

Научный журнал  
по библеистике, патристике  
и истории христианской мысли

ISSN 2658-7815 (Print)  
ISSN 2713-1122 (Online)

# БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

Bible and Christian Antiquity

29

Том 8 (1)  
2026



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
МОСКОВСКОЙ  
ДУХОВНОЙ  
АКАДЕМИИ



Центр изучения  
патристики  
и христианской  
древности

Сергиев Посад 2026



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

ISSN 2658-7815 (Print)  
ISSN 2713-1122 (Online)

# BIBLE AND CHRISTIAN ANTIQUITY

Библия и християнская древност'

29

Volume 8 (1)  
2026



PUBLISHING  
HOUSE OF MOSCOW  
THEOLOGICAL  
ACADEMY



Center  
for the Study  
of Patristics  
and Christian  
Antiquity

Sergiev Posad 2026

ISSN 2658-7815

**По новой нумерации журнала БХД выходит один том в год, который будет включать четыре выпуска. 2026 г. – это восьмой год издания журнала. В связи с этим 8-й том данного номера, соответствует 8-му году. Выпуск указывается в скобках: 2026. Т. 8 (1), (2), (3), (4).**

Библия и христианская древность: научный журнал / Московская духовная академия, «Центр изучения патристики и христианской древности». – Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2026 – Т. 8 (1). – 344 с. (29)

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

Специальности ВАК:

10.02.14 Классическая филология, византийская и новогреческая филология

26.00.01 Теология

- © Московская духовная академия, 2026
- © Центр изучения патристики  
и христианской древности, 2026
- © Кожухов С. А., 2026

# РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

**Главный редактор:** диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия  
доцент Московской духовной академии

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

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

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

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

*Священник Андрей Выдрин*, кандидат богословия, доцент кафедры  
библейстики Московской духовной академии

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

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

*Владимир Михайлович Кириллин*, доктор филологических наук,  
профессор, заведующий кафедрой филологии Московской  
духовной академии

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

## РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

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

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

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

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

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

*Ханс ван Лоон*, PhD, старший научный сотрудник Центра свято-отеческих исследований, Тилбург / Амстердам (Нидерланды)

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

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

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

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

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

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

## EDITORIAL BOARD

**Chief editor:** deacon Sergey Kozhukhov

PhD in Theology

Associate Professor of the Moscow Theological Academy

### EDITORIAL BOARD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## EDITORIAL COUNCIL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

# СОДЕРЖАНИЕ

13 **Список сокращений**

КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

15 **Алексей Александрович Морозов**

Коптский перевод «Соборной гомилии XIV» Севира Антиохийского / издание и русский перевод

58 **Анна Грюнерт**

Ориген. Беседы I и II на Псалом 80 / вступительная статья, перевод с древнегреческого и комментарии

102 **Илья Сергеевич Вевюрко**

**Егор Алексеич Кропинов**

Опыт церковного академического перевода Книги пророка Исаии по LXX. Главы 26–33

ИССЛЕДОВАНИЯ

*Патристика*

150 **Диакон Никита Евграфов**

Историко-филологический анализ переписки Оригена и Юлия Африкана

*Патристическая экзегеза*

188 **Александр Гивиевич Накаидзе**

Следы толкований понятия «образ и подобие» блж. Феодорита Кирского в трактатах 252–253 «Амфилохий» свт. Фотия, патриарха Константинопольского

*Восточное христианство*

226 **Священник Иаков (Артур) Авдышев**

Сирийская рукопись ОР РГБ. Ф. 186. № 79 (богослужебный чин в честь Благоразумного разбойника) как источник по истории литургической традиции Ассирийской Церкви Востока / контекстный анализ, сирийский текст и русский перевод

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ

244 **Родион Анатольевич Шафиков**

Библейский Иов в Книге пророка Иезекииля и в Послании апостола Иакова

## НОВЫЕ КНИГИ

- 263 **Александр Дмитриевич Пономарёв**  
Новые выпуски серии «Христианские источники» (Sources Chrétiennes)  
за 2025–2026 гг.

## РЕЦЕНЗИИ

- 270 **Алексей Сергеевич Кашкин**  
Рецензия на: *Grønbech-Dam M.* Jesus as the Son of 1–2 Samuel's David:  
An Intertextual Reading of the Gospel of Matthew. Leiden; Boston (Mass.):  
Brill, 2024. (Biblical Interpretation Series; vol. 222). XVIII, 338 p.  
ISBN 978-90-04-69388-3
- 294 **Евгений Юрьевич Колодный**  
Рецензия на: *Сидаш Т. Г.* Чтения о религиозно-политических взглядах  
ветхозаветных пророков и платоно-пифагорейском государстве.  
Ч. 1: Становление религиозно-политического сознания в иудейском  
профетизме. СПб.; Саратов: Издательский проект «Квадривиум»;  
Амирит, 2025. 408 с. ISBN 978-5-00207-859-2

## ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ КОНФЕРЕНЦИЙ И СОБЫТИЙ

- 309 **Александр Дмитриевич Пономарёв**  
III Всероссийская конференция (с международным участием)  
по истории и культуре поздней Античности «Закат древнего мира»  
(18–20 сентября 2025 г.)

# CONTENTS

13 **List of Abbreviations**

CRITICAL EDITIONS, TRANSLATIONS AND COMMENTS

15 **Alexey A. Morozov**  
Coptic Translation of *The Cathedral Homily XIV* of Severus of Antioch / Edition  
and Russian Translation

58 **Anna Grünert**  
Origen. Homilies I and II on Psalm 80 / Introduction,  
Translation from Ancient Greek and Commentaries

102 **Ilia S. Vevjurko**  
**Egor A. Kropinov**  
An Attempt on Ecclesiastical and Academical Translation of LXX: Isaiah 26–33

RESEARCHES

*Patristics*

150 **Deacon Nikita Evgrafov**  
Historical and Philological Analysis of the Correspondence Between Origen  
and Julius Africanus

*Patristic Exegesis*

188 **Alexander G. Nakaidze**  
Traces of Interpretations of the Concept of “Image and Likeness”  
by Bl. Theodoret of Cyrhus in Treatises 252–253 *Amphilochia* of St. Photius,  
Patriarch of Constantinople

*Eastern Christianity*

226 **Priest Yaqob (Arthur) Awdishev**  
The Syriac Manuscript OR RGB, f. 186, no. 79 (The Liturgical Order of the Prudent  
Robber) as a Source for the History of the Liturgical Tradition of the Assyrian  
Church of the East / Context Analysis, Syriac Text and Russian Translation

NOTES AND BIBLIOGRAPHIC REVIEW

244 **Rodion A. Shafikov**  
Biblical Job in the Book of the Prophet Ezekiel and in the Epistle  
of the Apostle James

#### NEW BOOKS

- 263 **Aleksandr D. Ponomaryov**  
New Editions of the «Christian Sources» (Sources Chrétiennes) Series  
for 2025–2026

#### REVIEWS

- 270 **Aleksey S. Kashkin**  
Review of: *Grønbech-Dam M.* Jesus as the Son of 1–2 Samuel's David:  
An Intertextual Reading of the Gospel of Matthew. Leiden; Boston (Mass.):  
Brill, 2024. (Biblical Interpretation Series; vol. 222). XVIII, 338 p.  
ISBN 978-90-04-69388-3
- 294 **Eugene Y. Kolodny**  
Review of: *Sidash T. G.* Chteniya o religiozno-politicheskikh vzglyadah  
vethozavetnykh prorokov i platono-pifagorejskom gosudarstve. Ch. 1: Stanovlenie  
religiozno-politicheskogo soznaniya v iudejskom profetizme. [Studies  
on the Religious-Political Thought of the Old Testament Prophets  
and the Platonic-Pythagorean State. Part 1: The Formation of Religious-Political  
Consciousness in Ancient Israelite Prophetism]. St. Petersburg; Saratov:  
Kvadrivium; Amirit, 2025. 408 p. (In Russian). ISBN 978-5-00207-859-2

#### CHRONICLE OF SCIENTIFIC EVENTS AND CONFERENCES

- 309 **Aleksandr D. Ponomaryov**  
The Third All-Russian Conference with International Participation  
on the History and Culture of Late Antiquity, “The Decline of the Ancient World”  
(18–20 September 2025)

# СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПСТСО	Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. М.: Сибирская Благовзвонница, 2007–.
ПЭ	Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
ТСО	Творения святых отцов в русском переводе. М.; Сергиев Посад, 1843–1917. Т. 1–69 [72].
BSGRT	Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig; Berlin; Stuttgart; Munich; Boston (Mass.), 1849–.
CC	Clavis Patrum Coptiorum / An Index of the Authors and Works of the Coptic Literature. [Электронный ресурс]. URL: <a href="http://www.cmcl.it/~cmcl/chiam_clavis.html">http://www.cmcl.it/~cmcl/chiam_clavis.html</a> (дата обращения 02.04.2026).
CPG	Clavis partum Graecorum. Vol. 1–4 / cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / parata a J. Noret. Turnhout: Brepols, 2003.
CCSL	Corpus christianorum series Latina. Turnhout: Brepols, 1953–.
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1864–.
CUFSG CB	Collection des Universités de France Série grecque — Collection Budé. Paris: Les Belles lettres, 1920–.
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin; Leipzig, 1897–.
GLB	Aus der Geschichte der lateinischen Bibel. Freiburg in Breisgau: Herder, 1957–.
LCL	Loeb Classical Library. London; Cambridge (Mass.), 1912–.
PG	Patrologie cursus completus... Series Graeca... / accurante J.-P. Migne. Parisiis, 1857–1866. Т. 1–166.
PL	Patrologie cursus completus... Series Latina... / accurante J.-P. Migne. Parisiis, 1841–1855. Т. 1–217.

PO	Patrologia orientalis. Paris; Roma; Turnhout, 1904–.
SC	Sources Chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.

# КОПТСКИЙ ПЕРЕВОД «СОБОРНОЙ ГОМИЛИИ XIV» СЕВИРА АНТИОХИЙСКОГО

Издание и русский перевод

Алексей Александрович Морозов

доктор филологических наук (греческие исследования)

доктор теологии

преподаватель-ассистент кафедры патристики и истории Церкви  
факультета теологии Фрибургского университета (Швейцария)

alexey.morozov@unifr.ch

ORCID: 0000-0001-7685-9733

Поступила в редакцию 20.01.2026 | Принята к публикации 26.02.2026 | Опубликовано 10.03.2026

**Для цитирования:** Морозов А. А. Коптский перевод «Соборной гомилии XIV» Севира Антиохийского / издание и русский перевод // Библия и христианская древность. 2026. Т. 8 (1). С. 15–57. (29). DOI: 10.31802/BCA.2026.8.1.001

## Аннотация

УДК 82.091 (811.412) (27-1)

В данной статье впервые предлагается полное издание коптского текста «Соборной гомилии XIV» Севира Антиохийского, сохранившегося на трёх листах рукописи Белого монастыря, а также в дополнительном фрагменте из Коптского музея в Каире. Во введении рассматриваются рукописная традиция, особенности сохранности и состав рукописного корпуса, а также языковые характеристики текста, включая диалектные особенности. Особое внимание уделяется сопоставлению коптской версии с сирийским переводом и греческими фрагментами, сохранившимися в составе катен, что позволяет уточнить характер переводческой практики и выявить текстологические расхождения. Обсуждаются возможные причины расхождений между версиями, включая гипотезы о существовании различных греческих рецензий и о сознательной переработке текста в коптской традиции. В статье излагаются принципы издания и предпринята попытка восполнения лагун на основе сопоставительного анализа. Публикация сопровождается русским переводом текста.

**Ключевые слова:** Севир Антиохийский, коптский язык, коптская литература, саидский диалект, Белый монастырь, сирийский перевод, греческие катены, текстология, постхалкидонская полемика, Богородица, христология.

## Coptic Translation of *The Cathedral Homily XIV* of Severus of Antioch

Edition and Russian Translation

**Alexey A. Morozov**

PhD in Philology (Greek Studies)

PhD in Theology

Lecturer-Assistant at the Department of Patrology  
and History of the Church at the Faculty of Theology  
at the Fribourg University (Switzerland)

alexey.morozov@unifr.ch

ORCID: 0000-0001-7685-9733

Received 20 January 2026 | Accepted 26 February 2026 | Published online 10 March 2026

**For citation:** Morozov, Alexey A. “Coptic Translation of *The Cathedral Homily XIV* of Severus of Antioch”. Edition and Russian Translation. *Bible and Christian Antiquity*, Vol. 8 (1), 2026, pp. 15–57. (29) (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2026.8.1.001

**Abstract.** This article offers for the first time a complete edition of the Coptic text of Severus of Antioch’s *Cathedral Homily XIV*, preserved in three folios of a manuscript from the White Monastery, as well as in an additional fragment from the Coptic Museum in Cairo. The introduction examines the manuscript tradition, the state of preservation, and the composition of the manuscript corpus, as well as the linguistic features of the text, including its dialectal characteristics. Particular attention is given to the comparison between the Coptic version, the Syriac translation, and the Greek fragments preserved in biblical catenae, which makes it possible to clarify the translation technique and to identify textual divergences. The article also discusses possible explanations for these divergences, including the hypotheses of multiple Greek recensions and deliberate reworking of the text in the Coptic tradition. The principles of the edition are outlined, and an attempt is made to reconstruct lacunae on the basis of comparative analysis. The edition is accompanied by a Russian translation of the text.

**Keywords:** Severus of Antioch, Coptic language, Coptic literature, Sahidic dialect, White Monastery, Syriac translation, Greek catenae, textual criticism, post-Chalcedonian controversy, Theotokos, Christology.

Сочинения Севира, архиепископа Антиохийского (512–518), играли важную роль в постхалкидонской полемике начала VI в. Несмотря на то что греческий текст большинства его произведений утрачен (на языке оригинала сохранились некоторые фрагменты, а также в полном объёме «Соборная гомилия LXXVII»)¹, они дошли до нас в ряде древних переводов (сирийском, арабском, эфиопском, славянском и коптском)², что свидетельствует о широте их распространения и авторитете в различных христианских традициях.

Среди гомилетического наследия Севира в коптской традиции до нас дошли также две гомилии, посвящённые Деве Марии. Одна из них, «Соборная гомилия LXVII», сохранилась лишь фрагментарно, благодаря единственному листу из собрания Венской библиотеки³; этот фрагмент был идентифицирован и опубликован нами в «Журнале коптских исследований»⁴. Вторая же — «Соборная гомилия XIV» (CC 0345)⁵, издание и перевод которой предлагаются в настоящей статье, — была произнесена, скорее всего, в субботу 2 или воскресенье 3 февраля 513 г.⁶ и дошла до нас в коптской версии в полном объёме, являясь ценным источником для изучения как богословия Севира, так и коптской переводческой традиции.

## Структура и содержание гомилии

Коптская версия гомилии представляет собой традиционную структуру для данного литературного жанра и включает последовательное

- 1 См.: *Severus Antiochenus. Homilia cathedralis 77* // PO. 16/5. P. 794–862.
- 2 Примером такого языкового разнообразия является текст «Кафедральной гомилии 77», сохранившийся на греческом, коптском, эфиопском (перевод, по всей вероятности, выполнен с арабского оригинала, который, однако, либо не дошёл до нас, либо ещё не идентифицирован), в двух сирийских версиях, а также на славянском языке под именем Григория Нисского.
- 3 Austria, Vienna, Austrian National Library, Papyrussammlung, K 9657.
- 4 *Morozov A. Coptic Fragment of Severus' "Cathedral Homily 67"* // *Journal of Coptic Studies*. 2025. Vol. 27. P. 169–183.
- 5 *Severus Antiochenus. Homilia cathedralis 14* // PO. 38/2. P. 400–415.
- 6 См.: *Ibid.* // *Op. cit.* P. 401. N. 1.

сочетание вступительного рассуждения, экзегетического изложения и заключительного нравственного наставления.

Гомилия открывается прологом (§ 1–2), в котором обосновывается необходимость прославления святых и выстраивается порядок их почитания: от пророков к апостолам и далее к мученикам. В этом контексте рассматривается их участие в домостроительстве спасения, а также вводится тема свидетельства, получающая дальнейшее развитие в связи с мученичеством и его соотношением с искупительной жертвой Христа.

Основная часть гомилии (§ 3–11) посвящена прославлению Девы Марии. Её композиция строится вокруг трёхкратного определения Марии как пророка, апостола и мученицы. Это положение последовательно раскрывается посредством библейской экзегезы, прежде всего пророчеств Исаии, интерпретируемых в христологическом ключе. Экзегетическое толкование (§ 3–7) сопровождается переходом к теме апостольского служения (§ 8), которая представляет Марию как основание проповеди Евангелия. Далее (§ 9) рассматривается Её мученичество, понимаемое как совокупность перенесённых Ею страданий.

В последующих разделах (§ 10–11) излагается догматическое учение о Богородице в связи с христологией. Особое внимание уделяется обоснованию наименования *θεοτόκος*, а также утверждению единства воплощённого Слова. Полемическая направленность текста проявляется в отвержении диофизитского учения Халкидонского Собора и в утверждении формулы: «единая природа Бога Слова воплощённая».

Заключительная часть гомилии (§ 18–21) носит паранетический характер. После краткого возвращения к теме прославления Богородицы следует пространное нравственное наставление, адресованное как клиру, так и мирянам. В нём содержатся призывы к покаянию, соблюдению чистоты и аскетической жизни, а также предостережения, связанные с темой будущего Суда. Гомилия завершается молитвенным обращением к Деве Марии как ходатаице за верующих и традиционной доксологией.

В целом, структура гомилии отражает характерное для данного жанра сочетание литургических, догматических и нравственно-назидательных элементов. Наряду с этим, данный текст

представляет интерес не только в литургическом и литературном отношении, но и как источник по истории постхалкидонской полемике, а также для изучения формирования и развития коптской антихалкидонской терминологии.

### Рукописная традиция

Касательно рукописной традиции, «Соборной гомилия XIV» Севира Антиохийского дошла до нас благодаря двум рукописным свидетельствам, однако в разной степени сохранности<sup>7</sup>. Полный коптский текст сохранился благодаря трём листам рукописи из Белого монастыря (MONB.CP). Кроме того, вторая половина 3-го параграфа, а также параграф 4 и большая часть 5-го параграфа сохранились благодаря одному пергаментному листу, по-видимому также происходящему из богатой монастырской коллекции той же египетской обители и хранящемуся в настоящее время в Коптском музее Каира.

### Рукопись MONB.CP

Данная пергаментная рукопись, содержащая полный текст гомилии, может быть датирована XII в. на основании палеографических особенностей. Она представляет собой палимпсест: верхний текст, включающий, в частности, гомилию Севира, написан достаточно неаккуратным поздним письмом в одну колонку, тогда как нижний, стёртый текст, содержание которого в настоящее время трудно определить, выполнен александрийским унциалом в две колонки и, предположительно, происходит из Тутона<sup>8</sup>.

7 См.: *Lucchesi E.* L'homélie XIV de Sévère d'Antioche: un second témoin copte // *Aegyptus*. 2006. Vol. 86. P. 199–205.

8 *Louis C.* Catalogue raisonné des manuscrits littéraires coptes conservés à l'IFAO. Contribution à la reconstitution de la Bibliothèque du monastère Blanc. Mémoire présenté pour l'obtention du Doctorat. École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses. Paris, 2005. P. 433–437.

Идентифицированные на сегодняшний день тридцать три листа, принадлежащие данной рукописи, хранятся в настоящее время в различных египетских (Каир<sup>9</sup>), американских (Нью-Йорк<sup>10</sup>, Анн-Арбор<sup>11</sup>) и европейских (Париж<sup>12</sup>, Страсбург<sup>13</sup>, Вена<sup>14</sup>, Женева<sup>15</sup>, Лондон<sup>16</sup>, Оксфорд<sup>17</sup>, Манчестер<sup>18</sup>) библиотеках и музеях. По составу верхний текст представляет собой сборник различных проповедей и посланий, как переводных, так и написанных непосредственно на коптском языке<sup>19</sup>.

К первой категории относятся, в частности, следующие сочинения: Григория Нисского «Слово в честь первомученика и архидиакона Стефана» (CC 0913; CPG 3186); Василия Великого «Предисловие к Нравственным правилам» (CC 0080; CPG 2885 [= 2881?]); Афанасия Александрийского «Послание о милосердии» (CC 0447; CPG 2151); Иоанна Златоуста «Слово 31 на Мф. 9, 9» (CC 0901; CPG 4424), а также его толкования на Послание к Евреям (CC 0169; CPG 4440); Афанасия Александрийского «Гомилия без начала» (CC 0856); Севериана Габальского «Об омовении ног» (CC 0899; CPG 4216).

Ко второй категории принадлежат сочинения «Слово на Ис. 14, 18» (CC 0463) Константина Сиутского и «О посте» (CC 0219) Либерея Римского. Кроме того, в рукописи присутствуют несколько фрагментов текстов, которые до настоящего времени остаются неидентифицированными.

- 9 Egypt, Cairo, French Institute for Oriental Archaeology (IFAO), Copte 171 sup; 172 sup; 173 sup; 174 sup; 212A sup; 301 sup.
- 10 United States, New York (N. Y.), The Morgan Library & Museum, M664B(40/2).
- 11 United States, Ann Arbor (Mich.), University of Michigan Library, Ms. 0120.
- 12 France, Paris, BnF Copte 131 (1), fol. 37 sup и 67 sup; Copte 131 (4), fol. 162 sup и 163 sup; Copte 132 (3), fol. 252r и 269r; Copte 132 (4), fol. 346r.
- 13 France, Strasbourg, National Academic Library, Copte 100 B.
- 14 Austria, Vienna, Austrian National Library, Papyrussammlung, K 9170 sup и 8673.
- 15 Switzerland, Geneva, Geneva Library, P. Genav. inv. 372.
- 16 United Kingdom, London, British Library, Or. 03581A, fol. 31 sup; Or. 08802, fol. 1–6 sup.
- 17 United Kingdom, Oxford, Bodleian Library, Clarendon Press, B25, fol. 1 sup и 2 sup.
- 18 United Kingdom, Manchester, The University of Manchester Library / John Rylands Library, Crawford 25, fol. 1 sup, 2 sup, 3 sup, 4 sup, 5 sup, 6 sup.
- 19 Список сочинений, входящих в данный рукописный сборник, дан согласно: *Louis C. Catalogue raisonné des manuscrits littéraires coptes conservés à l'IFAO. P. 433–437.*

Что касается сочинений Севира Антиохийского, то в сохранившихся листах рукописи представлены пять текстов: две Соборные гомилии XIV и XXVIII (CC 0345 и CC 0348) и три послания — «К Пробу» (CC 0898; CPG 7071 [56]), «К Феогнисту» (CC 0339; CPG 7070 [9]) и «К Цезарию» (CC 0621; CPG 7071 [11]).

Касательно текста «Соборной гомилии XIV», до нас дошли три листа, принадлежащие данной рукописи. Текст на данных листах располагается в пределах 48–56 строк.

Первый лист хранится в Париже, в Национальной библиотеке Франции (Copte 131 [1], fol. 67)<sup>20</sup>. На лицевой стороне содержится текст § 1–5; в верхней части листа помещено заглавие гомилии. На обороте представлен текст от окончания § 5 до § 9.

Второй лист в настоящее время разделён между двумя фрагментами, хранящимися в Египте, в Каире, во Французском институте восточной археологии (IFAO, Copte 172sup + 212Asup)<sup>21</sup>. Лицевая сторона содержит текст от окончания § 9 до середины § 18. На обороте — вторая половина § 18 и текст до § 20.

Наконец, третий лист также хранится во Французском институте восточной археологии (IFAO, Copte 174sup): текст занимает примерно две трети лицевой стороны и включает заключительную часть предложения § 20 и окончание гомилии (§ 21). Непосредственно за ним следует гомилия Константина Сиутского.

Что касается сохранности рукописи, первый лист, несмотря на повреждения по краям, сохранил текст полностью. Второй лист также имеет повреждения по краям: верхний угол утрачен,

- 20 *Porcher É.* Un discours sur la Saint Vierge par Sévère d'Antioche // *Revue de l'Orient chrétien.* 1917. Vol. 20. P. 416–423. Также см.: *Idem.* Analyse des manuscrits coptes 131<sup>1–8</sup> de la Bibliothèque nationale avec indication des textes bibliques // *Revue d'Égyptologie.* 1933. Vol. 1. P. 132; *Lucchesi E.* Répertoire des manuscrits (sahidiques) publiés de la Bibliothèque nationale de Paris. Genève, 1981. (Cahiers d'orientalisme; 1). P. 70. Также см.: *Idem.* Notice touchant l'homélie XIV de Sévère d'Antioche // *Vigiliae christiana.* 1979. Vol. 33 (3). P. 291–293; *Proverbio D. V.* Un frammento copto dell'Omelia Cattedrale L di Severo di Antiochia (In Leontium II) // *Augustinianum.* 2001. Vol. 41. P. 518.
- 21 *Youssef Y. N.* The Coptic Marian Homilies of Severus of Antioch // *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte.* 2004. Vol. 43. P. 127–140; *Idem.* Part II. Chapter IV. The Coptic Marian Homilies of Severus of Antioch // *Youssef Y. N.* The Life and Works of Severus of Antioch in the Coptic and Copto-Arabic Tradition: Texts and Commentaries. Piscataway (N. J.), 2014. (Gorgias Eastern Christian Studies; 28). P. 135–152.

вследствие чего отсутствуют окончания примерно шести строк (и соответствующие начала строк на обороте); данный фрагмент, однако, сохранился отдельно (ИФАО, Copte 212A<sup>sup</sup>). Кроме того, в правой части листа утрачена значительная треугольная часть, затрагивающая около тринадцати строк (окончания строк на лицевой стороне и начала на обороте), нижняя часть листа утратила около семи строк, из которых сохранилась приблизительно одна треть (начала строк на лицевой стороне и окончания на обороте).

Третий лист также повреждён по краям: начальная строка частично утрачена, однако сохраняются следы букв (нижние части графем). Вследствие повреждений всех трёх листов первоначальная пагинация рукописи не сохранилась.

### Фрагмент 9276 из Коптского музея в Каире

Как уже было отмечено, часть текста данной «Соборной гомилии» дошла до нас также благодаря одному пергаментному листу, написанному в две колонки, из собрания Коптского музея в Каире. В каталоге Анри Мюнье он был опубликован под номером 9276 и озаглавлен «О воплощении Иисуса Христа»<sup>22</sup>. Идентификация данного фрагмента с гомилией Севира была предложена Э. Луккези<sup>23</sup>.

К сожалению, нам не удалось получить доступ к самой рукописи, в связи с чем её описание приводится по изданию А. Мюнье<sup>24</sup>. Первая колонка листа сохранилась полностью, за исключением незначительных утрат отдельных букв, вызванных небольшой прорехой. От второй колонки уцелело лишь двенадцать нижних неполных строк. Пагинация отсутствует. На лицевой стороне заметны

22 *Munier H.* Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. № 9201–9304. Manuscrits coptes. Le Caire, 1916. P. 128–130.

23 *Lucchesi E.* L'homélie XIV de Sévère d'Antioche: un second témoin copte // Op. cit. P. 199–205. Также см.: *Coquin R.-G.* Le Fonds copte de l'Institut français d'archéologie du Caire // Écritures et traditions dans la littérature copte. Journée d'études copte. Strasbourg 28 mai 1982 / éd. par J. E. Ménard. Louvain, 1983. (Cahiers de la Bibliothèque copte; 1). P. 9–18, особенно P. 14.

24 *Munier H.* Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. P. 128.

следы разлиновки, выполненной сухим остриём. Заглавные буквы не имеют орнаментации, но выделены красной обводкой; тем же цветом подчеркнуты знаки пунктуации и отдельные графические элементы. В сохранившихся колонках насчитывается от 23-х до 24-х строк текста.

В связи с тем что рукопись имеет повреждения, затронувшие верхнюю часть второй колонки, а также соответствующие участки на обороте, текст, опубликованный А. Мюнье, содержит лакуны<sup>25</sup>, которые издатель не мог восполнить из-за того, что данный фрагмент не идентифицирован. По этой причине в настоящей статье предлагается дипломатическое издание данного текста с попыткой восстановления утраченных частей на основании полного текста гомилии, который сохранился в рукописи MONB.CP.

#### Лицевая сторона

оупрофнтнс те  
ката пѡахе нн̄-  
саіас · н̄тачтау-  
оч етвнн̄тс̄ · хе  
аѳ̄т̄ печоуоі ете-  
профнтіа · ас̄ѡ  
асхпо ноуѡнре ·  
ауѡ пехе пхоеіс  
наї хе моуте ē-  
печран хе ѡѡл  
зн̄ оубепн · ауѡ  
чи тахн · хе м̄па-  
те пѡнре ѡнм  
соӯн̄ моуте ē-  
пече<іѡ>т̄ м̄н  
течмаау · ч̄на-  
х̄і н̄т̄б̄ом̄ н̄да-  
маскос · ауѡ  
неѳѡл нтса-

т<іс̄ еасхпо ноу->  
ѡн<ре · еаӯт̄р̄ін̄ѳ̄>  
н̄т̄зе <хе ѡѡл зн̄>  
оуб̄<епн̄ ауѡ ч̄і>  
та<хн̄ ауѡ н->  
те<уноӯ н̄та->  
у<х̄п̄оч̄ · за̄он̄ м̄пе->  
<течсоӯн̄ печеї->  
ѡт̄ н̄ т̄<ечмаау · >  
еаѳ̄<ѡѡл̄ нм->  
полу<мос̄ ауѡ>  
аѳ̄ка<таргеї>  
н̄не<звн̄уе̄ м̄->  
п̄д̄іа̄в̄<олос̄ · >  
еіем̄<н̄>т̄і̄ т̄<е̄е̄е̄о->  
докос̄ етоӯ<аав̄>  
ма̄р̄іа · т̄н̄т̄<ас̄->  
х̄п̄е̄ п̄ноут̄<е̄>  
ауѡ ас̄міс̄е

25 Munier H. Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. P. 129–130.

ΜΑΡΙΑ · ΜΠΡΡΟ Ν-  
ΝΑССΥΡΙОС · ΝΙМ  
ΝΤΑΥΜΟΥΤΕ ΕΡΟС  
ΖΝ ΤΕΓΡΑΦ<Н> ΕΤΟΥ-  
<ΑΑΒ ΧΕ ΤΕΠΡΟΦΗ->

ΝΜΜΑΝΟΥΗΛ · ΠΑΙ  
ΖΝ ΤΑΡΧΗ Μ-  
ΠΕЧΧΠΟ · ΑЧКА-  
ΤΑΡΚΕΙ ΝΤΜΝΤ-

### Оборот

<ΔΥΡΑΝΟС ΜΠ>ΔΙΑ-  
<ΒΟΛΟС ΖМ П>ΤΡΕЧ-  
<ЧІ НТООТЧ> · Ν-  
<ΤΒΟМ ΝΤΑМ>ΔСКОС  
<ΜΝ ΝΨΩΛ Ν>ΤСΑ-  
<ΜΑΡΙΑ ΝΑΙ ΔΕ> ΚΑ-  
<ΤΑ ΟΥСМОТ ΕΥС>Υ-  
<ΜΑΝΗ ΝΤΜΝΤΡΕЧ->  
<ΨΜΨΕ ΕΙΔΩΛΟΝ>  
ΤΑΜΑС>КОС Γ<ΑΡ>  
<ΨΑΥ>ΖЕРМ<Е->  
<ΝΕΥΕ ΜМО>С · ΧΕ  
<ТПОЛІС ΝΝ>ΕСΝΩЧ  
<ΤСΑΜΑΡΙΑ ΔΕ Ζ>ΩΨС  
<ΤΕΝΤΑΥТ>ΔΑМІЕ  
<ΝΒΑΖ>СЕ Ν<Ν>ΟΥВ  
<ΝΖ>НТС · ΔΥ†-  
<РІ>НОУ · ΕΠΡΑΝ ΕΤ-  
<ΤΟΟ>ΜΕ · ΕΠНОУΤЕ  
<ΜΑ>ΥΑΑЧ · ΜΝ ΠΕΥ-  
ΨΜΨΕ ΕΤΟ ΝΖНТ  
СНАУ · ΕΤΕ ПТА-  
ΜΙΟ ΝНА<ΓΑ>ΛΜΑ  
ΜΝ ΤΒΙНОУΩТН

ΖМ ΠΤРЕΥΜΟΥΤЕ  
ΜΜΟΥНГ ΝΒІХ  
ΧΕ ΝΟΥΤЕ · ΝСЕ-  
ПРОСКΥΝΕΙ ΝΑУ ·  
ΑΥΩ ΝСΕΤΑΛΕΘУ-  
СІА ΝΑУ ΕΖРАΙ · ΖІ-  
ТН ΖΕΝСНОЧ ·  
Т<ΕΙ>ПΛΑΝΗ ΒЕ ΟΥΝ Ν-  
ТЕ ΝІΔΩΛΟΝ · ΑЧ-  
ЧІ ΝΝЕСΨΩΛ Ν-  
ТЕΥНОУ · ΝΤΑУ-  
ΧΠΟ ΝΜΜΑΝΟΥΗΛ  
ΕΑЧСΩК ΨΑΡΟЧ  
ΝМ ΜΑГОС ΑЧ-  
ΕΙ ΔΕ ΕЧΒООЛЕ ΝΖЕН-  
ТΟЕІС ΝТ<М>ΝТ-  
ΨНРЕΨНМ ΜΝ-  
НСΩС ΔΕ ΝΤΕРЕЧЕІ  
ΕΖРАΙ ΕΚНМЕ · ΖМ П<Е->  
СМОТ ΝΤΑЧП<О->  
ФНТЕΥЕ · ΝΒІ НСΔ<І->  
АС ПЕПРОФНТНС  
ΑΥΩ АЧЕНЕРГЕІ  
МΠМ<ТО ΕΒΟΛ>

### Языковые особенности

Обе рукописи, содержащие текст «Соборной гомилии XIV», передают его на сахидском диалекте. Вместе с тем в рукописи MONB.CP

фиксируются формы, относящиеся к фаюмскому диалекту, что может рассматриваться как дополнительное свидетельство её происхождения из Тутона. Так, переписчик неоднократно использует форму  $\overline{\text{пбс}}$  вместо ожидаемой сахидской формы  $\text{пхоеис}$ , «Господь»,  $\overline{\text{вї}}$  вместо  $\text{чи}$ , «братъ», а также  $\text{мау}$  вместо  $\text{маау}$ , «мать», что, однако, следует рассматривать скорее как черту бохайрского диалекта. Кроме того, фиксируется употребление приставки с относительным конвертером в перфекте  $\text{ετανϣρпхоос}$  вместо ожидаемой формы  $\text{нтанϣρпхоос}$ , «которое мы прежде изрекли».

Что касается текстологического соотношения двух рукописей, то содержащиеся в них тексты в целом близки, за исключением отдельных разночтений. В качестве примера можно привести следующий фрагмент: в коптском фрагменте из Коптского музея читается  $\chi\omega \mid \text{неч}\omega\lambda \text{ нтс}\alpha\parallel\text{маріа м}\overline{\text{прро}} \overline{\text{н}}\overline{\text{нас}}\overline{\text{с}}\overline{\text{у}}\overline{\text{риос}}$  («свою добычу Самарии ( $\Sigma\alpha\acute{\alpha}\rho\epsilon\iota\alpha$ ) царя Ассирийского ( $\text{Ἀσσυρίος}$ )»), тогда как в рукописи MONB.CP:  $\chi\omega \mid \text{неч}\omega\lambda \text{ нтс}\alpha\parallel\text{маріа м}\overline{\text{прро}} \overline{\text{н}}\overline{\text{нас}}\overline{\text{с}}\overline{\text{у}}\overline{\text{риос}}$  («добычу Самарии ( $\Sigma\alpha\acute{\alpha}\rho\epsilon\iota\alpha$ ) пред лицом царя Ассирийского ( $\text{Ἀσσυρίος}$ )»).

### Сирийский перевод и греческий оригинал

Кроме коптского перевода, данная «Соборная гомилия» дошла до нас в сирийской версии, а также в виде греческих фрагментов, сохранившихся в составе катен на библейский текст. Речь идёт о шести фрагментах, относящихся к § 3, 5 и 6 данной гомилии<sup>26</sup>. Сопоставление коптского перевода с сохранившимся греческим текстом показывает, что коптская версия в целом весьма точно передаёт греческий оригинал. В качестве примера можно привести фрагмент греческого текста из § 6, содержащий цитату из Книги Псалмов.

26 Греческие фрагменты данной гомилии были опубликованы в: *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita: in 10 t. / ed. A. Mai. T. 9. Romæ, 1837. P. 727–728; Severus Antiochenus. Homilia cathedralis 14, 6 // Op. cit. P. 402–405. Также см.: Devreesse R. Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (Fragments tirés des chaînes). Città del Vaticano, 1959. (Studi e testi; 201). P. 188. N. 5.*

### Греческий текст<sup>27</sup>

Ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ λόγου. Ὡς δύναμις ὤν τοῦ ἀοράτου πατρὸς, Χριστὸς γὰρ θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία· καὶ ἄλλιν εἰκότως ἀκούων· «Ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος· ῥάβδος ἐϋθύτητος ἢ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου».

Из того же слова: «Ибо Он — сила Отца невидимого. Ибо Христос — сила Божия и Божия премудрость; и также, как подобает, Он слышит: *«Престол Твой, Боже, во век века; жезл правоты — жезл царства Твоего»*<sup>28</sup>».

### Коптский перевод

нточ пе твом мпейѡт нагнау ероч пехс  
гар оубом нте пноуте пе едѡсѡтм  
евол зѣтм печеѡт ката петпреп нах  
же пекеронос пноуте ѡроп | ѡа енез  
енез оуберѡв нсооутн пе пберѡв  
нтекмнтере

Он — сила Отца невидимого. Ибо (γάρ) Христос (Χριστός) — сила Божия; Он слышал от Отца Своего согласно (κατά) тому, что подобает (πρέπω) Ему: *«Престол (θρόνος) Твой, Боже, во век века; жезл правоты — жезл царства Твоего»*<sup>29</sup>.

При сопоставлении данного фрагмента следует отметить, что, за исключением ряда незначительных пропусков, коптский текст остаётся близким к греческому. К числу таких пропусков относятся: отсутствие частицы ὡς перед δύναμις, отсутствие выражения καὶ θεοῦ σοφία, а также слов καὶ ἄλλιν.

Наречие εἰκότως передаётся в коптском тексте посредством выражения ката петпреп, что соответствует его значению и является типичным для переводческой практики. Вместе с тем в коптском тексте фиксируется добавление евол зм печеѡт («от Отца Своего»), отсутствующее в греческом оригинале.

Сопоставление же с сирийской версией показывает, что если в начальной части гомилии коптский текст в целом близок к сирийскому переводу, то ближе к середине между ними наблюдаются существенные расхождения. В качестве примера можно привести русский перевод сирийской и коптской версий § 11.

### Перевод сирийского текста<sup>30</sup>

Ибо когда воплотилось от Неё без изменения Слово Божие, Он показал, что един Творец и Создатель нашей природы.

### Перевод коптского текста

Ибо и (δέ) Бог Слово (λόγος) не от Марии (Μαρία) воспринял Своё Божество, поскольку (γάρ) Он есть Творец (δημιουργός)

27 Греческий текст дан согласно изданию: *Severus Antiochenus. Homilia cathedralis 14, 6 // Op. cit. P. 404. N. 29.*

28 Пс. 44, 7.

29 Там же.

30 *Severus Antiochenus. Homilia cathedralis 14, 11 // Op. cit. P. 406–407.*

### Перевод сирийского текста

Ибо если, согласно богохульным вымыслам этих людей, с одной стороны, благой Бог является творцом души, а с другой — злое начало и несотворённая тьма являются творцами тела, то каким образом Сын Отца и благой Бог мог, как написано, «приобщиться крови и плоти», к нашей природе? Но, не в силах вынести такого обличения, они прибегают к вымыслам, которые нечестивый Евтихий принял и унаследовал как некое отеческое достояние. Ибо они утверждают, что Он явился лишь по виду и что Сам Эммануил не стал человеком истинно, тем самым противореча Божественным Писаниям и святому Евангелию, согласно которому Святая Дева, явившись орудием таинства Божественного воплощения, разрушает всякий вымысел их пустословия.

### Перевод коптского текста

всего сущего на небесах во все времена (χρόνος). Но когда по Своему человеколюбию восхотел стать человеком, Он соединился с плотью (σάρξ), воспринятой от Неё, обладающей разумной (λογικός) душой (ψυχή). И Дева (παρθένος) послужила (ύπουργέω) рождению по (κατά) плоти (σάρξ) согласно (κατά) естественному установлению жён, тогда как Святой Дух (πνεῦμα) соделался Совершителем (ἐνεργέω) рождения без (χωρίς) мужского семени (σπέρμα). Посему справедливо именовать Дев (παρθένος) Богородицей (θεοτόκος), то есть Той, Которая родила Бога. Ибо (ἐλειδί) Она зачала и родила по (κατά) плоти (σάρξ) Бога и восприняла почтенное и дивное имя. И Она пребыла Девой (παρθένος) и похвалой рода (γένος) женского, дабы (ὥστε) наша природа (φύσις), скованная преступлением (παράβασις) Евы (Εὔα), вновь была почтена достоинством (ἀξίωμα) от Бога, поскольку Она родила Его.

Кроме того, в коптском тексте отсутствуют параграфы с 12-го по 16-й включительно, тогда как в сирийском тексте<sup>31</sup> речь идёт о развитой полемике против различных христологических и антропологических учений. В данном фрагменте подчёркивается реальность воплощения Слова и утверждается, что Христос воспринял истинную, единую нам плоть, пройдя через все состояния человеческой природы, за исключением греха. Далее приводится типологическое толкование Неопалимой Купины как образа нераздельного соединения Божества и человечества во Христе, а также излагается учение о Христе как втором Адаме и начале нового творения. Особое внимание уделяется полемике против манихеев, аполлинаристов и несториан: отвергается представление о мнимом воплощении, о бездушной плоти Христа и о невозможности наименования Девы Марии

31 Severus Antiochenus. Homilia cathedralis 14, 12–16 // Op. cit. P. 406–411.

Богородицей. В заключение подчёркивается, что Воплощение не означает начала Божества Слова, но представляет собой ипостасное соединение с человеческой природой, воспринятой от Девы при действии Святого Духа, что служит основанием для исповедания Марии как Богородицы и для утверждения спасительного значения Воплощения.

Указанные элементы отсутствуют в коптском тексте, что может быть объяснено несколькими способами. Не исключено, что соответствующий фрагмент представляет собой добавление, возникшее в сирийской традиции; возможным остаётся и сознательное сокращение в коптском переводе, направленное на ослабление догматической составляющей гомилии. Наряду с этим, следует учитывать вероятность лакуны уже в коптском архетипе, с которого был списан сохранившийся манускрипт, равно как и возможность утраты данного фрагмента в греческом тексте, использованном переводчиком, либо существование двух различных греческих редакций.

С учётом того, что расхождения между коптской и сирийской версиями нарастают к середине текста, наиболее вероятными представляются две гипотезы: наличие двух греческих редакций или сознательная переработка текста коптским переводчиком. Дополнительным аргументом в пользу этих предположений служит сопоставление заключительного § 21: в сирийской версии<sup>32</sup> он представлен в краткой форме, тогда как в коптском тексте занимает около двух третей последнего листа рукописи и характеризуется значительно более развитым паранетическим содержанием. При этом единственным общим элементом остаётся цитата из 1 Фес. 4, 4, тогда как коптская версия включает дополнительные библейские ссылки: Притч. 1, 24–27; Мф. 18, 20; Ис. 26, 10 — и развёрнутое нравоучительное наставление. Такое расхождение, затрагивающее как объём, так и композицию текста, согласуется с предположением о наличии различных редакций греческого оригинала либо о целенаправленном вмешательстве переводчика.

32 Severus Antiochenus. Homilia cathedralis 14, 21 // Op. cit. P. 414–415.

## Издания

История издания коптского текста данной гомилии представляется следующей. Текст листа 9276 из Коптского музея в Каире был опубликован А. Мюнье<sup>33</sup>, тогда как начальная часть гомилии, сохранившаяся, согласно рукописи MONB.CP, на листе из Национальной библиотеки Франции (Copte 131 [1], fol. 67), была издана Э. Порше<sup>34</sup>, который сопроводил коптский текст французским переводом. Второй лист, хранящийся во Французском институте восточной археологии (IFAO, Copte 172sup + 212Asup), был издан И. Юсефом с английским переводом<sup>35</sup>, тогда как заключительная часть гомилии (IFAO, Copte 174sup) ранее не публиковалась.

Таким образом, в настоящей статье впервые предлагается полное издание коптского текста гомилии. Также предпринята попытка уточнить текст второго листа посредством восполнения значительной части лакун. Однако, ввиду существенных расхождений между коптским и сирийским текстами во второй половине гомилии, некоторые лакуны остаются невозполнимыми вследствие их объёма и отсутствия параллельного сирийского материала. Кроме того, в статье впервые предлагается русский перевод данного текста.

## Принципы издания коптского текста

В тексте была оставлена коптская орфография слов греческого происхождения, как она отражена в рукописи. Мы внесли в текст несколько эмендаций в тех местах, где речь идёт о явных ошибках писца, а не об особенностях текста памятника. Нами также были предложены решения для заполнения лакун коптского текста на основе сирийского перевода и палеографических особенностей коптского памятника; указаны листы и строки рукописи.

33 *Munier H.* Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. P. 128–130.

34 *Porcher É.* Un discours sur la Saint Vierge par Sévère d'Antioche // Op. cit. P. 416–423.

35 *Youssef Y. N.* The Coptic Marian Homilies of Severus of Antioch // Op. cit. P. 127–140; *Idem.* Part II. Chapter IV. The Coptic Marian Homilies of Severus of Antioch // Op. cit. P. 135–152.

В издании используется современная пунктуация.

Текст снабжён одним аппаратом разночтений, в который мы поместили все эмендации и чтения предыдущих издателей, в том числе ошибочные. В русском переводе мы дали греческие термины для использованных в тексте коптских слов греческого происхождения.

Указания на библейские цитаты и аллюзии даны в русском переводе.

Текст был разделён на параграфы согласно делению издания сирийской версии текста (арабская нумерация).

## Сиглы

- M** Paris, BnF, Copte 131 (1), fol. 67r–v;  
Cairo, IFAO, Copte 172sup + 212Asup;  
Cairo, IFAO, Copte 174sup
- C** Cairo, Coptic Museum 9276.  
*Munier H.* Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. № 9201–9304. Manuscrits coptes. Le Caire, 1916. P. 129–130.
- You** *Youssef Y. N.* The Coptic Marian Homilies of Severus of Antioch // *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte.* 2004. Vol. 43. P. 127–140;  
*Youssef Y. N.* Part II. Chapter IV. The Coptic Marian Homilies of Severus of Antioch // *Youssef Y. N.* The Life and Works of Severus of Antioch in the Coptic and Copto-Arabic Tradition: Texts and Commentaries. Piscataway (N. J.), 2014. (Gorgias Eastern Christian Studies; 28). P. 135–152.
- Por** *Porcher É.* Un discours sur la Saint Vierge par Sévère d'Antioche // *Revue de l'Orient chrétien.* 1917. Vol. 20. P. 416–423.

## Обозначения в аппарате

- | — новая строка в рукописи  
< > — слово или буква, внесённые в текст издателем  
. — приблизительное количество букв, утерянных или нечитаемых в рукописи  
ⲁ — буква не полностью или нечётко сохранилась в рукописи  
*add.* — слово, добавленное нами в текст  
*a. corr.* — написание слова до исправления, внесённого в рукопись  
*p. corr.* — написание слова после исправления, внесённого в рукопись  
*e syr.* — текст восстановлен или исправлен на основе сирийского перевода  
*lac.* — лакуна в рукописи  
*scripsi* — исправление, внесённое нами в текст

*Severus Antiochenus*

**Homilia cathedralis XIV  
In Mariam Virginem**

Paris, BnF, Copte 131 (1), fol. 67r–v

Titulus  
Ms 131  
fol. 67r

5 ΟΥΛΟΓΟΣ ΝΤΕ ΠΠΑΤΡΪΑΡΧΗΣ ΕΤΟΥΑΑΒ ΑΥΩ  
ΠΑΡΧΗΝΕΠΪΣΚΟ<ΠΟΣ> ΝΑΝΤΟΧΙΑ·Α|ΠΑΣΕΥΗΡΟΣ·ΕΑΧΤΑΥΟΧ  
ΕΤΕΤΟ ΜΠΑΡΘΕΝΟΣ ΝΟΥΟΕΪΩ ΝΪΜ <Τ>ΕΘΕΩΔΟΚΟΣ ·  
Ε|ΤΟΥΑΑΒ · ΜΑΡΪΑ · ΜΠΕΖΟΥ ΜΠΕΣΕΡΠΜΕΕΥΕ ΕΤΟΥΑΑΒ  
5 ΖΝ Ο<Υ>ΖΪΡΗΝΗ Ν>ΤΕ ΠΝΟΥΤΕ Ζ<Α|ΜΗΝ>. |

1. ЧПРЕПІ МЕН · ΑΥΩ ΟΥΔΙΚΑΙΟΝ ΠΕ · Ε<ΤΡΕΝ>ΩΑΧΕ ΕΠΤΑΙΟ  
ΝΝΕΤΟΥΑΑΒ ΤΗΡΟΥ ΝΤΝΤΕΟΟΥ | ΝΑΥ ΑΥΩ ΝΤΝΕΡΩΑ ΝΑΥ ΖΕΝ  
ΖΕΝΣΜΟΥ ΜΝ ΖΕΝΨΑΛΜΟΣ ΜΝ ΖΕΝΩΔΗ ΜΠΝΙΚΟΝ | ΧΕ ΑΥΤΑΚΟΝΕΪ  
ΕΠΟΥΩΩ ΜΠΝΟΥΤΕ ΖΝ ΟΥΜΝΤΕΥΓΝΩΜΟΝ ΑΥΩ ΕΑΥΕΡΩΒΗΡ ΕΡ|ΖΩΒ  
5 ΝΜΜΑЧ ΕΖΟΥΝ ΕΤΟΙΚΟΝΟΜΪΑ ΜΠΕΝΟΥΧΑΪ ΑΥΩ ΝΕΠΡΟΦΗΤΗΣ ΜΕΝ  
ΣΕΕΡΟΝ | ΕΤΡΕΝΕΠΑΙΝΟΥ ΜΜΟΟΥ ΧΕ ΝΤΟΟΥ ΑΥΩΕΡΠΣΥΜΑΝΗ ΝΑΝ  
ΜΠΝΟΒ ΜΜΥΣΤΗΡΙΟΝ | ΝΤΕ ΤΜΝΤΕΥΣΕΒΗΣ ΖΙΤΝ ΝΕΥΑΡΗΤΕ ΜΜΙΝ  
ΕΜΜΟΟΥ ΝΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΔΕ ΝΤΟΟΥ · ΑΥΤΑ|ΩΕΟΕΪΩ ΜΜΟЧ ΝΑΝ  
ΜΜΑΡΤΗΡΟΣ ΔΕ ΖΟΥ ΕΩΩΕ ΕΡΟΝ ΕΤΡΕΝΤΑΙΟΟΥ ΜΝ ΝΕΠΡΟΦΗΤΗΣ |  
10 ΑΥΩ ΠΤΑΩΕΟΕΪΩ ΝΝΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΑΥΤΑΧΡΟЧ ΑΥΩ ΑΥΒΕΒΑΙΟΥ  
ΜΜΟЧ ΕΤΒΕ ΠΑΪ ΡΩ | ΑΥΚΛΥΡΟΝΟΜΪ ΜΠΪΡΑΝ ΝΤΜΪΝΕ · ΕΒΟΛ ΖΪΤΝ  
ΤΜΕ ΕΤΕ ΠΑΙ ΠΕ ΠΕΧС ΤСΥΝΕΘΪΑ ΓΑΡ | ΤΕ ΕΤΡΕΝΜΟΥΤΕ · ΕΖΕΝΡΩΜΕ  
ΕΥΝΑΕΩΒΜΒΟΜ ΕСΥΝΖΙСТΑΝ ΖΕΝΖΒΗΥΕ ΕΥΜΟΚῶ ΕΝΕΙΜΕ ΕΡΟΟΥ |  
ΖΙΤΝ ΤΕΥΜΝΤΜΝΤΡΕ · ΧΕ ΜΑΡΤΥΡΟΣ

2. ΤΜΝΤΜΝΤΡΕ ΝΜΜΑΡΤΗΡΟΣ ΠΕ ΠΩΖΤ ΕΒΟΛ | ΜΠΕΥСНОЧ  
ΜΜΪΝΕ ΜΜΟΟΥ ΕΑΥΟΥΑΖΟΥ ΝСΑ ΠΩΖТ ΕΒΟΛ · ΜΠΩΟΡΠ ΝСНОЧ  
ΕΤΟΥΑ<ΑВ> | ΝΑТНОВЕ ΝΤΑΥΠΑΖТῶ ΕΒΟΛ ΖΑΡΟΝ ΤΗΡῆ <Μ>ΠΕΖΪΕΪΒ

Tit.,2 παρχηνεπίσκοπος] *Por*, παρχηνεπίσκο... Μ 3 τεθεωδοκος] *Por*, εεθεωδοκος  
Μ 5 ουζιρηνη ντε] *Por*, ο.....τε Μ | γαμην] *Por*, ζ.... Μ

1,1 ετρενωαχε] *scripsi*, εωαχε Μ *Por* 10 αυταχροч] *scripsi*, ачтаχροч Μ  
*Por* | αυβεβαίου] *scripsi*, ачвеβαіу М *Por* 13 ευναεωβμбom εсυνзистан] *p.corr.* Μ *Por*,  
εунасυνзистан *a.corr.* Μ

2,3 ετουαав] *Por*, ετουα.. Μ | μηεζεїв] *scripsi*, пеzeїв Μ *Por*

*Севир Антиохийский*

**Соборная гомилия XIV  
В честь Девы Марии**

Paris, BnF, Copte 131 (1), fol. 67r–v

*Слово (λόγος) святого патриарха (πατριάρχης) и архиепископа (ἀρχιεπίσκοπος) Антиохийского (Ἀντιόχεια), апы (ἄπλα) Севира (Σευήρος), произнесённое о Той, Которая является Приснодевой (παρθένος), о Святой Богородице (θεοτόκος) Марии (Μαρία), в день Её святой памяти. В мире (εἰρήνη) Божиим. Аминь (ἀμήν).*

Titulus  
Ms 131  
fol. 67r

1. Дóлжно (πρέπω) же (μὲν) и праведно (δίκαιος) нам изречь слово в честь всех святых, прославить их и совершить их празднование гимнами, псалмами (ψαλμός) и песнопениями (ὠδή) духовными (πνευματικός), ибо они с благодарным усердием (εὐγνώμων) были служителями (διακονέω) воли Божией и содействовали Ему в домостроительстве (οἰκονομία) нашего спасения. И прежде всего (μὲν) пророки (προφήτης) имеют право на наши похвалы (ἐπαινέω), ибо они первыми указали (σημαίνω) нам на великое таинство (μυστήριον) благочестия (εὐσεβής) через собственные добродетели (ἀρετή); затем (δέ) апостолы (ἀπόστολος): они проповедали его нам; далее же (δέ) и мученикам (μάρτυρος) мы должны воздать честь вместе с пророками (προφήτης): проповедь апостолов (ἀπόστολος) они утвердили и упрочили (βεβαιόω). Посему они и унаследовали (κληρονομέω) такое наименование от Самой Истины, то есть Христа (Χριστός). Ибо (γάρ) существует обычай (συνήθεια) называть мучениками (μάρτυρος) тех мужей, кто может засвидетельствовать (συνίστημι) истину страдая, и мы познаём их через их свидетельство.

2. Свидетельство мучеников (μάρτυρος) есть излияние их собственной крови: в этом они последовали излиянию первой святой и непорочной Крови, пролитой за всех нас, — Агнца Божия, вземлющего грех мира (κόσμος) и засвидетельствовавшего

ΜΠΝΟΥΤΕ ΠΕΝΤΑΧΒΙ ΜΠΝΟΒΕ | ΜΠΚΟΣΜΟΣ ΠΕΝΤΑΧΕΡΜΝΤΡΕ ΖΑΡΟΧ  
5 ΜΜΙΝ ΜΜΟΧ ΝΟΥΟΝ ΝΙΜ ΚΑΙ | ΓΑΡ ΝΕΧΕΡΧΡΙΑ ΔΝ ΝΚΕΜΝΤΜΝΤΡΕ  
ΝΣΙ ΠΕΝΤΑΧΕΡΜΝΤΡΕ ΖΙ ΠΟΝΤΟΣ ΠΙΛΑΤΟΣ | <ε>ΑΧΩΜΟΛΟΓΕΪ  
ΝΘΟΜΟΛΟΓΕΪΑ ΕΤΝΑΝΟΥΣ ΚΑΤΑ ΠΩΑΧΕ ΜΠΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΑΥΩ  
ΠΕΤΕΩ|ΩΕ ΠΕ ΠΑΙ ΕΜΑΤΕ ΝΑΩ ΓΑΡ ΝΖΕ ΕΡΕ ΠΕΤΕ ΝΤΟΧ ΠΕ ΤΜΕ  
ΝΑΡΧΡΙΑ ΝΚΕΜΝΤΜΝΤΡΕ | ΕΣΟ ΝΖΟΤ ΝΖΟΥΟ ΑΛΛΑ ΤΕΓΝΩΜΗ ΜΝ  
10 ΤΕΠΡΟΖΑΙΡΕCΙC ΝΝΕЧ2М2ΔΑΛ ΜΜΙΝ ΕΜΜΟΧ | ΩΑΧΩΠΟΥ ΕΡΟΧ  
ΑΧΧΑΡΙΖΕ ΝΑΥ ΖΩΟΥ ΜΠΤΑΙΟ ΝΤΜΙΝΕ ΕΤΡΕΥΜΟΥΤΕ ΕΡΟΟΥ ΧΕ |  
ΜΑΡΤΗΡΟΣ.

3. ΤΠΑΡΘΕΝΟΣ ΔΕ ΕΤΟΥΑΔΒ ΕΤΟ ΜΠΑΡΘΕΝΟΣ ΝΟΥΟΕΪΩ ΝΙΜ ΖΝ ΖΩΒ  
ΝΙΜ | ΤΡΕЧΠΕΠΝΟΥΤΕ ΑΛΗΘΩC ΖΝ ΟΥΜΕ ΜΑΡΙΑ ΜΑΡΕΝCΜΟΥ ΕΡΟC  
ΑΥΩ ΝΤΝΤΕΟΟΥ | ΝΑC ΟΥΠΡΟΦΗΤΗC ΓΑΡ ΤΕ ΑΥΩ ΟΥΑΠΟΣΤΟΛΟC  
ΤΕ ΑΥΩ ΟΥΜΑΡΤΗΡΟC ΤΕ ΟΥΠΡ<ο>|ΦΗΤΗC ΤΕ ΚΑΤΑ ΠΩΑΧΕ  
5 ΝΗCΑΪΔC ΝΤΑΧΤΑΥΟΧ ΕΤΒΗΗΤC ΧΕ ΑЧТ ПЕЧΟΥΟΪ ΕΤΕΠΡ<ο>|ΦΗΤΙC  
ΔCΩ ΔCΧΠΟ ΝΟΥΩΗΡΕ ΑΥΩ ΠΕΧΕ ΠΧΟΕΪC ΝΑΙ ΧΕ ΜΟΥΤΕ ΕΠΕЧРАН  
ΧΕ ΩΩΛ | ΖΝ ΟΥΒΕΠΗ ΑΥΩ ЧИ ΤΑΧΗ ΧΕ ΜΠΑΤΕ ΠΩΗΡΕ ΩΗМ CΟΥΝ  
ΜΟΥΤΕ ΕΠΕЧΕΪΩТ ΜΝ ΤΕ<ч>|МА<а>Υ ЧНАΧИ ΝΤΒΟМ ΝТАМАСΚΟC  
ΑΥΩ ΝΩΩΛ ΝТСΑМАРΙΑ ΜΠΕΜΤΟ ΕΒΟΛ ΜΠΕР|РЮ ΝΝΑC<с>ΥΡΙΟC.

4. ΝΙΜ ΤΕΝΤΑΥΜΟΥΤΕ ΕΡΟC ΖΝ ΤΕΓΡΑΦΗ ΕΤΟΥΑΔΒ ΧΕ ΤΕΠΡΟΦΗ|ΤΙC  
ΕΔCΧΠΟ ΝΟΥΩΗΡΕ <ε>ΑΥΤΡΙΝЧ ΝΤΖΕ ΧΕ ΩΩΛ ΖΝ ΟΥΒΕΠΗ ΑΥΩ  
ЧИ ΤΑΧΗ | ΑΥΩ ΝΤΕΥΝΟΥ ΝΤΑΥΧΠΟΧ ΖΔΘΗ ΜΠΕΤΕЧCΟΥΝ ПЕЧΕΪΩТ  
Н ТΕЧМААУ Е|<а>ЧΩΩΛ ΝΜΠΟΛΥΜΟC ΑΥΩ ΑЧКАТАРГЕΪ ΝΝΕЗВНУЕ  
5 ΜΠΔΙΑΒΟΛΟC ΕΪΜΗΤΕΙ ΤΕ|ΘΕΟΔΟΚΟC ΕΤΟΥΑΔΒ ΜΑΡΙΑ ΤΝΤΑCΧΠΕ  
ΠΝΟΥΤΕ ΑΥΩ ΔCΜΪCЕ ΝΜΜΑΝΟΥΗΛ ΠΑΙ | ΖΝ ΤΑΡΧΗ ΜΠΕЧХΠΟ ΚΑΤΑ

2,5 ΜΜΟΧ] *p. corr.* *M Por*, ΜΜΟΧ ΖΙ ΠΟΝΤΟΣ ΠΙΛΑΤΟC *a. corr.* *M* 6 εΑΧΩΜΟΛΟΓΕΪ] *scripsi*, ΑΧΩΜΟΛΟΓΕΪ *M Por*

3,4 ΟΥΠΡΟΦΗΤΗC] *ab hoc loco textus in M et C legitur* 5 ΝΤΑΧΤΑΥΟΧ] *p. corr.* *M Por*, ΝΤΑΤΑΥΟΧ *a. corr.* *M* | ΕΤΕΠΡΟΦΗΤΙC] *M Por*, ΕΤΕΠΡΟΦΗΤΙΑ *C* 6 ΠΧΟΕΪC] *C*, ΠCС *M Por* 7 ЧИ] *C*, ΒΙ *M Por* 8 ΤΕЧМААУ] *C*, ТЕ.МАУ *M*, ТЕЧМАУ *Por* ΝТАМАСΚΟC] *M Por*, ΝΔΑΜΑΣΚΟC *C* ΝΩΩΛ] *M Por*, ΝΕЧΩΩΛ *C* 9 ΜΠΕΜΤΟ ΕΒΟΛ] *M Por, om. C* | ΝΝΑCСΥΡΙΟC] *C Por*, ΝΝΑC. ΥΡΙΟC *M*

4,3 ΤΕΝΤΑΥΜΟΥΤΕ] *M Por*, ΝΤΑΥΜΟΥΤΕ *C* 2 εΑΥΤΡΙΝΟΥ] *scripsi*, ΑΥΤΡΙΝΟΥ *M Por* | ЧИ] *scripsi*, ΒΙ *M Por* 4 εΑЧΩΩΛ] *C Por*, ε.чωωλ *M* 5 ΕΪΜΗΤΕΙ] *M Por*, ΕΙΕΜΗΤΙ *C*

о Себе Самом пред Понтием (Πόντιος) Пилатом (Πιλάτος). Впрочем (καὶ γάρ), не нуждается (χρεία) ни в каком ином свидетельстве Тот, «Кто засвидетельствовал пред Понтием (Πόντιος) Пилатом (Πιλάτος), исповедав (ὁμολογέω) доброе исповедание (ὁμολογία)»<sup>a</sup>, согласно (κατά) слову апостола (ἀπόστολος), и это самое необходимое. Ибо (γάρ) как Тот, Кто Сам есть Истина, может нуждаться (χρεία) в ином, более достоверном свидетельстве? Но (ἀλλά) произволение (γνώμη) и свободный выбор (προαίρεσις) Своих слуг Он принял и даровал (χαρίζομαι) им самим такую честь — именовать мучениками (μάρτυρος).

3. Святую же (δέ) Деву (παρθένος), пребывающую Девой (παρθένος) всегда и во всё, истинно (ἀληθῶς) Богоматерь и воистину Марию (Μαρία), воспоём и прославим, ибо (γάρ) Она — пророк (προφήτης), Она — апостол (ἀπόστολος) и Она — мученица (μάρτυρος). Она — пророк (προφήτης), согласно (κατά) слову Исаии (Ἰσαΐας), изрекшего о Ней: «Приступил он к пророчице (προφήτις); и она зачала и родила сына. И сказал Господь мне: нареки ему имя: *“Скоро грабь, быстро (ταχύ) добывай”*, ибо прежде нежели дитя будет уметь звать отца и мать, он возьмёт силу Дамаска (Δαμασκός) и добычу Самарии (Σαμάρεια) пред лицом царя Ассирийского (Ἀσσύριος)»<sup>b</sup>.

4. Кто же Та, Которая именуется в Священном Писании (γραφή) пророчицей (προφήτις), родившей Сына, Которому дано имя такое: «Скоро грабь, быстро (ταχύ) добывай», — Того, Кто в самый час рождения, прежде нежели узнать отца или (ἢ) мать, рассеял брани (πόλεμος) и упразднил (καταργέω) дела дьявола (διάβολος)? Кто Она, как не (εἰ μὴ τι) Святая Богородица (θεοτόκος) Мария (Μαρία), родившая Бога и породившая Эммануила (Ἐμμανουήλ), Того, Кто в самом начале (ἀρχή) Своего рождения по (κατά)

a 1 Тим. 6, 13    b Ис. 8, 3–4

ϸΑΡΞ̄ ΔΑΚΑΤΑΡΓΕΪ ΝΤΜΝΤΔΥΡΑΝΝΟΣ ΜΠΔΙΑΒΟΛΟΣ | ΖΜ ΠΤΡΕΨΪ  
ΝΤΟΟΤΨ̄ ΝΤΒΟΜ ΝΤΑΜΑΣΚΟΣ Μ̄Ν ΝΨΩΛ ΝΤΣΑΜΑΡΙΑ.

5. ΝΑΪ ΔΕ ΚΑΤΑ ΟΥΣ|ΜΟΤ ΕΥΣΥΜΑΝΗ ΝΤΜ̄ΝΤΡΕΨΩΜΨΕ ΕΪΔΩΛΟΝ  
ΤΑΜΑΣΚΟΣ ΓΑΡ ΨΑΥΖΕΡΜΕΝΕΥΕ | <Μ>ΜΟΣ ΧΕ ΤΠΟΛΙΣ ΝΝΕCΝΩΨ  
ΤCΑΜΑΡΙΑ ΔΕ ΖΩΨC ΤΕΝΤΑΥΤΑΜΙΕ ΝΒΑΖCΕ Ν̄ΝΟΥΒ Ν̄ΖΗΤC  
<Ε>ΑΥ†Ρ̄ΙΝΟΥ ΕΠΡΑΝ ΕΤΤΟΟΜΕ <Ε>ΠΝΟΥΤΕ ΜΑΥΑΑΨ ΜΝ  
5 ΠΕΨΩΜΨΕ ΕΤΟ Ν̄ΖΩΒ CΝΑΥ ΕΤΕ ΠΤΑΜΙΟ ΠΕ ΝΝΑΓΑΛΜΑ Μ̄Ν  
ΤΒΙΝΟΥΨΤ̄Ν | ΖΜ ΠΤΡΕΨΜΟΥΤΕ ΜΜΟΥΝΓ̄ ΝΒΙΧ ΧΕ ΝΟΥΤΕ  
ΝCΕΠΡΟCΚΥΝΙ ΝΑΥ ΑΥΨ ΝCΕΤΑΛΕΙΘΥCΙΑ ΝΑΥ <ΕΖΡΑΙ> ΖΙΤΝ  
ΖΕΝCΝΩΨ ΤΕΪΠΛΑΝΗ ΒΕ ΟΥΝ ΝΤΕ ΝΙΤΟΛΟΝ ΑΨΪ | ΝΝΕCΨΩΛ  
ΝΤΕΨΝΟΥ ΝΤΑΥΧΠΟ Ν̄ΜΜΑΝΟΥΗΛ ΑΨΨΚ ΨΑΡΟΨ Ν̄ΜΜΑΓΟΣ | ΕΤΕΪ  
10 ΕΨΒΟΟΛΕ ΝΕΝΤΟΕΪC ΝΤΜΝΤΨΗΡΕ ΨΗΜ Μ̄Ν̄ΝCΨC ΔΕ ΝΤΕΡΕΨΕΪ ΕΖΡΑΪ  
ΕΚΗΜΕ | ΜΠΕCΜΟΤ ΝΤΑΨΠΡΟΦΗΤΕΥΕ ΝΒΙ ΗCΑΪΔC ΠΕΠΡΟΦΗΤΗC  
ΑΥΨ | ΑΨΕΝΕΡΓΕΪ ΜΠΕΜΤΟ ΕΒΟΛ ΜΠΕΡΡΟ ΝΝΑCΨΥΡΙΟC ΑΨΒΪ  
ΝΤΕΨΠΑΝ|ΖΟΠΛΙΑ ΕΤΕΨΚΨ Ν̄ΖΗΤΨ ΕΡΟC ΑΥΨ ΑΨΨΑΡ Ν̄ΝΕΨΨΩΛ |  
15 ΚΑΤΑ ΘΕ ΕΤCΗ<2> ΕΡΕΠΕΠΡΟΦΗΤΗC ΜΟΥΤΕ ΕΠΔΙΑΒΟΛΟC |  
ΧΕ ΠΕΡΡΟ ΝΝΑCΨΥΡΙΟC ΟΥ ΜΟΝΟΝ ΧΕ ΠΑΪ ΑΛΛΑ ΖΝ || ΖΑΖ ΜΜΑ  
ΖΕΝ<Κ>ΕΠΡΟΦΗΤΗC ΕΨΜΟΥΤΕ ΕΡΟΨ ΜΠ̄ΡΑΝ. |

67v

6. ΟΥΨΗΡΕ ΨΗΜ Ν†ΜΙΝΕ ΠΕΝΤΑΤΕΠΡΟΦΗΤΙC ΧΠΟΨ ΝΑΝ ΠΑΪ Ε†  
ΕΨΟ | ΝΚΟΥΪ ΑΥΨ ΝΤΕΨΝΟΥ ΝΤΑΥΧΠΟΨ ΝCΟΟΥΤ̄Ν ΝΤΑΨΨΩΛ  
ΝΤ̄Μ̄ΝΤΔΥ|ΡΑΝΝΟC Μ̄Π<ΔΙΑ>ΒΟΛΟC ΑΥΨ ΜΠΕΡΡΨΨΗΡΕ ΠΕΧΑΨ  
Ν̄ΒΙ ΗCΑΪΔC ΠΕΠΡΟ|ΦΗΤΗ<C> ΠΨΗΡΕ ΓΑΡ ΨΗΜ ΟΥΝΟΥΤΕ ΠΕ  
5 ΕΨΒΜΒΟΜ ΕΜΑΤΕ ΠΑΓΓΕΛΟC ΠΕ Μ̄ΠΠΝΟC ΝΨΟΧΝΕ ΚΑΙ ΓΑΡ ΝΤΟΨ  
ΠΕΝΤΑΨΤCΑΒΟΝ ΕΠΕΟΟΥ Μ̄ΠΕΨΕΪΨΤ ΑΨ†ΤΡΕΝΙΟΡ̄ΨΨ ΖΡΑΪ Ν̄ΖΗΤΨ

4,7 ΚΑΤΑ ϸΑΡΞ̄] *M Por*, *om.* C | ΔΑΚΑΤΑΡΓΕΪ] *M Por*, ΔΑΚΑΤΑΡΚΕΙ C | ΠΤΡΕΨΪ] *scripsi*, ΠΤΡΕΨΒΪ *M Por*

5,2 ΜΜΟC] *Por*, .ΜΟC Μ, ... C C | ΝΝΕCΝΩΨ] *M Por*, .ΕCΝΩΨ C 3 ΔΕ] *s.lin.* *M Po* | ΤΕΝΤΑΥΤΑΜΙΕ] *scripsi*, ΧΕΝΤΑΥΤΑΜΙΕ *M Por* 4 ΕΑΥ†Ρ̄ΙΝΨ] *scripsi*, ΑΥ†Ρ̄ΙΝΨ *M C Por* | ΕΠΝΟΥΤΕ] C, ΠΝΟΥΤΕ *M Por* 5 Ν̄ΖΩΒ] *M Por*, Ν̄ΖΗΤ C | ΠΕ] *M Por*, *om.* C 7 ΝCΕΠΡΟCΚΥΝΙ] *M Por*, ΝCΕΠΡΟCΚΥΝΕΙ C | ΕΖΡΑΙ] C, *om.* *M Por* 8 ΖΕΝCΝΩΨ] *M Por*, ΖΕΝCΝΟΨ C | ΝΙΤΟΛΟΝ] *M Por*, ΝΙΔΩΛΟΝ C | ΑΨΪ] C, ΑΨΒΪ *M Por* 9 ΑΨΨΚ] *M Por*, ΕΑΨΨΚ C | ΕΤΕΪ] *M Por*, ΑΨΕΙ ΔΕ C 10 ΝΕΝΤΟΕΪC] *M Por*, Ν̄ΖΕΝΤΟΕΙC C 11 ΜΠΕCΜΟΤ] *M Por*, ΖΜ ΠΕCΜΟΤ C 12 ΜΠΕΜΤΟ] *M Por*, ΜΠ̄ΜΤΟ C | ΕΒΟΛ] *ab hoc loco in M tantum* 14 ΕΤCΗ2] *scripsi*, ΕΤCΗ *M Por* 15 ΜΜΑ *Por*, ΜΜΑ ΨΑΚ Μ 16 ΖΕΝΚΕΠΡΟΦΗΤΗC] *Por*, ΖΕΝΠΡΟΦΗΤΗC Μ

6,3 Μ̄ΠΔΙΑΒΟΛΟC] *Por*, Μ̄Π...ΒΟΛΟC Μ 4 ΠΕΠΡΟΦΗΤΗC] *Por*, ΠΕΠΡΟΦΗΤΗ. Μ

плоти (σάρξ) упразднил (καταργέω) тиранию (τύραννος) дьявола (διάβολος), унося силу Дамаска (Δαμασκός) и добычу Самарии (Σαμάρεια)?

5. Сии же (δέ) последние через (κατά) образ знаменуют (σημαίνω) идолослужение (εἰδωλον), ибо (γάρ) Дамаск (Δαμασκός) обычно истолковывается (ἐρμηνεύω) как «город (πόλις) кровей», тогда как (δέ) в самой Самарии (Σαμάρεια) были устроены золотые тельцы, которым дали имя, подобающее единому Богу. И культ их состоял в двух вещах: в создании изваяний (ἄγαλμα) и в возлияниях, тогда как они называли рукотворных богами, преклонялись (προσκυνέω) перед ними и приносили им кровавые жертвы (θυσία). Итак (οὖν), эту идольскую (εἰδωλον) прелесть (πλάνη) Он расхитил в тот самый час, когда родился Эммануил (Ἐμμανουήλ): Он привлёк к Себе волхвов (μάγος), будучи ещё (ἔτι) повит младенческими пеленами. Затем же (δέ), когда Он сошёл в Египет, как предвозвестил (προφητεύω) пророк (προφήτης) Исаия (Ἰσαΐας)<sup>а</sup>, Он действовал (ἐνεργέω) «пред лицом царя Ассирийского (Ἀσσύριος)»: Он отнял у него вооружение (πανοπλία), на которое тот уповал, и рассеял его добычу, как (κατά) написано. Пророк (προφήτης) называет дьявола (διάβολος) «царём Ассирийским (Ἀσσύριος)»; и не только (οὐ μόνον) он, но (ἀλλά) и во || многих местах другие пророки (προφήτης) именуют его этим именем.

67v

6. Таков Младенец, Которого пророчица (προφῆτις) родила нам: Он, будучи ещё (ἔτι) малым, и в самый час Своего рождения уже расхитил тиранию (τύραννος) дьявола (διάβολος). «*И не дивись*<sup>б</sup>, — изрёк Исаия (Ἰσαΐας) пророк (προφήτης), — *ибо (γάρ) Младенец есть Бог всемогущий, ангел (ἄγγελος) Великого Совета*<sup>с</sup>». Ибо (καὶ γάρ) Он — Тот, Кто научил нас славе Отца Своего

а Ср. Ис. 10, 12    б Ис. 8, 4    с Ис. 9, 6

НТОЧ ПЕ ΠΛΟΓΟΣ ΕΤΟΝ̄ ΔΥΩ Π̄ΙΝΕ ΜΠΕЧТАΧΡΟ | ΔΥΩ ΠΩΗΡΕ ΨΗΜ  
ΟΥΡΕЧХІΨΟΧΝΕ ΠΕ ΝΨΗΡΕ ΝТОЧ ΜΝ ΠΕЧΕΪΩΤ ΠΕ ΠΔΙΜΙΟΥΡΓΟΣ  
ΝΕΝΚΑ ΝΙΜ ΝΕΤΝΝΑΥ ΕΡΟΟΥ ΜΝ ΝΕΤΝΝΑΥ ΕΡΟΟΥ ΔΝ ΕΔЧСΩТМ |  
10 ΕΒΟΛ ΖΪТМ ΠΕЧΕΪΩТ ΖΩС РΕЧХІΨΟΧΝΕ ΕΨΗΨ ΓАР Ν̄ММАЧ ΖМ  
ΠΤΑΪΟ Ν̄|ТМ̄Н̄ТНОУТЕ ΖН ΟΥΜΝΤΟΥΔ ΝΑТΠΩР̄Х ΧΕ ΜΑΡΕΝΤΑΜΙΟ  
ΝΟΥΡΩΜΕ ΚΑΤΑ | ΤΕΝΖΙΚΩΝ ΔΥΩ ΚΑΤΑ ΠΕΝΕΙΝΕ ΖΟΜΑΙΟΣ ΠΩΗΡΕ  
ТΩЧ ТЕ ΤΕΖΟΥСІА ТΗРС | ΝТОЧ ПЕ ТΒΟМ ΜΠΕΪΩТ ΝΑТНАΥ ΕΡΟЧ  
15 ΠΕΧС ГАР ΟΥΒΟМ ΝΤΕ ΠНОУТЕ ΠΕ ΕΔЧ|СΩТМ ΕΒΟΛ ΖΪТМ ΠΕЧΕΪΩТ  
ΚΑΤΑ ΠΕΤΠΡΕΠΙ ΝΑЧ ΧΕ ΠΕΚӨРОНОС ΠНОУТЕ ΨΟΟП | ΨΔ ΕΝΕΖ  
ΕΝΕΖ ΟΥΒΕΡΨΒ ΝСООУТН ΠΕ ПΒΕРΨВ ΝТЕКМНТЕРО ΔΥΩ ΧΕ ΝТОЧ |  
ΠΕ ΠΑΡΧΩΝ ΝΪРΗНН ΕΠ̄ΙΔН ΝТОЧ ΠΕТΖΩТН ΝΝΕТΖН Μ̄ПНУЕ Μ̄Н  
ΝΕТІΖІХМ ПКАЗ ΕΑЧАΔΥ ΝΪРΗНН ΖΙТМ ΠΕЧСНОЧ М̄МІН ΕММОЧ  
20 <М̄>ΠΕЧС Р̄ОС ΕΤΟΥΔΑΒ ΚΑΤΑ ΘΕ ΝΤΑ ΠΖІЕРОС ΝΑΠΟСТОЛОС ΧΟОС  
ΔΥΩ ΧΕ П<ΨΗΡΕ> ΨΗМ ΝТОЧ | ΠΕ ΠΕΪΩТ ΝΝΑΪΩΝ ΕТНАΨΩΠЕ  
ΝТОЧ ПЕ ΠΑΡΧΗГОС М̄ПΩНЗ <ΕЧ>ХΩ ΝΔΝ ΜΠΕ|ΒРΩС ΝΤΑΝΑΣΤΑΣІС  
ΜН ΝΖЕЛПІС ΝΨΔΕΝΕЗ ΕΤΕ ΜΝΤΟΥΧΩК <ΕΤΕ> Т̄ЕМНТЕРО |  
ΝΕМПНУЕ ТЕ ΕΤΕЧТАΨЕΘΕΪΨ ΜМОС ΝΔΝ ΜМННΕ.

7. ΕΤΒΕ ΠΑΪ ΡΩ ΜΠΑΤΕСХΠΟ ΜΠΪΨΗΡΕ ΜΪМІΝΕ ΝΒΙ ТΠΑΡΘΕНОС  
ΕΤΟΥΔΑΒ ΝТОЧ ПЕ ПХОЕІС ΝΝΕПРОФΗТΗΣ ТΗ|ΡΟΥ <ΔΥΩ  
ΠΕСХОЕІС> ΖΙ ΟΥСОП ΝТЕΥНОУ ΖΩС ΔСПРОФΗТЕУЕ ΜМНСА  
5 ПАСПАСМОС ΝΕΛІΖА|ВНТ ЕСХΩ ΜМОС ΧΕ ΕΙС ΖΗНТЕ СЕНАТМАΙΟΪ  
ΝΒΙ ΓΕΝЕΔ ΝΙМ ΧΕ ΔЧЕІРЕ ΝΔΪ ΝΖΕΝМНТНОС ΝΒΙ ΠΕΤӨΟΥΝΒОМ  
ММОЧ ΔΥΩ ΠΕЧРАН ΟΥΔΑΒ ΠΕЧНА ΧΙΝΕ | ΟΥΧΩМ ΨΔ ΟΥΧΩМ ΕΧН  
ΝΕТРЗОТЕ ΖΗТЧ.

8. ΠΕΤΕΨΩΕ ΟΝ ΠΕ ΕΤΡΕΝΜΟΥΤΕ ΕТ|ΠΑΡΘΕНОС ΕΤΟΥΔΑΒ ΚΑΤΑ  
ΠΔΙΚΑΙΟΝ ΧΕ ΔΠΟСТОЛОС ΜΑΛΛΟΝ ΔΕ ΕΤΡΕΝКАΔС | ΖΙ ТΠЕ  
ΝΝΑΠΟСТОЛОС ТΗΡΟΥ ΝΨΟР̄П ΜΕΝ ГАР ΔΥΟПС ΜН ΝΑΠΟСТОЛОС

6,18 ΖΙТМ ΠΕЧСНОЧ] *Por*, ΖΙТМ ΠΕЧСНОЧ *M* 19 Μ̄ΠΕЧС Р̄ОС] *scripsi*, .ΠΕЧС Р̄ОС *M*,  
ΖΠΕЧС Р̄ОС *Por* 20 ΔΥΩ ΧΕ] *scripsi*, ΧΕ ΔΥΩ *M Por* | ΠΩΗΡΕ] *Por*, Π... *M* 21 ΠΑΡΧΗГОС]  
*scripsi*, ΠΔΙΛΗГОС *M Por* | ΕЧХΩ] *scripsi*, ..ХΩ *M*, ΕЧΪΟΥΨ *Por* 22 ΕΤΕ ΤΕМНТЕРО] *scripsi*,  
... ΤΕМНТЕРО *M*, ТМНТЕРО *Por* 23 ТЕ] *scripsi*, ΔΕ *M Por*

7,2/3 ΔΥΩ ΠΕСХОЕІС] *add. e syr., om. M Por* 3 ΝТЕΥНОУ] *M*, ΝТЕΥНОТ *Por*

8,3 ГАР] *s.lin. M Por*

и дал нам узреть её в Нём; Он — Живое Слово (λόγος) и образ твердыни Его. Младенец есть *Советник дивный*<sup>a</sup>: Он вместе с Отцом Своим — Творец (δημιουργός) всего, видимого и невидимого. Он слышал от Отца Своего как (ὡς) Советник, ибо (γάρ) равен Ему по чести Божества в нераздельном единстве: *«Сотворим человека по (κατά) образу (εἰκόν) Нашему и по (κατά) подобию Нашему»*<sup>b</sup>; и также (ὁμοίως): *«Сын имеет всю власть (ἐξουσία)»*<sup>c</sup>; Он — сила Отца невидимого. Ибо (γάρ) Христос (Χριστός) — сила Божия; Он слышал от Отца Своего, согласно (κατά) тому, что подобает (πρέπω) Ему: *«Престол (θρόνος) Твой, Боже, во век века; жезл правоты — жезл царства Твоего»*<sup>d</sup>. И: *«Он — Князь (ἄρχων) мира (εἰρήνη)»*<sup>e</sup>, ибо (ἐπειδή) *«Он — Тот, Кто примирил небесное с земным, сотворив мир (εἰρήνη) Собственной Кровью Креста (σταυρός) Своего святого»*<sup>f</sup>, как (κατά) сказал священный (ἱερός) апостол (ἀπόστολος). И: *«Младенец — также Отец будущих веков (αἰών)»*<sup>g</sup>: Он есть Первопричина (ἀρχηγός) жизни, насаждающая в нас семья воскресения (ἀνάστασις) и упования (ἐλπίς) веков, которым нет конца, то есть Царства Небесного, которое Он проповедовал нам непрестанно.

7. Именно поэтому, прежде чем дать рождение такому Младенцу, Господу всех пророков (προφήτης) и Её Господу также, Святая Дева (παρθένος) уже сама пророчествовала (προφητεύω) после приветствия (ἀσπασμός) Елисаветы (Ἐλισάβετ), говоря: *«Вот, отныне ублажат Меня все народы (γενεά), ибо сотворил Мне величие Сильный, и свято имя Его; и милость Его из рода в род на боящихся Его»*<sup>h</sup>.

8. Подобает и нам по (κατά) справедливости (δίκαιος) именовать Святую Деву (παρθένος) Апостолом (ἀπόστολος) и (δέ), более того (μᾶλλον), поставлять Её во главе всех апостолов (ἀπόστολος). Ибо (μὲν γάρ) прежде всего Она Сама была избрана вместе

a Ис. 9, 6    b Быт. 1, 26    c Мк. 2, 10    d Пс. 44, 7    e Ис. 9, 6    f Ср. Еф. 1, 10; Кол. 1, 20  
g Ис. 9, 6    h Лк. 1, 48–50

2ΩΩC NΘE ETCH2 | 2N NEΠPAXIC XE NEYCOOY2 EZOYN  
5 EYΠPOCΓAPTHPI EΠEΩAHH MN MAPIA T|MAAY N̄IC MNHCΩC ΔE  
EΩXE Π̄IZΩB AΦEPMMAXHTHC NAPONCTOΛOC ETE ΠΩA|XE  
ΠENTAYCΩTM EPOT ZITM ΠXOEIC XE BOK NTETHTCBW  
NENZEONOC THPOY | AΩ OYN NXΩPA H AΩ NZEONOC  
ΠETĒMΠEC†CBW NA4 N6I TΠAPΘENOC ETOYAAB | EACENTOY EZOYN  
10 EΠCOOYN MΠNOYTE ZITN T6INXIOYΩ ETO N̄ΩPHPE 2M ΠIC|MOT  
ETMH2 MMHCTHPION EACEPECMOT NOYCAΠIΓ̄Z ECΩΩ EBOL  
2N | MA NIM 2N ZEHCMIH NATKATOOTOY EBOL ZITM ΠTAWEOEIOY  
MΠEYAYΓEΛION | ETOY<A>AB XE ΠΩAXE AΦEPCAPEZ AΦOYΩ2  
NMMAN AYΩ ANNAY EΠECE|OY NΘE MΠEOOY NOYΩHPH NOYΩT  
15 EBOL ZITM ΠECEIΩT E4XHK EBOL NXAPIC ZI ME NTOC ΓAP AHHΩC  
TE TNOYNE AYΩ TCYNTTE NNEY|AΓTEΛION.

9. MN AAAY ΔE ON NAXNAAY EMOYTE EPOT XE MAPTYPOC |  
NΩOPH MEN NTEPECTΩOYN ZA OYΠOΨIA NIΩCHΦ 2N  
OYMNHTXΩ|ΩPE NECHMEEYE GAP ETESCINXIOYΩ XE NTACΩΩPE  
EBOL | 2N OYΠOPHIA ZAΘH MΠATEΠAΓTEΛOC OYΩN2 NA4 EBOL  
5 N̄CTCA|BO4 EPMYCTHPION MΠEXΠO MNHCΩC ACPOT EZPAI  
EKHME ETBE TMANIA NZYPAΔHC EACΠOT ECPΩΩNE EBOL |  
2N TESPOLIC MMINE M̄MOC NAZAPEΘ ETBE ΘOTE NAPHH|AOC  
AYΩ 2N NEZOY THPOY MΠECΩN2 NEPEH|OYDAI NPE4ZOTEB  
EΠ̄IBOYXEYE EPOT EYXIO|XNE EMOYOT M̄MOC ETBE ΠEΦO-

IFAO, Copte 172sup + 212Asup

10 || <NO>C ETOY 2ΩΩC ΔE ETPECXOOC MN ΠAYOC XE †MOY MMHNE. |

174sup r

10. <N>AΩ GAP NZE NOYΔIKAION AN PE · ETPEHTEOOY · AYΩ  
NTNEPAINOY | NTPAPΘENOC EΠEZOYO · TAĪ 2ΩΩC ON · EPENEΠ̄NA  
NENΔIKAIOS · †TEOY NAC · | MN NEΠPOΦHTHC MN MΠATPIAPHC ·

8,5 ΔE] *scripsi*, ON *s.lin.* M *Por* 6 Π̄IZΩB] M, ACPEN Π̄IZΩB *coni.* *Por* 7 ΠXOEIC] *scripsi*, Π̄C M *Por* 8 OYN] *p.corr.* M *Por*, ON *a.corr.* M 10 T6INXIOYΩ] M, T6INXIOYΩ *Por*  
13 ETOYAAAB] *scripsi*, ETOYAB M *Por* 16 TCYNTTE] M, TCNTTE *Por*

9,7 ETBE] *p.corr.* M *Por*, ET *a.corr.* M 10 ΠEΦOHC] *scripsi*, ΠEΦO...C M

10,1 NAΩ] *scripsi*, .AΩ M, AΩ *You* 2 EΠEZOYO] M, ΠEZOYO *You*

с апостолами (ἀπόστολος), как написано в Деяниях (πρᾶξις): «Все они были собраны вместе, пребывая постоянно (προσκαρτερέω) в молитве с Марией (Μαρία), Матерью Иисуса (Ἰησοῦς)»<sup>а</sup>. И (δέ) затем, если сие повеление сделало учеников (μαθητής) апостолами (ἀπόστολος), то есть слово, услышанное ими от Господа: «Идите, научите все народы (ἔθνος)»<sup>б</sup>, то какие тогда (οὖν) страны (χώρα) или (ἢ) какие народы (ἔθνος) не научила Святая Дева (παρθένος), приведя их к познанию Бога Своим чудесным зачатием? В образе, исполненном таинств (μυστήριον), она стала образом трубы (σάλπιγξ), возвещающая всюду непрестанно звучащими гласами через проповедь святого Евангелия (εὐαγγέλιον): «Слово стало плотью (σάρξ) и обитало с нами, и мы видели славу Его, славу как Единородного от Отца Его, полного благодати (χάρις) и истины»<sup>в</sup>. Ибо (γάρ) воистину (ἀληθῶς) Она — корень и основание Евангелий (εὐαγγέλιον).

9. И (δέ) никто не усомнится также назвать Её Мученицей (μάρτυρος). И (μέν) прежде всего, Она мужественно перенесла подозрение (ὑποψία) Иосифа (Ἰωσήφ), ибо (γάρ) он полагал о Её зачатии, что оно произошло от прелюбодеяния (πορνεία), пока ангел (ἄγγελος) не явился ему и не открыл таинство (μυστήριον) рождения<sup>д</sup>. Затем Она бежала в Египет из-за безумия (μανία) Ирода (Ἡρώδης)<sup>е</sup>. Возвратившись, Она избегала и собственного города (πόλις) Назарета (Ναζαρέτ) из страха перед Архелаем (Ἀρχέλαος)<sup>ф</sup>; кроме того, во все дни жизни Её убийцы-иудеи (Ἰουδαῖος) строили козни (ἐπιβουλεύω) против Неё и замыслили умертвить Её из-за зависти (φθόνος)

IFAO, Copte 172sup + 212Asup

И великой, как если бы (ὥστε) Она говорила вместе с Павлом (Παῦλος): «Я умираю ежедневно»<sup>г</sup>.

10. Ибо (γάρ) как бы мы могли не прославлять и не восхвалять (ἐλαίνεω) справедливо (δίκαιος) превыше всех Деву (παρθένος)? Её Саму и духи (πνεῦμα) праведных (δίκαιος) прославляют вместе с пророками (προφήτης) и патриархами (патриάρχης),

а Деян. 1, 14    б Мф. 29, 19    в Ин. 1, 14    д Ср. Мф. 1, 19–21    е Ср. Мф. 2, 13  
ф Ср. Мф. 2, 21–23    г 1 Кор. 15, 31

ΧΕ ΝΤΟΣ ΔΣΧΩΚ ΝΑΥ ΕΒΟΛ · ΝΕΝΖΕΛΠΙΣ ΕΤΟΥΒΩΨΤ ΕΒΟΛ  
5 ΖΗΤΟΥ · ΖΑΘΗ ΝΟΥΝΟΒ ΝΟΥΟΕΪΩ · ΕΤΕ ΠΕСМОУ ΠΕ ΜΠΕСПΕΡ|ΜΑ  
ΝΑΒΡΑΖΑΜ · ΠΕΝΤΑΧΠΩΨΤ ΕΒΟΛ ΕΧΝ ΝΖΘΕΝΟС ТΗΡΟΥ · ΕΑΧΠΩΨ  
ΨΑ ΝΕΚΡΨ|ΟΥ ΝΤΚΟΥΜΗΝΕ · ΝΕΠΡΟΦΗΤΗΣ ΔΕ ΖΩС ΝΤΟΣ ·  
ΤΕΝΤАСΟΥΩΝΖ ΕΒΟΛ ΝΝΕΥ|ΠΡΟΦΗΤΑ · ΕΑΣΧΠΟ ΜΠΗΗ  
ΝΤΔ|ΚΑΙΟСΥΝΗ · ΠΑΪ ΝΤΑЧЕРОУΟΕΙΝ · ΕΝΕΤΖМ | ΠΚΑΚΕ · ΑΥΩ  
10 ΝΕΤΕΝСЕΟΥΟΝΖ ΕΒΟΛ ΑΝ · ΑЧТРЕУСОУΩΝΟΥ · ΝΑΠΟСТОЛОС · | ΔΕ  
ΖΩΟΥ ΕΥΤΕОΟΥ ΝΑΣ ΖМ ΠТРЕУСОУΩΝС ΧΕ ΝΤΟΣ ΤΕΝΤАСΨΩΠЕ  
ΝΑΥ ΝΑΡΧΗГОС · | ΜΠΕΥΤΑΨΕΟΕΪΩ · ΜΜΑΡΤΗΡΟС · ΔΕ ΖΩΟΥ ΟΝ ·  
ΖΟΜΟΪΩС СЕΕΠΑΙΝΟΥ ΜМОС ΧΕ | ΝΤΟΣ ΤΕΝΤАСΨΩΠЕ ΝΑΥ ΝΛΟΪΒЕ  
ΑΥΩ ΝΖΥΠΟΘΥСΙС ΝТЕУМАРТΗΡΙΑ · ΝΕСА? | ΔΕ ΟΝ ΝТЕΚΚΛΥСΙΑ ·  
15 ΑΥΩ ΝΨΩС ΜΠΟΖЕ ΝΝЕСООУ ΝΛΟΓΙΚΟΝ · СЕΕУΧΑΡΙСΤΟΥ · | ΑΥΩ  
СЕСМОУ ΕΡΟС · ΧΕ ΝΤΟΣ ΔСТΩМ ΕΡООУ ΝΕΝΖΑΪΡΕΔΙΚΟС ТΗΡΟΥ ·  
ΑΥΩ ΜΠΕ|СМОТ ΝΟΥΠΗГΗ ΜМОΟΥ ΕΝΩΝΖ · ΝΤΟΣ ТЕТТСО ММОН  
ТΗРН ΝΟΥМООУ ΕЧТВВНУ | ΕΥСΩ ΕΒΟΛ ΖН ТПІСТІС ЕТСΟΥТΩΝ ·  
ΕΤΒЕ ΠΑΙ ΑΝΟΝ ΖΩΩΝ ΜΑΡΕΝСМОУ ЕТН|ΧΟΕІС ΑΥΩ ТНΠΡΟСТАТΗΣ ·  
20 ΑΥΩ ТНЕУЕРГНТΗΣ · ΕΤΕ ΤΑΪ ΤΕ ΘΑΓІА ΜΑRІА · Т|ΜΑАУ ΜΠΧΟΕІС.

11. ΝΤΑΠΝΟΥΤЕ ΔΕ ΠΛΟГОС ΧΙ ΑΝ ΝТЕЧМНТНОУТЕ ΕΒΟΛ ΖМ  
МАRІА · Ν|ТОЧ ГАР ΠЕ ΠΔΪΜΙΟΥРГОС ΜΠТΗРЧ · ΕЧ21 ТΠЕ ΝΧΡΟНОС  
НІМ · ΑΛΛΑ ΝΤΕРЕЧΟΥ|ΨΩ ΕΕΡΡΩМЕ ΕΤΒЕ ТЕЧМНТМАΪРΩМЕ ·  
ΑЧЕРОУА ΝΟΥΨТ · ΜΝ ТСАРЗ ΕΒΟΛ ΝΖΗТС | ΕΟΥΕΝТАС ΜΜΑУ  
5 ΝΟΥΨΥΧΗ ΝΛΟΓΙΚΗ · ΑΥΩ ТΠΑRΘЕНОС ΜΕΝ ΔСΖΥΠΟΥРГЕΪ ·  
ΕΠΕ|ΧΠΟ ΚΑΤΑ САРЗ · ΚΑΤΑ ПТΩΨ ΝΝΕΖΪΟМЕ · ΠΕΠНА ΔΕ ΕΤΟΥΛΑВ ·  
ΝТОЧ ΠΕΝТАЧЕ|ΝЕРГІ ΜΠΕΧΠΟ · ΧΩΡΙС СПЕРМА ΝΖООУТ · ΝТZE  
ММОУТЕ ΕΠΑRΘЕНОС ΖН ОУ ПЕ|ТЕΨΩΨЕ ΧЕ ТΕΘЕОΔОКОС · ΕΤЕ ΤΑΪ  
ТЕТНТАСХΠЕ ПНОУТЕ · ΕΠΙΔΗ ΔСΩ ΔСХΠΟ ΚΑΤΑ | САРЗ ΜΠНОУТЕ ·

10,5 νόουοείω] M, νόουείω You 8 ννευπροφητα] M, νευπροφητια You  
9 ντδ|καιοусνη] M, ντδ|καιοусνη You 12 ναυ ναρχηγοс] M, ναρχηγοс You |  
μπευταψεοειω] M, μπτευταψεοειω You | μμαρτηροс] M, μμαρτγροс You  
13 τενταсψωπε] M, τεταсψωπε You 14 ον ντεκκλυσια] M, ενντεκκλнсia You 17 ενωνз]  
M, нонз You 18 νοуμοоу] M, нноуmmoоу You 20 ταї τε] M, om. You | μπχοείс]  
scripsi, μπбс M You

11,1 ντεчмнтноуте] M, τεчмнтноуте You 3 еεppωме] M, еεppωме You  
4 еоуентас] M, еоунтас You 5 асзупоургеї] scripsi, асзупоутеї M You 7 πενταчenerг]  
M, πενταче... You

ибо Она исполнила их надежды (ἐλπίς), которые ими созерцались за-долго прежде: благословение семени (σπέρμα) Авраамова (Ἀβραάμ), излившееся на все народы (ἔθνος) и достигшее пределов обитаемой земли (οἰκουμένη). Пророки (προφήτης) же (δέ) созерцали как (ὡς) Ты, Которая явила исполнение их пророчеств (προφητεία), родив Солнце правды (δικαιοσύνη), просветившее пребывающих во тьме и сокровенное открывшее им. Апостолы (ἀπόστολος) же (δέ) также прославляют Её, познав Её, ибо Она стала перво-причиной (ἀρχηγός) их проповеди. И (δέ) мученики (μάρτυρος) в равной степени (ὁμοίως) восхваляют (ἐλαυνέω) Её, ибо Она стала для них причиной и основанием (ὑπόθεσις) их мученичества (μαρτυρία). Учители же (δέ) Церкви (ἐκκλησία) и пастыри духовного (λογικός) стада благодарят (εὐχαριστέω) и благословляют Её, ибо Она заградила уста всех еретиков (αἰρετικός); как источник (πηγή) воды живой, Она — Та, кто подаёт всем нам чистую воду, почерпаемую из правой веры (πίστις). Посему и мы сами да благословим нашу Владычицу, нашу Покровительницу (προστάτης) и нашу Благодетельницу (εὐεργέτης), то есть Святую (ἅγιος) Марию (Μαρία), Матерь Господа.

**11.** Ибо и (δέ) Бог Слово (λόγος) не от Марии (Μαρία) воспри-нял Своё Божество, поскольку (γάρ) Он есть Творец (δημιουργός) всего сущего на небесах во все времена (χρόνος). Но когда по Своему человеколюбию восхотел стать человеком, Он соеди-нился с плотью (σάρξ), воспринятой от Неё, обладающей раз-умной (λογικός) душой (ψυχή). И Дева (παρθένος) послужила (ὑπουργέω) рождению по (κατά) плоти (σάρξ) согласно (κατά) естественному установлению жён, тогда как Святой Дух (πνεῦμα) соделался Совершителем (ἐνεργέω) рождения без (χωρίς) муж-ского семени (σπέρμα). Посему справедливо именовать Деву (παρθένος) Богородицей (θεοτόκος), то есть Той, Которая родила Бога. Ибо (ἐλειδή) Она зачала и родила по (κατά) плоти (σάρξ) Бога

10 αὔω ἀσμάτε μπράν ἐτταίνῃ · αὔω ἐτο νῶπηρε · αὔω ἀσῶωπε  
ἐ<σο> | μπαρθένος · αὔω νῶουῶου μπγενος νεζιομε ·  
ζωσδε ντετνφύσις · ντασσω<ν2> | ζῆτν τπαρβасίς νεγζαζ  
ῶωπε ἐσταῖνῃ κκεσπ · ζιτм παζιωμα <χε> ἀςχη<ο4> ἐ|βολ  
ζῆтм πноуτε ·

17. ἐтве παῖ πεντασχοп · ῥοуаав · нтауμοуτε ἐроч хе  
<εμανου>|ηλ · ἐτε παῖ пе ψαγούαζмеч хе πноуτε нмман ·  
оуа оуη пе πноуτε πлогос · <παῖ пет>|пнψ αν ἐсунте мфύсис  
ме генето · аλλα оуφύсис ноуωт нте πноуτε <πлогос> |  
5 ελсхисарз · оуа гар пе εвол ζη оуа · оуноуτε пе εвол ζη  
оуноут<е ете пей>ωт пе · зомαιос · оуа пе εвол ζη оуеῖ ете  
ται те maria τπαρθένος · ναг<αμος> | αὔω ζм πтρεсхспоч  
κατα сарз · мпесβωλ εвол н6и тесфрагίς нтеспа<рθενіа> | хе  
αсхиоуω он · εсоуоχ αὔω εстооβε н6и тмнтра нтπαρθένος ·  
10 <ετοуаав> | мннса пехпо εтоуаав · ас6ω εсо мπαρθένος ·  
εῖε наψ н2е нточ пλ<огос> | εχнапωωне ἐсунте мфύсис ·  
мннса тмнтоуа наτψαхе ерос <ката тсβω> | ннῖоуδαи  
нверре · нречхῖоуа нте тсунζодос нхархнтон · н<та>ζс<уω2  
нса п>|ливе ннесторіос · аλλα анон тнζомологеῖ мпноуτε  
15 πлогос хе <нточ ζωωч> | пе еч2н коуηч мпечейωт αὔω еч2н  
знтс нтπαρθένος а<у>ω ечанω <αὔω> | εχеῖ ζм пкосмос ·  
αὔω ечталлῃ епесϜос · αὔω ζм πтρεчтωоуη εвол ζη  
нетмо|оут · αὔω ζм πтреуаηαломβане ммоч езраῖ етпе ·  
нч2моос зῖ оуηам нтно6 ζη | нетхосе оуа гар аηθωс

11,11 εсо] *scripsi*, е.. M, om. You 12 нтаσσωη2] *scripsi*, нтаσσω.. M, нтаσса.. You  
13 хе асхпоч] *scripsi*, ..асхп.. M, х.. You | εвол] You, .вол M

17,2 εμανоуηλ] You, .....ηλ M 3 πноуτε] M, пенноуτε You | παῖ петпнψ] *scrip-*  
*si*, .....пнψ M, етпнψ You 4 ме генето] M, мер енето You | πлогос] *scripsi*, lac. M You  
6 оуноуτε] You, оуноут. M | ете пейωт] *scripsi*, .....ωт M You | зомαιос] M, зомеωс You  
7 нагамос] *scripsi*, наг.... M, om. You 8 нтеспаρθενіа] You, нтеспа..... M 10 εтоуаав] *scripsi*, lac. M, наτ.. You 11 нточ] M, нтоу You | πлогос] *scripsi*, пл.... M, пе.. You |  
εχнапωωне] M, чнапωωне You 12 ерос] M, ероч You | ката тсβω] *scripsi e syr.*, lac. M You  
13/14 нтасоуω2 нса] *scripsi*, н..со..... M, н.. You 14 пливε] *scripsi*, ливε M, .нове You |  
тнζомологеῖ] M, тнζомологе You 15 нточ ζωωч] *scripsi*, lac. M, нточ.. You 16 αὔω] *scripsi*, а.ω M, еч6ω You | ечанω αὔω] *scripsi*, ечанω... M You | ечеῖ] M, om. You  
17 πтρεчтωоуη] M, птнч тм..оуη You

и восприяла почтенное и дивное имя. И Она пребыла Девой (παρθένος) и похвалой рода (γένος) женского, дабы (ὥστε) наша природа (φύσις), скованная преступлением (παράβασις) Евы (Εὐα), вновь была почтена достоинством (ἀξίωμα) от Бога, поскольку Она родила Его.

17. Посему Тот, Кого Она родила, свят; Он называется Эммануил (Ἐμμανουήλ), что истолковывается: «С нами Бог». Итак (οὖν), един есть Бог Слово (λόγος), не разделяемый на две природы (φύσις) — да не будет (μὴ γένοιτο)! — но одна единая природа (φύσις) Бога Слова (λόγος), воплотившаяся (σάρξ). Ибо (γάρ) Он — один от Единого, Бог от Бога, то есть от Отца; и также один от одной, то есть от Марии (Μαρία), Девы (παρθένος) безвестной (ἄγαμος). И когда Она родила Его по (κατά) плоти (σάρξ), не нарушена была печать (σφραγίς) Её девства (παρθενία), ибо и зачала Она, тогда, когда чрево (μήτρα) Девы (παρθένος) пребывало невредимым и запечатанным и после святого рождения. И Она пребыла Девой (παρθένος). Как же возможно, чтобы Он — Слово (λόγος) — разделился на две природы (φύσις) после неизреченного единения, согласно (κατά) учению новых богохульных иудеев (Ἰουδαῖος) Халкидонского (Χαλκηδών) Собора (σύνδος), последовавших за безумием Нестория (Νεστόριος)? Но (ἀλλά) мы исповедуем (ὁμολογέω) Бога Слово (λόγος): что Он Сам есть Тот, Кто пребывал в недре Отца Своего и во чреве Девы; пребывая горе (ἄνω), Он пришёл в мир (κόσμος), был вознесён на Крест (σταυρός), восстал из мёртвых, и вознёсся (ἀναλαμβάνω) на небо, и *восседает одесную Величия на высоте*<sup>a</sup>. Ибо (γάρ) воистину (ἀληθῶς)

a Евр. 1, 3; 8, 1 b

20 ΠΕ ΠΝΟΥΤΕ ΔΥΩ ΟΥΔΑ ΠΕ ΠΜΕCΙΤΗΣ ΜΠΝΟΥΤΕ Μ̄Ν ΝΡΩΜΕ | ΚΑΤΑ  
ΤΕCΜΗ ΜΠΚΥΡΙΞ̄ · ΝΤΜΝΤΕΥCΕΒΗC ΠΑΥΛΟC · Δ<Υ>Ω ΔΝ<C>Ω  
ΜΠΟΡ̄Χ̄ ΕΒΟΛ ΔΥΩ | ΝΟΥΗΥ ΕΒΟΛ ΜΠΝΟΥΤΕ · ΔΥΤΑCΜΕΝ ΕΖΟΥΝ  
ΕΥΜΝ̄ΤΟΥΑ · Δ<Υ>Ω <ΟΥC>ΪΡΗΝΗ ·

18. ΕΤΒ<Ε> | ΠΑΪ ΚΑΤΑ ΠΩΑΧΕ ΝΤΑΝΩΡΠΧΟΟC · ΜΑΡΕΝΤ̄ΕΟΟΥ  
ΝΘΑΓΙΑ ΜΑΡΙΑ ΤΕΤΟ ΜΠ<ΑΡΘΕ>|ΝΟC ΝΟΥΟΕΪΩ ΝΙΜ Ζ̄Ν ΖΕΝΝΟC  
ΝΤΑΪΟ · ΜΝ ΖΕΝCΜΟΥ · ΔΥΩ ΝΤΝΑΖΙΟΥ Μ<ΜΟC ΕΤ>|ΡΕCΠΡΕCΒΕΥΕ  
ΖΑΡΟΝ <ΝΝΑ>ΖΡΕΝ ΠΝΟΥΤΕ ΠΕΚΡ̄ΙΤΗΣ ΝΟΥΟΝ ΝΙΜ · <ΩC ΕCΟ> |  
5 ΔΛΗΘC ΝΖΥΚΑΝΟC ΝΖ<ΟΥΟ Ε>ΝΕΤΟΥΑ<ΑΒ Τ>ΗΡΟΥ ΕΤΩΒZ  
ΕΧ̄ΩΝ ΜΠ<ΝΟΥΤΕ> | ΜΠΝΔΥ ΝΖΑΠ ΕΤΖΑΖΟΤΕ ΝΙC Ζ<Ν ΤCΑ>ΛΠ̄Ι<ΓΞ  
ΜΠΑΓΕΛΟC ΝΤΕΤΜΑΔΥ ΜΠ>ΝΟΥΤ̄<Ε Ω>ΛΗΛ <ΕΡΟC> | ΕΧ<ΩΝ>  
ΧΕ ΝΤΟC ΠΕ ΠΩΟΥΩ<ΟΥ lac. 20–30 lit. ΝΤΟC> | ΠΕ ΠΚΑZ  
ΝΛΟΓΙΚΟΝ · ΝΤΑ<ΥΧΠΟ ΜΠΜΕΖCΝΔΥ ΝΑΔΔΑΜ ΕΒΟΛ ΝΖΗΤC ΔΥΩ  
10 ΔΥΤΟΥΩ> | ΝΒΙ ΠΒΕΡΩΒ ΝΙΕCCAΪ <ΕΒΟΛ ΝΖΗΤC lac. 10–20 lit.  
ΝΤΟC ΠΕ Π>ΠΑΡΑΔΙCΟC ΝΤΑΠΜΕ<ΖCΝΔΥ ΝΑΔΔΑΜ lac. 15–25 lit.  
Ε>|ΖΡΑΪ ΝΖΗΤC ΜΠΩΗ<ΡΕ lac. 20–30 lit. ΝΤΟC> | ΠΕ ΤΕΒΛΟΟΒΕ ·  
Τ< lac. 30–40 lit. > | ΤΑΪ ΝΤΑΝΕΩΒΕΜC<ΟΜ ΕΒΩΚ ΕΖΡΑΪ ΖΝ ΤΠΕ  
ΝΤΟΟΤC lac. 5–10 lit. > || ΕCΝΑΧΙΤΝ ΕΖΡΑΪ ΕΠΧΙCΕ ΝΤΠΟΛΥΤ̄Α 174sup v  
15 ΚΑΤΑ ΠΝΟΥΤΕ · ΝΤΟC ΠΕ ΠΤΟΟΥ Ν<ΝΟ>|ΗΤΟΝ ΕC<Ρ>ΚΑΠΝΟC

17,20 ΠΕ ΠΝΟΥΤΕ] Μ, ΠΕΝΝΟΥΤΕ You 21 ΔΥΩ] You, Δ.Ω Μ 22 ΔΝΩ ΜΠΟΡ̄Χ̄] scripsi, ΔΝ.Ω ΜΠΟΡ̄Χ̄ Μ, Δ.ΠΟΡΧ̄ You | ΝΟΥΗΥ] Μ, Ν.ΗΥ You 23 ΔΥΩ ΟΥCΪΡΗΝΗ] scripsi, Δ.Ω ...ΪΡΗΝΗ Μ, ..Τ̄ΖΙΡΗΝΗ You

18,1 ΕΤΒΕ] You, ΕΤΒ. Μ | ΝΤΑΝΩΡΠΧΟΟC] scripsi, ΕΤΑΝΩΡΠΧΟΟC Μ You 2 ΜΠΑΡΘΕΝΟC] You, ΜΠ...ΝΟC Μ 3 ΝΤΝΑΖΙΟΥ ΜΜΟC] scripsi, ΝΤΝΑΖΙΟΥ Μ... Μ, ΝΤΕΝΑΖΙΟΥΜ.. You 3/4 ΕΤΡΕCΠΡΕCΒΕΥΕ ΖΑΡΟΝ] scripsi, ..ΡΕCΠΡΕCΒΕΥΕ ΖΑΡΟΝ Μ, ΝΤΕCΠΡΕCΠΡΕCΒΥΑΝ ΕΖΡΑΪ You 4 ΝΝΑΖΡΕΝ] scripsi, ...ΖΡΕΝ Μ, ΝΑΖΡΕΝ You | ΠΕΚΡ̄ΙΤΗΣ] Μ, ΠΚΡ̄ΙΤΗΣ You | ΩC ΕCΟ] scripsi e syr., lac. Μ You 5 ΝΖΥΚΑΝΟC ΝΖΟΥΟ] scripsi, ΝΖΥΚΑΝΟC ΝΖ... Μ, CΖΥΚΑΝΟC ΕΖΟΤΕ You | ΕΝΕΤΟΥΑΔΒ ΤΗΡΟΥ] scripsi, .ΝΕΤΟΥΑ...ΗΡΟΥ Μ, ΝΕΤΟΥΑΔΒ ΤΗΡΟΥ You 6 ΜΠΝΟΥΤΕ ΜΠΝΔΥ] scripsi, ΜΠ.... ΜΠΝΔΥ Μ, ΜΠΝ.. You 7 ΖΝ–ΕΡΟC] scripsi e syr., Ζ....ΛΠ̄Ι.....ΝΟΥΤ̄.ΛΗΛ... Μ, lac. You | ΕΧ̄ΩΝ] scripsi, ΕΧ.. Μ You 8 ΠΩΟΥΩΟΥ] You, ΠΩΟΥ... Μ | ΝΤΟC] scripsi, lac. Μ You 10 ΝΤΑΥΧΠΟ–ΔΥΤΟΥΩ] scripsi e syr., ΝΤΑ lac. Μ, ΝΤΕ lac. You | ΝΙΕCCAΪ–ΝΖΗΤC] scripsi e syr., ΝΙΕCCAΪ lac. Μ, ΝΙΕCCE lac. You 11 ΝΤΟC–ΠΠΑΡΑΔΙCΟC] scripsi, lac. ΠΑΡΑΔΙCΟC Μ You | ΝΤΑΠΜΕΖCΝΔΥ ΝΑΔΔΑΜ] scripsi e syr., ΝΤΑΠΜΕ lac. Μ You 12 ΕΖΡΑΪ] scripsi e syr., .ΖΡΑΪ Μ You | ΜΠΩΗΡΕ] You, ΜΠΩΗ lac. Μ | ΝΤΟC ΠΕ] scripsi e syr., lac. ΠΕ Μ, ΝΤΟC ΟΝ ΠΕ You 13/14 ΝΤΑΝΕΩΒΕΜCΟΜ–ΝΤΟΟΤC] scripsi e syr., ΝΤΑΝΕΩΒΕΜC lac. Μ, ΝΤΑΝΕΩΒΕΜCΟΜ lac. You 14 ΕCΝΑΧΙΤΝ ΕΖΡΑΪ] Μ, ΕCΝΑΚΤΙΝ ΖΡΑΪ You | ΝΤΠΟΛΥΤ̄Α] Μ, ΝΤΕΠΟΛΥΤ̄Α You 15 ΝΝΟΗΤΟΝ ΕCΡΚΑΠΝΟC] scripsi e syr., Ν..ΗΤΟΝ ΕC.ΚΑΠΝΟC Μ, ...Μ̄ΤΟΝ ΕΚΑΠΝΟC You

един есть наш Бог. И един посредник (μεσίτης) между Богом и человеками<sup>а</sup>, согласно (κατά) гласу вестника (κῆρυξ) благочестия (εὐσεβής) — Павла (Παῦλος). И нас, отдалённых и удалённых от Бога, Он призвал к единству и миру (εἰρήνη).

18. Поэтому, по (κατά) слову, прежде нами изречённому, прославим Святую (ἅγιος) Приснодеву (παρθένος) Марию (Μαρία) великими почестями и благословениями и будем умолять (ἄξιόω) Её о ходатайстве (πρεσβεύω) за нас перед Богом — Судией (κριτής) всех; ибо (ὥς) Она воистину (ἀληθῶς) более всех святых может (ἱκανός) умолить за нас Бога в страшный час Суда Иисусова (Ἰησοῦς) при гласе трубы (σάλπιγξ) ангельской (ἄγγελος), дабы Божия Мать молила Его за нас. Ибо Она — честь <пропуск 20–30 букв>, Она — земля разумная (λογικός), родившая Второго Адама (Ἀδάμ), и процвёл жезл Иессеев (Ἰεσσαί) из Неё <пропуск 10–20 букв>; Она — рай (παράδεισος), в котором Второй Адам (Ἀδάμ) <пропуск 15–25 букв>, в котором Сына <пропуск 20–30 букв>; Он — лествица (κλίμαξ) <пропуск 30–40 букв>, через Которую мы смогли подняться на небо <пропуск 5–10 букв>; И Она возведёт нас на высоту образа жития (πολιτεία) по (κατά) Богу. Она — гора умозрительная (νοητός), не дымящаяся (καπνός),

174sup v

AN NΘE MΠTOOY NCĪNA · ALLA ECEPOYOEĪN NCACA NĪM ZITM |  
PRH NΔĪKAIOCYNH · PITOOY ΔE N†MĪNE NTA4CMN NOMOC  
NAN AN · W̄A PPA | NNENTOLH M̄MAAY · ALLA PNOMOΘHTHC ·  
20 NTO4 ΠENTAX4XAPĪZE NAN NTE4A|NACTPOFH MN NPΩME · AY  
NOYZEΘNOC NOYWT AN ΠENTAX†CBW NA4 | ETE PĪH̄A PE · ALLA  
ZEΘNOC NIM ZI GENOC NĪM · A4XIMOEĪT ZHTOY · ZĪTM PTA|WEOEĪW  
MPEYAGTEΛĪON ETOYAAAB EZOYN EPCCOYN MΠNOYTE ·

19. AW OYN N̄|XOY<4> PETNNAEΨTOYEOY · NTEΘEOΔΩKOC  
MΠAPΘENOC ΘAΓĪA MAPIA · | EPMA NNIXAPICMA THPOY N†MĪNE ·  
MALLON ΔE NNATEB̄BEOY MPENTAX4XICAP̄Z EBOL N̄Z<HTC N6I> ·  
5 ΠĒNXOEIC IC PĒXC̄S · NTO4 ΔE NE4WINE NCA AAAY | AN NTA<4XICAP̄Z  
ETBE ΠENOY>XAI MMIN EMMON · PAI GAP PE ΠE4OYW · AY  
TE4ΘY<CIA AYW PE46XIA ETBE TEKTI>CĪC THPC · NAW OE NZE  
NOYATOΠON AN PE · XE | M̄N<NCA ΠTPe4BOK EPeCHT E4>EI  
EΠIKOCMOC · ZN TPAPPOYCIA NTCĀP̄Z · N̄CTPE|PK<AZ EP TPE  
ZOCΔE ETP>ENAΓTEΛOC MOOΨE EXW4 KATA ΘE NTA4XOOC | ZN  
10 NE<YAGTEΛĪON ETOYA>AB · XE ZAMHN ZAMHN †XW MMOC NHTN ·  
XE TET<N>|NANA<Y ETPe EC>OYHN · AYW NAΓTEΛOC MΠNOYTE  
EYNA EZPAĪ AYW EYNHY | EPeCHT EXM ΠWHPE MPΩME ·

20. ANON ZΩON KEPEP TNM̄PWA ENΩN2 | ZN OYΠOΛY†A ECNP ·  
ETPE · OYΔE MΠENOYW · ENEP NEZBHYE ETHN | EPKAZ · ALLA  
TNEIPE NN EZBHYE ETMPWA NAMENTE MN ΠWHI MPTAKO · | AYW  
ΠEΨWΨE M̄N EPON PE ETPEHACKI NOYAPΘENIA · ETBE ΠINOYTE  
5 NTA4XΠO4 EBOL ZN OYAPΘENOC ECOYAAAB · TENOY ΔE PΩ |  
NTNOYW AN · EZAPEZ N̄WĪ MΠΓAMOC ETOYAAAB AYW ETTAINHY |

18,16 ecepooyeĭn] M, a4epooyeĭn *You* 19 pentax4xarĭze] M, pentax4xarĭze *You*

19,1 n̄xoy4] *You*, n̄xoy. M | petnnaeψtoyeyoy] M, petnaeψtoyeyoy *You* 2 epma] M, †znm̄a *You* 3 n2htc n6i] *You*, n2..... M 5 nta4x4icap̄z–penoyxai] *scripsi*, nta..... xai M, nt..... *You* 6 te4θoycia–tekticĭc] *scripsi*, te4θoy.....cĭc M, te4θoyμa..... etbe tekticĭc *You* 7 m̄nnc̄a–e4ei] *scripsi*, m̄n.....ei M, mn..... *You* 8/9 n̄ctrepk̄az–etrenaγteloc] *scripsi*, n̄ctrepk̄.....enaγteloc M, n̄ctrepk̄az p̄n̄oe n̄tpe xe naγteloc *You* 9 exw4] M, xw4 *You* 10 neγaγtelĭon etoyaaab] *You*, ne.....ab M 11 tetnnaay] *scripsi*, tetnana. M, tetnnaay *You* | etpe ecoyhn] *You*, .....oyhn M 12 ezpaĭ] M, zpaĭ *You* | exm] M, exn *You*

20,3 namente] M, namnte *You* 4 etbe pnoyte] M, ete epnoyte *You*

как гора Синай (Σινᾶ), но повсюду озаряющая светом Солнца правды (δικαιοσύνη). Ибо такая гора установила для нас не Закон (νόμος) для исполнения тех заповедей (ἐντολή), но (ἀλλά) Самого Законодателя (νομοθέτης) — Того, Кто даровал (χαρίζομαι) нам Своё пребывание (ἀναστροφή) с людьми. И не один лишь народ (ἔθνος) научил Он, то есть Израиль (Ἰσραήλ), но (ἀλλά) все народы (ἔθνος) и все племена (γένος); наставил их через проповедь святого Евангелия (εὐαγγέλιον) в познании Бога.

**19.** Итак (οὖν), какую честь воздадим Богородице (θεοτόκος), Деве (παρθένος), Святой (ἅγιος) Марии (Μαρία), за все такие дары (χάρισμα), и (δέ) прежде всего (μᾶλλον) — за чистоту Воплотившегося (σάρξ) от Неё Господа нашего Иисуса (Ἰησοῦς) Христа (Χριστός)? Он Сам ничего не взыскал, но воплотился (σάρξ) ради нашего спасения, ибо (γάρ) такова Его воля — жертва (θυσία) и всеожжение за всё творение (κτίσις). Как же не необычайно (ἄτοπος), что после того как Он нисшел, придя в мир (κόσμος) сей через явление (παρουσία) плоти (σάρξ) Своей, Он соделал землю небом, так что (ὥστε) ангелы (ἄγγελος) ходили по ней, как (κατά) Он сказал в святых Евангелиях (εὐαγγέλιον): *«Истинно (ἀμῆν), истинно (ἀμῆν) говорю вам: отныне будете видеть небо отверстым и ангелов (ἄγγελος) Божиих, восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому»<sup>а</sup>.*

**20.** Мы же сами, хотя (καίτερ) и были призваны жить в небесном образе жития (πολιτεία), даже (οὐδέ) не пожела-ли совершать земных дел, но (ἀλλά) совершаем дела, достойные ада и бездны погибели. И (μέν) нам надлежит подвизаться (ἀσκέω) в девстве (παρθενία) ради Бога, родившегося от Святой Девы (παρθένος). Но (δέ) ныне мы также не хотим соблюдать достоинство святого и честного брака (γάμος), дабы

а Ин. 1, 51

20CΔΕ ΕΤΡΕΝΧΑΛΙΝΟΥ ΝΕΝΖΥΔΟΝΗ ΝΑΛΟΓΟΝ · ΖΙΤΝ ΤСОФРОСΥ|NH  
ΕΤΕ ΠΤΒΒΟ ΠΕ · ΝΑΙ ΝΤΑΠΧΟΕΙC ΚΑΤΑΡΚΪ ΜΜΟΟΥ ΚΑΤΑ ΤΜΝΤΜΝΤΡΕ  
ΜΠΑΠΟC|<ΤΟ>ΛΟC ΕΤΟΥΑΔΒ ΙΩ2ΑΝΝΗC · ΕΨΙΨΚΑΚ ΕΒΟΛ 2Μ ΜΑ  
10 ΝΙΜ ΝΑ2ΡΕΝ ΟΥΟΝ ΝΪΜ · ΧΕ ΕΤΒΕ | <ΠΑ>| ΑΠΩΗΡΕ ΜΠΝΟΥΤΕ ΟΥΩΝ2  
ΕΒΟΛ · ΧΕΚΑC ΕΨΕΩΛ ΕΒΟΛ ΝΝΕ2ΒΗΥΕ ΜΠΔΙΑΒΟ|<ΛΟC> ΑΥΩ  
ΠΕC-Ϝ̄ΟC ΜΠΕΝCΩΤΗΡ · Α2ΩΡΕΒ ΜΠΕΙΕΒ ΜΠΜΟΥ ΕΤΕ ΠΝΟΒΕ ΠΕ ·  
ΑΝΟΝ | <ΔΕ> 2ΩΩΝ 2ΪΤΝ ΤΕΝΑΜΕΧΪΑ · ΑΝ†CΟΜ ΜΠCΑΤΑΝΑC  
ΝΚΕCΟΠ Ε2ΡΑΪ ΕΧΩΝ · ΕΑΝCΩ|<ΩϜ Μ>ΠΕΡΠΕ ΜΠΝΟΥΤΕ 2Ν  
15 2ΕΝΧΩ2Μ ΜΝ 2ΕΝΠΟΡΝΪΑ · ΜΝ ΒΟΤΕ ΝΙΜ ΜΜΝΤΑΚΑΘΑΡΤΟC |  
<ΟΥΝ2ΟΙΝΕ> ΔΕ <Ν>ΝΡΩΜΕ ΕΤ2ΗΝ Ε2ΟΥΝ ΕΠΝΟΥΤΕ 2Μ ΠΡΑΝ  
ΜΜΑΤΕ ΑΧΝ ΝΕ2ΒΗΥΕ · ΝΑΙ ΝΤΑΥ|<ΤΑ2Ο ΕΡΑΤ>ΟΥ ΕΠΜΕCΤΗΡΙΟΝ  
ΕΤΟΥΑΔΒ ΑΥΩ ΕΤ2Α2ΟΤΕ · ΠΕΧΑϜ ΓΑΡ ΝΒΙ ΠΕC2ΑΙ ΕΤ|<ΟΥΑΔΒ ΧΕ>  
ΝΟΥΗΝΒ ΕΤ2ΗΝ Ε2ΟΥΝ ΕΠΝΟΥΤΕ · ΜΑΡΟΥΤΒΒΟΟΥ ΜΗΠΟΤΕ  
20 ΝΤΕΠΧΟΕΪC | <ΤΑΚΕ 2ΟΙΝΕ> ΕΒΟΛ Ν2ΗΤΟΥ · ΠΛΗΝ ΑΝΟΚ 2Ω †ΧΩ  
ΜΜΟC ΝΟΥΟΝ ΝΙΜ ΕΤ2ΗΝ Ε2ΟΥΝ | <ΕΠΕΘΥCΪΑCΤ>ΗΡΪΟΝ ΕΤΟΥΑΔΒ ·  
ΜΠΝΑΥ ΜΠΩΠ2ΜΟΤ · ΕΪΤΕ ΕΠΪCΚΟΠΟC ΕΪΤΕ ΠΡΕC|<ΒΥΤΕΡΟC>  
ΕΪ<ΤΕ> ΔΙΑΚΟΝΟC · ΕΪΤΕ ΑΝΑΓΝΩCΤΗC · 2ΑΠΑ2 2ΑΠΛΩC · ΠΤΑΓΜΑ  
ΤΗ|<ΡϜ̄ ΝΝΕ>ΚΛΥΡΙΚΟC ΜΝ ΝΛΑΕΙΚΟC · ΟΥΟΝ ΝΪΜ ΕΪΤΕ ΚΟΥ<|> ΕΪΤΕ  
25 <Ν>ΟϜ · 2Ν ΝΕΤΜΕ|<ΡΟΥ> ΕΠΕΘΥCΪΑCΤΗΡΙΟΝ ΕΤΟΥΑΔΒ · ΕΨΩϞ  
ΕΡΟΟΥ ΤΗΡΟΥ ΕΤΡΕΥΤΒΒΟΟΥ ΕΒΟΛ | 2Ν ΧΩ2Μ ΝΙΜ ΝΤΕ ΤCΑΡ2 ΜΝ  
ΜΕΕΥΕ ΝΙΜ ΝΤΕ ΠCΑΔΑΝΑC ΑΛΛΑ ΝΤΟϜ Ν2ΟΥΟ · ΝΕ|ΚΛΥΡΙΚΟC · ΕΤ2Μ  
ΠΜΑ ΕΤΟΥΑΔΒ · ΝΑΙ ΕΤΕΨΩϞ Ε<Ρ>ΟΥΟΥ · ΕΤΡΕΥΨΩΠΕ ΕΥΟΥΑΔΒ | 2Ν  
2ΩΒ ΝΪΜ ΜΝ CΜΟΤ ΝΪΜ · ΚΑΝ ΕΤΒΕ ΚΕΛΑ<Α>Υ ΑΝ · ΜΜΑΤΕ · ΕΪΜΗΤΕΪ  
30 ΘΟΤΕ | ΝΤΟΡΓΗ ΜΠΝΟΥ<Τ>Ε ΤΑΪ ΝΝΕCΒΟΛΟΥ ΕΒΟΛ 2Ι ΟΥCΟΠ ·

20,8 νταπχοεΐc] *scripsi*, νταπ̄c̄c̄ M You 9 μπαποcτολοc] You, μπαποc...λοc M 10 πα|] You, ..ι M | απωηρε] *scripsi*, απωηρηρε M You 11 μπδιαβολοc] You, μπδιαβο... M 12 μπμου] M, μπνουτε You 13 δε] *scripsi*, lac. M You 14 εανcωϜ4 μπερπε] You, εανcω...περπε M 15 ουν2οινε] *scripsi*, lac. M You | νρωμε] *scripsi*, ρρωμε M You 17 νταυτα2ο ερατου] *scripsi*, νταυ.....ου M You 18 πεc2αι] M, πεc2αιε You 18/19 ετουαδβ-νουηνβ] *scripsi*, ετ.....νουηνβ M, ετουαδβ χε ννουηνβ You 20 ντεπχοεΐc] *scripsi*, ντεπ̄c̄c̄ M You | τακε 2οινε] *scripsi*, lac. M You 21 επεθυcΪαcτηριον] *scripsi*, .....ηριον M, ενμεcτηριον You 22/23 πρεcβυτεροc εΐτε] You, πρεc..... εΐ. M 24 τηρ̄η ννεκλυρικοc] *scripsi*, τη.....κλυρικοc M, τηρου ντε νκλυρικοc You | κου|] *scripsi*, κου M, κουε You 25 νο6] You, .ο6 M | νετμερου] *scripsi*, νετμε... M, νετμερ... You 28 ερου] You, ε.οου M 29 κελααυ] You, κελα.γ M 30 μπνουτε] You, μπνου.ε M | ννεcβολου] *scripsi*, ννεcβοτου M You

обуздать (χαλινώω) неразумные (ἄλογος) наслаждения (ἡδονή) посредством целомудрия (σωφροσύνη), которое есть чистота, — то, что Господь упразднил (καταργέω), по (κατά) свидетельству святого апостола (ἀπόστολος) Иоанна (Ἰωάννης), восклицающего повсюду и пред всеми: «Для того явился Сын Божий, чтобы разрушить дела диавола (διάβολος)»<sup>а</sup>. И Крест (σταυρός) Спасителя (σωτήρ) нашего притупил жало смерти, то есть грех. Но (δέ) мы, по нашей небрежности (ἀμέλεια), вновь дали сатане (Σατανᾶς) власть над собой: осквернять храм Божий нечистотой, блудом (πορνεία) и всякой мерзостью нечистоты (ἀκάθαρτος). И (δέ) есть некоторые среди людей, которые близки к Богу лишь именем, без дел, — те, которые приступают к святому и страшному Таинству (μυστήριον). Ибо (γάρ) сказало Священное Писание: «Священники, приближающиеся к Богу, должны очиститься, чтобы Господь не погубил некоторых из них»<sup>б</sup>. Кроме того (πλήν), и я говорю всем, приступающим к святому алтарю (θυσιαστήριον) во время благодарения, — будь то (εἴτε) епископ (ἐπίσκοπος), или (εἴτε) пресвитер (πρεσβύτερος), или (εἴτε) диакон (διάκονος), или (εἴτε) чтец (ἀναγνώστης), или вообще (ἅλαξ ἅπλῶς) весь чин (τάγμα) клира (κληρικός) и мирян (λαϊκός), — всем, будь то (εἴτε) юные или (εἴτε) взрослые, из тех, кто приступает к святому алтарю (θυσιαστήριον): всем им подобает очищать себя от всякой нечистоты плоти (σάρξ) и от всяких помыслов сатаны (Σατανᾶς), но (ἀλλά) тем более клиру (κληρικός), находящемуся в святом месте, — им надлежит пребывать чистыми во всём и во всяком отношении, даже если (κἄν) не ради чего-то иного, то (εἰ μή τι) ради страха гнева (ὀργή) Божия, дабы он не погубил их

а 1 Ин. 3, 8    б Исх. 19, 22

ΠΕΧΑϸ ΓΑΡ ΧΕ ΕΤΕΤΝ|<ΤΜ>ΚΗΤΤΗΥ<Τ>Ν ЧНАΧΩΡ ΝΤΕϸСНϸΕ ·  
 ΔϸСΩМ|<Ν>Τ ΝΤΕϸΠΙΤΕ · ΔΥΩ | <ΠΛΟ>ΓΟС ΜΝ ΜΠΕΙΩΤ ΔϸΕΙ ΨΑΡΟΝ  
 ΖΝ ΤΕϸΜΝΤ|<ΜΑΙΡ>ΩΜΕ ΔϸΤΡΕΝΚΩ ΝСΩΝ | <Ν̄Τ>Μ̄ΝΤΑΛΛΟΓΟС ·  
 ΕΤΒΕ ΧΕ <ΑΝΩ>ΩΠΕ ΝΑΛΛΟΓΟС ΔΝΕΡΤΒΝΗ ΔΥΩ ΔΝ|<ΕΡΑΙ>СӨНТОС ·  
 35 ΔΝΩΩΠΕ ΝӨЕ <ΝΖΕΝΖТО Ν>ΛΔΒСΖΙМЕ ΕΡΕΠΟΥΔ ΡΟΥΔ ΖΕΜΖЕМ ·  
 Ε|<ΧΝ Τ>ΕСΖ|ΙМЕ ΜΠΕΤΖΙΤΟΥΩΩϸ ΚΑΤΑ Π>ΨΑΧΕ ΜΠΕΡΟΦΗΤΗС  
 ΕΤΟΥ|<ΔΔΒ · *lac.* 25–35 *lit.* >ΩΠС ΜΜΩΤΝ ΜΠΕΤΡΕΝ|  
 < *lac.* 30–40 *lit.* >ΟΝ · ΜΠΩΔ ΖΝ ΤΓΕΖΕΝΝΑ | < *lac.* 30–40 *lit.*  
 ΟΥ>ΔΕ ΝΟΥΚΟΥΪ ΝΖΗΔΟΝΗ | < *lac.* 30–40 *lit.* Ν>ΝΟΒΕ  
 40 ΤΗΡΟΥ · ΠΡΟС|< *lac.* 30–40 *lit.* ΔϸΧ>ΠΟ ΔΕ ΖΩΩϸ ΝΟΥΩΪ-

IFAO, Copte 174sup

|| ΠΕ ΝϸΪ ΠϸΒ|<ΒΙΟ ΨΑ> ΕΝΕΖ ·

174sup r

21. †СΩ 6Ε ΕΡΩΤΝ †СΩ ΕΡΩΤΝ †СΟΠ̄С ΜΜΩ<ΤΝ ΤΗΡ>|ΤΝ ·  
 †СΩ ΕΝΕΤΝΨΥΧΗ ΝΕΒΙΗΝ · ΔΡΙ ΠΜΕΕΥΕ ΝΤΝΑСӨΕΝΙΑ · ΜΝ  
 ΤΝΜΝΤ|ΔΤСОМ · ΜΕΕΥΕ ΕΒΟΛ ΕΠΕΖΟΟΥ ΕΤΕΡΕΤΟΡΓΗ ΝΔΩΛΠ ΕΒΟΛ  
 ΖΝ ΤΠΕ · ΕΧΝ ΜΝΤΩ|<Δϸ>|ΤΕ ΝΙМ ΕΤΝΕΙΡΕ ΜΜООУ ΝΑΠΕΖООУ · ΜΝ  
 5 ΝΑΤΕΥΩΗ · ΔΥΩ ΝΕΤΝΑМОУ ΜΕΝ ΖΡΑΪ ΖΝ ΝΕΥΝΟ|ΒΕ ΝЕСОРВОУ  
 ΕΖΟΥΝ · ΝСΔ СΔ ΝΙМ ΝӨЕ ΝΟΥΖΑΤΗΥ · ΚΑΤΑ ΠΕΤСНΖ · ΧΕ ΕΠ̄ΙΔΗ  
 ΔΙМОУ|ΤΕ ΕΡΩΤΝ · ΜΠΕΤНСΩТМ <ΕΡΟ>Ϊ ΔΙΠΕΡΕΩ ΝΑΨΑΧΕ ΕΒΟΛ  
 ΜΠΕΤΝ†ΖТΗТН ΕΡООУ · ΑΛΛΑ | ΕΑΤΕΤΝТСТО ΕΒΟΛ ΝΝΑΨΑΧΕ  
 ΔΥΩ ΔΑΤΕΤΝΕРАТСΩТМ ΝСΔ ΝΑΧΠ̄ΙΟ · ΕΤΒΕ ΠΑΙ | †НАСΩΒЕ ΝСΔ  
 10 ΠΕТНТАΚΟ · †НАРАΨЕ ΜΜΩТН ΕΡΨΑΝΠТАΚΟ ΕΙ ΕΧΩТН · ΔΥΩ  
 ΕР|ΨΑΝΠЕΨТОРТЕР ΕΪ ΝΗТН · ΖΝ ΟΥΨСНЕ ΝТЕΨΩΡΨЕР ΕΙ  
 ΕΧΩТН · ΝӨЕ ΝΟΥΖΑТΗΥ · | ΝΕТНАΚΑΘΑΡΙΖЕ ΜΜООУ ΖΩΟΥ ΕΒΟΛ  
 ΖΝ ΝΕΝТАΥΔΔΥ · ΖΙТН ΟΥΨΛΗΛ · ΜΝ ΟΥΝΗС|†А · ΜΝ ΟΥМΝТНА ·

20,31 ΕΤΕΤΝ|<ΤΜ>ΚΗΤΤΗΥΤΝ] *You*, ΕΤΕΤΝ..ΚΗΤΤΗΥ.Ν Μ 32 ΔϸСΩМΝТ] *scripsi*, ΔϸСΩМ.Т  
 Μ, ΔϸСΩТМ *You* | ΠΛΟΓΟС] *You*, ...ГОС Μ 33 ΤΕϸΜΝΤΜΑΙΡΩΜΕ] *You*, ΤΕϸΜΝТ...ΩΜΕ Μ |  
 ΔϸΤΡΕΝΚΩ] Μ, ΔϸΤΡΕϸΚΩ *You* | Ν̄ТМ̄ΝΤΑΛΛΟΓΟС] *scripsi*, ..Μ̄ΝΤΑΛΛΟΓΟС Μ *You* 34 ΔΝΩΩΠΕ]  
*scripsi*, ...ΩΠЕ Μ, ...ΠЕ *You* | ΔΝΕΡΑΙСӨНТОС] *scripsi*, ΔΝ...СӨНТОС Μ *You* 35 ΝΖΕΝΖТО  
 ΝΔΔΒСΖΙМЕ] *scripsi*, .....ΛΔΒСΖΙМЕ Μ, ..К СΖΙМЕ *You* 36 ΖΕΜΖЕМ–ΜΠΕΤΖΙΤΟΥΩΩϸ] *scripsi*  
*e syr.*, ΖΕΜΖЕМ · Ε...ΕСΖ..... Μ, Ζ...ΧΕ ΧΩ ΜМОС ΧΕ СΖ ..... Ν..... *You* | ΚΑΤΑ ΠΩΔΧΕ]  
*You*, .....ΨΑΧЕ Μ 37 ΕΤΟΥΔΔΒ] *scripsi*, ΕΤΟΥ *lac.* Μ, Εϸ *lac.* *You* 39 ΟΥΔΕ] *You*, *lac.* ΔΕ Μ |  
 ΝΝΟΒΕ] *You*, *lac.* ΝΟΒЕ Μ 40 ΔϸΧΠΟ] *scripsi*, *lac.* ΠΟ Μ, ΔСΧΠΟ *You* 41 ΠϸΒΒΙΟ ΨΑ] *scrip-*  
*si*, ΠϸВ..... Μ

21,1 ΜΜΩТН ΤΗТН] *scripsi*, ΜΜΩ.....ТН Μ 3 ΤΝМΝТΑТСОМ] *p.corr.* Μ, ТНТНМНТΑТСОМ  
*a.corr.* Μ 4 ΜΝΤΩΔϸΤЕ] *scripsi*, ΜΝΤΩ...ТЕ Μ 7 ΕΡΟΪ] *scripsi*, Ϊ Μ

разом. Ибо (γάρ) Он сказал: *«Если не обратитесь, Он изострит меч Свой и натянет лук Свой»<sup>а</sup>*. И (μέν) Слово (λόγος) Отца, пришедшее к нам по Своему человеколюбию, побудило нас отвергнуть неразумие (ἄλογος), потому что мы были неразумными (ἄλογος): мы сделали скотами и стали чувственными (αἰσθητός); мы уподобились жеребцам, сведённым с ума женщинами: каждый ржёт на жену ближнего своего<sup>б</sup>, согласно (κατά) слову святого пророка (προφήτης). <пропуск 25–35 букв> примите её к себе и не <пропуск 30–40 букв> заслужишь в геенне (γέεννα), <пропуск 30–40 букв> даже ни малейшего наслаждения (ἡδονή), <пропуск 30–40 букв> все грехи к <пропуск 30–40 букв>, и (δέ) также стыд породило

IFAO, Copte 174sup

II унижение во век.

174sup r

**21.** Итак, пожалейте себя, пожалейте себя, умоляю вас всех: пожалейте вашу бедную душу (ψυχή); вспомните вашу немощь (ἀσθένεια) и ваше бессилие; подумайте о дне, когда гнев (ὀργή) откроет с неба всякое нечестие, которое вы творите днём и ночью. Тех же (μέν), кто умрёт в своих грехах, он окружит со всех сторон, как буря, согласно (κατά) написанному: *«Поскольку (ἐπειδή) я звала вас, вы не услышали меня; я простирала слова мои, вы не вняли им; но (ἀλλά) вы отвергли мои слова и не послушались обличений моих. За то и я посмеюсь вашей гибели; порадуюсь, когда гибель придёт на вас и ужас придёт к вам внезапно; когда ниспровержение придёт на вас, как буря»<sup>с</sup>*. Те, кто очистят (καθαρίζω) себя от того, что они сотворили, молитвой, постом (νηστεία), милосердием,

а Пс. 7, 12    б Иер. 5, 8    с Притч. 1, 24–27

15 ΜΝ ΟΥΜΕΤΑΝΟΪΑ ΕΣΘΜΩΜ · ΝΤΟΟΥ ΝΕΤΝΑΝΟΥΖ̄Μ ΕΝΑΠΕΪΛΗ |  
ΜΝ ΝΕΘΛΙΨ̄ΙΣ · ΤΕΝΟΥ ΒΕ ΜΑΡΕΠΟΥΑ ΠΟΥΑ ΜΜΟΝ ΖΑΡΕΖ ΕΡΟϪ  
ΕΝΪΑΠΛΗ · ΝΤ̄ΜΙΝΕ · ΝΕϪΧΠΟ ΝΑϪ ΜΠΕϪΣΚΕΟС ΖΝ ΟΥΤ̄Β̄Β<Ο> ΜΝ  
ΟΥΤ̄ΜΗ · ΚΑΤΑ ΜΠΑΡΑΓΓΕΛΪΑ ΜΠΑΠΟСТОЛОС ΕΤΟΥΑΑΒ · ΝΖΟΥΟ  
ΔΕ ΝΕΤΦΟΡΕΙ ΜΠΕСХΗΜΑ ΜΠΕΧ̄С · ΝΑΙ Ν̄ΤΑΥΚΑΘ̄ΙСТА ΜΜООУ  
20 ΝΡΕϪΤСВΩ ΜΠΟΖΕ ΜΠΝΟΥΤΕ · ΝΕΤΦΩΡΕΙ ΝΘΕΒСΩ ΝΝΑΓΓЕЛОС  
СЕМΠΩΑ ΟΝ ΝΨΩΠΕ ΖМ ΠТВВО ΝΝΑΓΓЕЛОС ΝΟΥΟΕΪΨ ΝΙМ · ΚΑΙΓΑΡ |  
СΕΨООП ΝММАН ΖМ ΠН̄Ι ΜΠΝΟΥΤΕ ΝΟΥΟΕΪΨ ΝΙМ ΜΑΛΪСТА ΜΠΝΑУ  
ΝΤΛΙΤΟΥΡΓ̄ΙΑ ΜΠΕΘΥСΙΑСΤΗΡΙΟΝ ΕΤΟΥΑΑΒ · ΝΑΓΓЕЛОС СЕΛΙΤΟΥΡΓЕΪ  
ΝΟΥΟΕΪΨ | ΝΙМ ΕΤΕΠΡΟСФΟРА ΕΤΟΥΑΑΒ <М̄>ΠСΩМА ΜΝ ΠЕСНОϪ  
25 ΜΠΕΝΧΟΕΙС ІС ΠЕХ̄С · | ΠЕХАϪ ΓΑΡ ΖΝ ΤΕϪΤΑΠΡΟ ΕΤΟΥΑΑΒ ΕΤΜΕΖ  
ММАКАΡΙСМОС · ΧΕ ΠМА ΕΤΕΙΡΕ СНАУ Н ΨΟМНТ СООУΖ ΝΖΗТϪ  
ΖМ ΠΡΑΝ · ΤΨООП ΝММАУ ΖН ΤΕΥМНТЕ · | ΕΙΜΕ ΒΕ ΤΕΝΟΥ ΧΕ  
ΤΕТНСООУΖ ΜΝ ΠΕΝΧΟΕΙС ΔΥΩ ΠΕΝНОУТЕ ΠΕΝСΩТНР | ІС ΠЕХ̄С ·  
ΜΝ ΤΕТРАΤΑ ΝΝΑΓΓЕЛОС · ΟΥΔΕ ΜΝ ΛΑΔΥ ΖН ΝΕΤΟΥΑΑΒ ΝΑΙΖΩΩΝ  
ΕΖΟΥΝ ΕΡΩМЕ ΝΑТКАΘΑΡТОС · ΔΥΩ ΕТХАΖЕМ · ΖΑΡΕΖ ΒΕ ΕΡΩТН |  
30 ΤΕΝΟΥ · ΕΝΟΒΕ ΝΙМ ΝТЕ ТСАР̄Ξ ΜΝ ΤΕΨΥΧΗ ΧΕ ΝΝΕΥТΒΑΙΟΝ ·  
ΕΤΕΘΛΙΨ̄ΙС ΕΤΖΝ ΔМЕНТЕ · ΝТНСΩТМ ΕΤЕСМН ΕТММАУ ΕТСАΨЕ ·  
ΧΕ ΜΑΡΟΥϪИ ΜΠАСЕВНС ΧΕ ΝΝΕϪΝΑУ ΕΠΕООУ ΜΠΝΟΥΤΕ · ΑΛΛΑ  
ΧΕΚΑС · ΖМ Π̄ТРЕСНАУ ΕΡΟΝ ΕΔΝΜЕСТЕ ΧΩΖМ ΝΙМ ΔΥΩ ΔΝМЕРЕ  
ΠТВВО · ΝС̄І | ΤΕΤΟΥΑΑΒ ТНРС · ΤΕТО ΜΠΑΡΘΕΝΟС ΝΟΥΟΕΪΨ ΝΙМ  
35 ΜΑΡΙΑ · ΕСΕΠРЕС|ΒЕУЕ ΖΑΡΟΝ ΖΩСТЕ ΕΤΡΕΝМАТЕ ΝΝΑΚΑΘΟΝ ΝΨΑ  
ΕΝΕΖ · ΕΤΖΝ ΘΙ|ΕΛНМ ΝТΠЕ · ΖΙТН ТЕХΑΡΙС ΜΝ ТМНТМАИР<Ω>МЕ  
ΜΠΕΝΧΟΕΙС | ІС ΠЕХ̄С · ΠНОУТЕ ΠΕΝСΩТНР · ΠΑΪ <ΠЕ> ΠЕООУ  
Ν<Α>Ϫ ΜΝ ΠΕϪΕΙΩТ | ΝΑΚΑΘОС ΜΝ ΠΕΠНА ΕΤΟΥΑΑΒ · ΝΡΕϪΤΑΝΖΟ  
ΔΥΩ ΝΖΟМОΟΥСІΟΝ | ΤΕΝΟΥ ΔΥΩ ΝΟΥΟΕΪΨ ΝΙМ ΨΑ ΕΝΕΖ ΝΕΝΕΖ  
ΖΔМНН.

21,16 τ̄β̄βο] *scripsi*, τ̄β̄β M 23 ἠ̄πсωма] *scripsi*, πсωма M 32 μαρούϪи] *scripsi*,  
μαρούϪи M 36 τ̄м̄н̄т̄ма̄ӣρ̄ω̄ме] *scripsi*, τ̄м̄н̄т̄ма̄ӣρ̄.ме M 37 пе] *scripsi*, om. M 38 ναϪ]  
*scripsi*, н.Ϫ M

покаянием (μετάνοια), имеющим силу, — те будут спасены от угроз (ἀπειλή) и мук (θλίψις). Сейчас же пусть каждый из нас хранит себя от такого рода угроз (ἀπειλή): *«Пусть приобретает для себя свой сосуд (σκεῦος) в чистоте и чести (τιμῇ)»<sup>а</sup>*, согласно (κατά) наставлению (παραγγελία) святого апостола (ἀπόστολος). И (δέ) особенно носящие (φορέω) образ (σχῆμα) Христов (Χριστός), те, кто поставлены (καθίστημι) в качестве учителей стада Божия, носящие (φορέω) ангельские (ἄγγελος) одеяния, должны также пребывать в чистоте ангелов (ἄγγελος) постоянно, ибо (καὶ γάρ) они пребывают с нами в доме Божиим всегда, в особенности (μάλιστα) в момент служения (λειτουργία) святого алтаря (θυσιαστήριον): ангелы (ἄγγελος) служат всегда Святому Приношению (προσφορά) Тела (σῶμα) и Крови нашего Спасителя (σωτήρ) Иисуса (Ἰησοῦς) Христа (Χριστός). Ибо Он сказал Своими святыми устами, исполненными блаженств (μακαρισμός): *«Где двое или трое собраны во имя Моё, там Я посреди них»<sup>б</sup>*. Знайте же ныне, что вы собираетесь с Господом нашим и Богом нашим, Спасителем (σωτήρ) нашим Иисусом (Ἰησοῦς) Христом (Χριστός) и с воинством (στρατιά) ангелов (ἄγγελος); но (οὐδέ) никто из святых не приблизится к нечистому (ἀκάθαρτος) и осквернённому человеку. Храните же себя от всякого греха плоти (σάρξ) и души (ψυχή), чтобы они не осудили нас на адские мучения (θλίψις); но послушайте тот горький глас: *«Пусть возьмут нечестивого (ἀσεβής), чтобы не увидел он славы Божией»<sup>с</sup>*. И (ἀλλά) дабы, видя нас, возненавидевших всякую скверну и возлюбивших чистоту, Всесвятая Приснодева (παρθένος) Мария (Μαρία) предстательствовала (πρεσβεύω) за нас, чтобы нам получить вечные блага (ἀγαθός) небесного Иерусалима (Ἱερουσαλήμ) благодатью (χάρις) и человеколюбием Господа нашего Иисуса (Ἰησοῦς) Христа (Χριστός), Бога и Спасителя (σωτήρ) нашего. Ему слава, с благим (ἀγαθός) Его Отцом и со Святым Духом (πνεῦμα), Животворящим и единосущным (ὁμοούσιος), ныне и присно и во веки веков. Аминь (ἀμήν).

## Источники

- Severus Antiochenus*. Homilia cathedralis 14 // Les homélies cathédrales de Sévère d'Antioche. Traduction syriaque de Jacques d'Édesse. Homélies I à XVII / éd. et trad. en franç. par M. Brière et F. Graffin avec la collab. de C. J. A. Lash et J.-M. Saugey. Turnhout: Brepols, 1976. (PO; t. 38/2). P. 400–415.
- Severus Antiochenus*. Homilia cathedralis 77 // Les homélies cathédrales de Sévère d'Antioche (suite). Homélie LXXVII / texte grec éd. et trad. en franç. par M.-A. Kugener et Edg. Triffaux; vers. syr. publ. pour la prem. fois. Turnhout: Brepols, 1988. (PO; t. 16/5). P. 794–862.

## Литература

- Coquin R.-G.* Le Fonds copte de l'Institut français d'archéologie du Caire // Écritures et traditions dans la littérature copte. Journée d'études copte. Strasbourg 28 mai 1982 / éd. par J. E. Ménard. Louvain: Peeters, 1983. (Cahiers de la Bibliothèque copte; vol. 1). P. 9–18.
- Devreesse R.* Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (Fragments tirés des chaînes). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1959. (Studi e testi; vol. 201).
- Louis C.* Catalogue raisonné des manuscrits littéraires coptes conservés à l'IFAO. Contribution à la reconstitution de la Bibliothèque du monastère Blanc. Mémoire présenté pour l'obtention du Doctorat. École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses. Paris: [s. n.], 2005.
- Lucchesi E.* Notice touchant l'homélie XIV de Sévère d'Antioche // *Vigiliae christianae*. 1979. Vol. 33 (3). P. 291–293.
- Lucchesi E.* Répertoire des manuscrits (sahidiques) publiés de la Bibliothèque nationale de Paris. Genève: Patrick Cramer Editeur, 1981. (Cahiers d'orientalisme; vol. 1).
- Lucchesi E.* L'homélie XIV de Sévère d'Antioche: un second témoin copte // *Aegyptus*. 2006. Vol. 86. P. 199–205.
- Morozov A.* Coptic Fragment of Severus' "Cathedral Homily 67" // *Journal of Coptic Studies*. 2025. Vol. 27. P. 169–183.
- Munier H.* Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. № 9201–9304. Manuscrits coptes. Le Caire: Imprimerie de l'IFAO, 1916.
- Porcher É.* Analyse des manuscrits coptes 131<sup>1-8</sup> de la Bibliothèque nationale avec indication des textes bibliques // *Revue d'Égyptologie*. 1933. Vol. 1. P. 105–160; 1936. Vol. 2. P. 65–123.
- Porcher É.* Un discours sur la Saint Vierge par Sévère d'Antioche // *Revue de l'Orient chrétien*. 1917. Vol. 20. P. 416–423.
- Proverbio D. V.* Un frammento copto dell'Omelia Cattedrale L di Severo di Antiochia (In *Leontium* II) // *Augustinianum*. 2001. Vol. 41. P. 517–520.
- Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita: in 10 t. / ed. A. Mai*. T. 9. Romæ: Typis Collegii Urbani, 1837.
- Youssef Y. N.* The Coptic Marian Homilies of Severus of Antioch // *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*. 2004. Vol. 43. P. 127–140.

Youssef Y. N. Part II. Chapter IV. The Coptic Marian Homilies of Severus of Antioch // *Youssef Y. N. The Life and Works of Severus of Antioch in the Coptic and Copto-Arabic Tradition: Texts and Commentaries*. Piscataway (N. J.): Gorgias Press, 2014. (Gorgias Eastern Christian Studies; vol. 28). P. 135–152.

---

## References

- Brière M., Graffin F. (eds.) (1976) *Les homélies cathédrales de Sévère d'Antioche. Traduction syriaque de Jacques d'Édesse. Homélies I à XVII*. Turnhout: Brepols (PO; 38/2).
- Coquin R.-G. (1983) “Le Fonds copte de l’Institut français d’archéologie du Caire”, in J. E. Ménard (ed.) *Écritures et traditions dans la littérature copte. Journée d’études copte. Strasbourg 28 mai 1982*. Louvain: Peeters (Cahiers de la Bibliothèque copte; 1), pp. 9–18.
- Devreesse R. (1959) *Les anciens commentateurs grecs de l’Octateuque et des Rois (Fragments tirés des chaînes)*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e testi; 201).
- Kugener M.-A., Triffaux E. (eds.) (1988) *Les homélies cathédrales de Sévère d'Antioche (suite). Homélie LXXVII*. Turnhout: Brepols (PO; 16/5).
- Louis C. (2005) *Catalogue raisonné des manuscrits littéraires coptes conservés à l’IFAO. Contribution à la reconstitution de la Bibliothèque du monastère Blanc. Mémoire présenté pour l’obtention du Doctorat. École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses*. Paris.
- Lucchesi E. (1979) “Notice touchant l’homélie XIV de Sévère d’Antioche”. *Vigiliae Christianae*, vol. 33 (3), pp. 291–293.
- Lucchesi E. (1981) *Répertoire des manuscrits (sahidiques) publiés de la Bibliothèque nationale de Paris*. Genève: Patrick Cramer (Cahiers d’orientalisme; 1).
- Lucchesi E. (2006) “L’homélie XIV de Sévère d’Antioche: un second témoin copte”. *Aegyptus*, vol. 86, pp. 199–205.
- Morozov A. (2025) “Coptic Fragment of Severus’ ‘Cathedral Homily 67’”. *Journal of Coptic Studies*, vol. 27, pp. 169–183.
- Porcher É. (1933) “Analyse des manuscrits coptes 131<sup>1-8</sup> de la Bibliothèque nationale avec indication des textes bibliques”. *Revue d’Égyptologie*, vol. 1, pp. 105–160.
- Porcher É. (1936) “Analyse des manuscrits coptes 131<sup>1-8</sup> de la Bibliothèque nationale avec indication des textes bibliques”. *Revue d’Égyptologie*, vol. 2, pp. 65–123.
- Proverbio D. V. (2001) “Un frammento copto dell’Omelia Cattedrale L di Severo di Antiochia (In Leontium II)”. *Augustinianum*, vol. 41, pp. 517–520.
- Youssef Y. N. (2004) “The Coptic Marian Homilies of Severus of Antioch”. *Bulletin de la Société d’Archéologie Copte*, vol. 43, pp. 127–140.
- Youssef Y. N. (2014) “The Coptic Marian Homilies of Severus of Antioch”, in Y. N. Youssef *The Life and Works of Severus of Antioch in the Coptic and Copto-Arabic Tradition: Texts and Commentaries*. Piscataway (N. J.): Gorgias Press (Gorgias Eastern Christian Studies; 28), pp. 135–152.

# ОРИГЕН БЕСЕДЫ I и II на Псалом 80

Вступительная статья,  
перевод с древнегреческого и комментарии

Анна Грюнерт

кандидат философских наук  
независимый исследователь  
gruna7@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-5301-0518

Поступила в редакцию 10.01.2026 | Принята к публикации 15.02.2026 | Опубликовано 10.03.2026

**Для цитирования:** Ориген. Беседы I и II на Псалом 80 / вступительная статья, перевод с древнегреческого и комментарии А. Грюнерт // Библия и христианская древность. 2026. Т. 8 (1). С. 58–101. (29). DOI: 10.31802/BCA.2026.8.1.002

## Аннотация

УДК 27-277.2 (27-9|01/07|-284) (821.14)

Данная публикация представляет собой первый перевод на русский язык двух бесед Оригена на Пс. 80. Она сопровождается вступительной статьёй, в которой переводчик кратко обозначает основные темы, композиционные и стилистические особенности текста, а также дополняет публикацию комментарием и переводом критического аппарата.

**Ключевые слова:** доникейская проповедь, экзегеза, аллегорическое толкование, псалом 80, Ориген.

## Origen Homilies I and II on Psalm 80

Introduction, Translation from Ancient Greek and Commentaries

Anna Grünert

PhD in Philosophy  
Independent Scholar  
gruna7@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-5301-0518



Received 10 January 2026 | Accepted 15 February 2026 | Published online 10 March 2026

**For citation:** “Origen. Homilies I and II on Psalm 80”. Introduction, Translation from Ancient Greek, and Commentaries by A. Grünert. *Bible and Christian Antiquity*, Vol. 8 (1), 2026, pp. 58–101. (29) (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2026.8.1.002

**Abstract.** This publication is the first translation from Ancient Greek into Russian of Origen’s Homilies on Psalm 80, preceded by an introduction. In this introduction, the author of the translation briefly outlines the main themes as well as compositional and stylistic features of the text. The translation is supplemented by a commentary and a translation of the critical apparatus.

**Keywords:** Origen, ante-Nicene homiletics, exegesis, allegorical interpretation, psalm 80.

---

## Введение

Толкование Оригена на Пс. 80 содержится в двух беседах: первая беседа приводит экзегезу на Пс. 80, 1–8, а вторая содержит толкование на 80, 9–17. Пролог первой гомилии Ориген посвящает толкованию надписания «*о точилах*», которое имеет экклезиологический характер. Эта часть гомилии начинается с отсылки к толкованию на Пс. 79, которое, возможно, существовало<sup>1</sup>, но в составе Codex Monacensis Graecus 314 до нас не дошло. Отсылка к Пс. 79, 15–16 Оригену важна прежде всего потому, что в этом псалме присутствует образ виноградной лозы (ἄμπελος) как предмета божественной заботы («*Боже сил! Обратись же, призри с неба, увидь и посети виноградную лозу сию, которую насадила десница Твоя; приведи её в порядок и приготовь*»). Ориген также приводит несколько параллельных мест из Пс. 83, 2–3, поэтому Ориген обозначает сам псалом «*песней над точилами*» (ἐπιλήνιος ῥῥή).

Через отсылку к Ин. 15, 1–5 Ориген выстраивает следующие образные соответствия: виноградарь — Бог Отец; виноградная лоза — Христос/Церковь; ветви — христиане; виноградные гроздья/плоды — дела, совершаемые христианами; точила — суд Божий. Причём Ориген настаивает на том, что благие плоды в лоне Церкви могут отличаться и будут судиться отдельно (то есть будут

1 Hieronymus Stridonensis. Epistula ad Paulam 33, 4 // CSEL. 54. P. 257.

положены в точила отдельно). Среди таких плодов он перечисляет различные достойные христиан образы жизни. Они вписаны в философское противопоставление деятельного (τὸ πρακτικόν) и созерцательного (τὸ θεωρητικόν) образа жизни.

Во второй беседе важную роль играет музыкальная образность и толкование слов, связанных на семантическом уровне с темами речи и пения. В то время как музыкантом, исполняющим небесную музыку, является Бог, музыкальный инструмент — праведный пророк. Им является Асаф — автор псалма. Важной богословской темой, которая раскрывается в толковании слов «кричать» (Пс. 80, 2: ἀλαλάζειν) и «крик» (Пс. 80, 16: ἀλαλαγμός), является превосходство ума над речью, поскольку христианин должен стремиться прославлять Бога умом, а не словом. Эта же мысль проступает в аллегорическом толковании Пс. 80, 3 (*«Возьмите псалом и дайте тимпан, приятный псалтерий вместе с кифарой»*), где все три инструмента, соответствуют различным частям, из которых состоит человек. «Тимпан» (τύμλανον) соотносится Оригеном с телом и нравственной подготовкой, «псалтерий» (ψαλτήριον) и «кифара» (κιθάρα), как более благородные инструменты, соответствуют духу, уму или душе. Богословие — познание и прославление Божие — совершается всеми тремя инструментами, то есть всем человеческим существом. В рамках подобного представления тело пророка и праведника (язык, очи, уши, руки, ноги) используется Богом для познания Его творения, совершения благих дел и благовестия.

При аллегорическом толковании Пс. 80, 6 (*«когда он вышел из земли Египетской, он услышал язык, которого он не знал»*) познание духовного смысла Писания совершается на «еврейском языке», так как Ориген через этимологию относит еврейский к тому, что «чужеземно» и не относится к земному. В том же ключе Египет соотносится с земным и греховным знанием, а Израиль аллегорически означает небесное и таинственное учение. Когда христианин стремится из Египта бежать в Израиль, тогда ангелы, согласно первой части Пс. 80, 7 (*«он снял со спины своей тяжести»*), снимают с его спины тяжести греха. Отсюда Ориген переходит к образу духовной пищи, который сопряжён со второй

частью Пс. 80, 7 («руки его оказались порабощены в корзине»). В то время как в аллегорическом Египте христианин находился в греховном рабстве и собирал в корзину глину и шелуху, по выходе из Египта он собирает в корзину пищу Христову, что экзегет соотносит с чудесами умножения хлебов и рыб (ср. Ин. 6, 9; Мф. 15, 34).

При толковании Пс. 80, 16 («Он накормил нас от тука огня и мёдом из скалы насытил нас») Ориген обращается к теме духовной пищи, которой является Христос. «Тук огня» (στέαρ πυροῦ) и «мёд» (μέλι) являются образами Христа и христианского учения соответственно. Указание на это Ориген усматривает в стихе Втор. 32, 13–14, который он толкует в пророческом ключе. Во-первых, этот стих произносится Моисеем, а во-вторых, он содержит ту же лексику, что и Пс. 80, 16: «они питались мёдом (μέλι) из скалы и маслом из твёрдой скалы, маслом коровьим и молоком овечьим, и жиром ягнят и баранов, сыновей быков и козлов с жиром тука огня (στέατος <...> πυροῦ) и вином виноградных ягод». Тук отождествляется со Христом и Его страстями, поскольку тук — та часть жертвенных животных, которая предназначалась для сожжения на жертвеннике (см. Лев. 16, 12–13). Это толкование Ориген также сравнивает с Ин. 12, 24 («если пшеничное зерно (ὁ κόκκος τοῦ σίτου), пав в землю, не умрёт, то останется одно; а если умрёт, то принесёт много плода»), что позволяет объяснить толкование «тука огня» как пищи. Экзегет сопоставляет огонь с пшеничным зерном (κόκκος σίτου), а тук сравнивает с мукой (σπεύδαλις), основной составляющей хлеба.

Христос также называется «Солнцем правды» (ἥλιος τῆς δικαιοσύνης) в контексте толкования Пс. 80, 4 («трубите в новолуние на трубе в благоприятный день праздника нашего»). В рамках этого аллегорического новолуния Церковь — луна, освещаемая Христом как «Солнцем правды». В момент искупления Христова, аллегорического новолуния, по словам Оригена, солнце и луна объединяются, то есть Церковь озаряется Христом. Именно тогда Церковь светит на земле, в том числе, тем, кто находится вне её, что Ориген называет истинным праздником.

Если говорить о полемическом контексте обеих проповедей, то Ориген прежде всего обращает внимание на тех, кто отказывается толковать Писание аллегорически. Чтобы доказать состоятельность аллегорической экзегезы, Ориген аллегорически толкует три стиха: Пс. 80, 3; Пс. 80, 11; Пс. 80, 17, акцентируя тип толкования, к которому он обращается. Во второй беседе при толковании Пс. 80, 12 («но народ Мой не услышал гласа Моего») Ориген довольно подробно пересказывает гностическое толкование последователей Валентина и Василида, которые, сопоставляя этот стих с Ин. 5, 37 («а вы ни гласа Его никогда не слышали, ни лица Его не видели»), видят в обоих стихах указание на то, что Бог Отец в Новом Завете отличается от Бога в Ветхом Завете. Кроме того, при толковании Пс. 80, 8 («при воде противоречия Я испытал тебя») Ориген, отождествляя Христа с «водой противоречия» (ὕδωρ ἀντιλογίας), видит в последнем словосочетании отсылку к различным касающимся Христа богословским положениям, среди которых существуют ереси. При этом испытание водой противоречия необходимо, поскольку именно таким образом открываются «искусные среди церковных людей» (δόκμοι <...> οἱ ἐκκλησιαστικοί), к которым Ориген несомненно относит самого себя.

При переводе было использовано критическое издание текста, подготовленное профессором Лоренцо Перроне<sup>2</sup>.

### Conspectus siglorum

- M** Codex Monacensis Graecus 314, saec. XII  
**PG** *Origenes*. Excerpta in Psalmos // PG. 17. Col. 105–149.  
**Ptr** *Origenes*. In Psalmos XXVI–CL // *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*. Т. 3: *Patres antenicaeni* / ed. J.-B. Pitra. Venetiis, 1883. P. 1–364<sup>3</sup>.

- 2 *Origenes*. Homilia I in Psalmum LXXX // GCS NF. 19. S. 479–495; *Idem*. Homilia II in Psalmum LXXX // GCS NF. 19. S. 496–508.  
3 Ссылаясь на данное издание, мы указываем номер страницы и строки.

## Гомилия I на Пс. 80

1. Молитвы во Святом Духе совершенно исполняются. В то время как молящийся ещё произносит слова, Бог является и говорит: «*Вот Я здесь*»<sup>a</sup> 4. Итак, в предыдущем псалме Дух как пророк пророчески вознёс молитву во Святом Духе о виноградной лозе и сказал: «*Боже сил! Обратись же, призри с неба, увидь и посети виноградную лозу сию, которую насадила десница Твоя; приведи её в порядок и приготовь*»<sup>b</sup> 5. Затем во время молитвы Бог призрел на виноградную лозу. Увидев её, Он посетил и привёл её в порядок. Он собрал плоды, и плоды оказались в точилах. Поэтому псалом носит надписание, соответствующее молитве о виноградной лозе: *о точилах*<sup>c</sup>, согласно сказанному Спасителем: «*Я — истинная виноградная лоза, вы — ветви, а Отец Мой — виноградарь*»<sup>d</sup>. Итак, если мы — ветви, выросшие с Иисусом Христом и объединённые Им<sup>e</sup>, возделанные и очищенные Отцом и Богом всяческого, чтобы принести большой плод, необходимо иметь надежду<sup>6</sup>. Она полагается на то, чтобы в небесных

а Ис. 58, 9    б Пс. 79, 15–16а    с Пс. 80, 1    d Ин. 15, 1–5    e Ср. Рим. 6, 5

- 4 Ориген часто приводит Ис. 58, 9 в качестве свидетельства о действенности молитвы и признака «духовной молитвы», например, в «Первой беседе на Пс. 67» и фрагменте толкования на Пс. 4. молитва, чтобы быть исполненной, должна совершаться достойно (ἀξίως); исключением, при котором исполнение молитвы предшествует ей самой, является молитва Сына к Отцу о воскрешении Лазаря, о чём говорится в «Толковании на Евангелие от Иоанна» Оригена. Во «Второй беседе на Пс. 38» Ис. 58, 9 сочетается с Пс. 141, 3 и Пс. 38, 13 при определении молитвы, которую обращает к Отцу раскаявшийся грешник. Ср.: *Origenes. De oratione X, 1 // GCS. 3. S. 319; Idem. Homilia I in Psalmum LXVII, 1 // GCS NF. 19. S. 174; Idem. Fragmentum in Psalmum IV, 2 // PG. 12. Col. 1136A; Idem. Commentarium in Joannem XXVIII, 6, 39 // SC. 385. P. 78; Idem. Homilia II in Psalmum XXXVIII, 10 // SC. 411. P. 400; Perrone L. La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata. Brescia, 2011. (Letteratura Cristiana Antica). P. 446–448.*
- 5 Особенностью пролога является то, что Ориген соотносит толкование надписания псалма с заключительными стихами Пс. 79, что в некоторой степени свидетельствует о восприятии Псалтири как единого целого. Причём можно обратить внимание, что Пс. 79 толкуется Оригеном довольно редко, за исключением фрагментов толкования на Книгу пророка Иеремии, где также присутствует молитва Давида о виноградной лозе. Ср.: *Origenes. Fragmenta in Ieremiam 70 // GCS. 6. S. 232.*
- 6 Ряд мотивов, присутствующих в прологе к данной гомилии, можно также обнаружить в «Толковании на Песнь Песней», хотя истолковываются они в этом тексте иначе. Так душа, воспринявшая Слово, обнаруживает, что в Церкви есть винный погреб (cella), ►

точилах оказались наши плоды, созревшие виноградные грозди, благие дела, плоды Духа<sup>а</sup>, а псалмы *о точилах*<sup>б</sup> были произнесены не об одном точиле, но о большем числе точил, касаясь и нас, и наших плодов<sup>7</sup>.

В полях существуют различные виды виноградных плодов: есть, например, плоды, которые приносят чёрные виноградные грозди и чёрное вино, затем есть плоды, приносящие белое вино, а также плоды, приносящие сладкое вино и другое вино, обладающее иным качеством. Подобно этому, если ты познал<sup>і</sup> многообразную Церковь Божию и различные образы жизни (я имею в виду не порицаемые, но достойные похвалы), ты обнаружишь великое разнообразие, например, достойных похвалы нравов в том, что касается деятельности (τὸ πρακτικόν), созерцания (τὸ θεωρητικόν)<sup>8</sup>,

а Ср. Гал. 5, 22    б Пс. 80, 1

і κατανοήσῃς] κατανοήσεις («ты познаешь») М

► где стоят точила. Молодое и ветхое вино, которое находится в них, соответствует Ветхому и Новому Заветам. В другом месте того же самого трактата Ориген приводит Ин. 15 в рамках характеристики Церкви в качестве виноградника, где виноградарь — Отец, лоза — Христос, а ветви — христиане. Ср.: *Origenes. Commentaria in Canticum canticorum* III, 6, 4; III, 14, 10 // SC. 376. P. 542, 662.

7 Перечисление ветхозаветных мест, в которых упоминается «лоза» (ἄμπελος) и «земледелец» (γεωργός) можно обнаружить во фрагменте толкования на Пс. 8. Ср.: *Origenes. Fragmentum in Psalmum VIII, 1* // PG. 12. Col. 1181D–1184A.

8 «Деятельный» и «созерцательный» образы жизни представляют основные две категории, в которые можно включить остальные перечисленные занятия в лоне Церкви. Противопоставление деятельного образа жизни и созерцания встречается в «Толковании на Евангелие от Иоанна». На основании Притч. 16, 7 Ориген показывает, что в начале благого пути находится деятельный образ жизни, заключающийся в том, чтобы совершать благие дела. Во фрагменте на Евангелие от Иоанна при толковании Ин. 11, 18 образ Марфы соотносится с деятельным образом жизни, а образ Марии — с созерцательным. Во фрагменте толкования на Евангелие от Луки Ориген уточняет эту мысль, добавляя, что деятельный и созерцательный образы жизни дополняют друг друга. Эта же мысль повторяется при толковании Мф. 26, 26, где, однако, деятельный образ жизни называется истинной пищей, а созерцательный образ жизни — истинным питьём. Ср.: *Origenes. Commentarium in Joannem I, 16, 91* // SC. 120. P. 106; *Idem. Fragmenta in Evangelium Joannis 80* // GCS. 10. S. 547; *Idem. Fragmenta in Lucam 171* // GCS. 49. S. 298; *Idem. Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum XVI, 7* // GCS. 40. S. 487.

обучения (τὸ διδασκαλικόν)<sup>9</sup>, заботы (τὸ ἐπισκεπτικόν)<sup>10</sup>, общинной жизни (τὸ κοινωνικόν)<sup>11</sup> и безбрачия (τὸ φίλαγνον)<sup>12</sup>. Итак, эти плоды не следует смешивать. Ибо подобно тому, как это случается с земледельцами, когда каждая виноградная лоза и каждый вид виноградных гроздей по отдельности кладутся в точило, таким же образом, если ты познал духовные точила, рассмотри, каким образом *каждый восстанет на своём месте*<sup>a</sup> и окажется в этом виноградном точиле в соответствии с своими преимуществами и благородными поступками. Подобно тому, как одно

a 1 Кор. 15, 23

- 9 В корпусе гомилий на псалмы определение διδασκαλικός соотносится с обучением преподавателя, которое может быть либо полезным для того, кто забывает питать себя духовно, либо недостаточным, так что оно должно быть дополнено другими способами, чтобы достичь духовного преобразования. Во фрагменте толкования на 1 Кор. 14, 6 подчёркивается, что задача преподавателя заключается в том, чтобы служить всей общине, а не только избранным и более образованным её членам. При этом Ориген полагает, что действенность учения зависит не от учителя, но от Господа, который говорит его устами. Ср.: *Origenes. Homilia I in Psalmum XV, 9 // GCS NF. 19. S. 88; Idem. Homilia V in Psalmum LXXVII, 1 // GCS NF. 19. S. 409; Idem. Fragmenta ex commentariis in epistulam I ad Corinthios 55 // Origen on I Corinthians I. IV / ed. by C. Jenkins // The Journal of Theological Studies. 1908. Vol. 10 (37). P. 36; Idem. Fragmenta e catenis in Iob // PG. 12. Col. 1037A.*
- 10 Понятие «заботы» (τὸ ἐπισκεπτικόν) встречается очень редко и отсылает, вероятно, к функции управляющего церковной общиной. Интересно при этом, что задача учителя упоминается прежде административных обязательств, в чём проявляется особенность экклезиологии Оригена. Тем не менее понятие ἐπίσκεψις может также отсылать к заботе о ближнем в более духовном смысле. Ср.: *Origenes. Homilia V in Psalmum LXXVII, 5 // Op. cit. S. 413; Idem. Fragmentum in Psalmum LXII, 2 // Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata. T. 3: Patres antenicaeni / ed. J.-B. Pitra. Venetiis, 1883. P. 70; Perone L. «La mia gloria è la mia lingua»: per un ritratto dell'autore delle «Omèlie sui Salmi» nel Codice Monacense Greco 314 // Adamantius. 2014. Vol. 20. P. 178–184.*
- 11 Понятие «общинной жизни» (τὸ κοινωνικόν) отсылает к социальным и экономическим аспектам церковной жизни.
- 12 Речь идёт о гапаксе, который свидетельствует об особом достоинстве девственности (τὸ φίλαγνον) в рамках аскетического учения Оригена. Девственность стяжается постепенно и не является заслугой подвизающегося. Тем не менее чаще в гомилиях используется близкое по значению и однокоренное понятие ἀννεμία. Ср.: *Origenes. Homilia I in Psalmum XXXVI, 2 // GCS NF. 19. S. 162; Idem. Homilia II in Psalmum LXXVI, 3 // GCS NF. 19. S. 318; Crouzel H. Origène, précurseur du monachisme // Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique. Paris, 1961. (Théologie: Etudes publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière; 49). P. 15–38.*

вино — для господина, а другое годится рабам, так первое годится царю, а второе недостаточно хорошо и ниже того, которое годится господину. И может быть, можно таким образом обнаружить среди многочисленных плодов Церкви человека, который из-за *духа рабства*, приводящего к *страху*, больше не вмещает *духа усыновления*<sup>a</sup>. Один несёт своего рода рабский плод, который тем не менее пить можно, а другой несёт плод ради *духа усыновления*, не рабский, но свободный, сделанный для великого пира, который устраивает домоправитель, отдавая честь дню сыновнего брака<sup>b</sup>.

Одно *о точилах*<sup>c</sup>, а другое *до конца*<sup>d</sup> 14. Ибо виноградная лоза ещё возделывается и приносит плоды. В самом деле, я дерзаю и говорю: подобно тому, как *где жатва есть, там кончина века*, так и время жатвы для виноградной лозы — *кончина века*<sup>e</sup>. Это сказано о надписании<sup>15</sup>.

А поскольку нужно, чтобы возвещаемое в песнях над точилами было радостно, потому что веселятся собирающие урожай и собирающие вино, *веселящее сердце человека*<sup>f</sup>, то слова в псалме очень сладостные, так как он поётся над точилом, и вызывают эти слова удивление не только здесь, но и в других песнях, которые поются над точилами. Я имею в виду восьмидесятый и восемьдесят третий псалмы. Ибо, например, последний содержит следующие слова радости: *«Господи, Господь наш! Как удивительно имя Твоё во всей земле, потому что величие Твоё простёрлось превыше небес! Из уст младенцев и грудных детей Ты устроил хвалу»*<sup>g</sup> и так далее. И снова в восемьдесят третьем псалме, который *о точилах*<sup>h</sup>, содержатся слова, возвещающие

а Ср. Рим. 8, 15 б Ср. Лк. 14, 16; Откр. 19, 6–9 с Пс. 80, 1b d Пс. 80, 1a e Ср. Мф. 13, 39  
f Пс. 103, 15a g Пс. 83, 2–3a h Пс. 83, 1

14 Поскольку выражение «до конца» (εἰς τὸ τέλος) довольно часто приводится в псалмах, например в Пс. 74, Ориген подробно здесь его не толкует, указывая лишь на эсхатологическое измерение, сообщаемое этим выражением первой части надписания Пс. 80.

15 Пролог данной гомилии отличается тем, что в экзегезе надписания псалма сначала истолковывается его вторая часть и только затем первая.

радость: ибо «как любимы, — говорит [автор псалма], — жилища Твои, Господи сил! Жаждет и скитается душа моя по дворам Господним»<sup>a</sup>.

2. Итак, познай здесь то, что всегда говорится в песнях, произносимых над точилами: **ликуйте в Боге, помощнике нашем**<sup>b</sup>. В самом деле, пока плод находится на виноградной лозе, я тревожусь и ещё не радуюсь. Ибо я не знаю, сможет ли зной когданибудь сжечь виноградную лозу и высушить её, а также не знаю, произойдёт ли какая-либо другая беда. Поэтому было сказано: «...саранча съела оставшееся от гусеницы, а медвяная роса съела оставшееся от саранчи...»<sup>c</sup>. Итак, перед сбором урожая виноградная лоза оказывается в опасности. Когда наступает время собирать урожай, и ангелы несут грозди к небесным точилам, тогда говорится: «**Ликуйте в Боге, помощнике нашем**»<sup>d</sup>. Ибо существуют различные радости: высшая радость, когда радующийся в Боге говорит «**ликуйте**», что соответствует словам «радоваться в Боге». Поэтому он говорит не просто **ликуйте**, но **ликуйте в Боге**<sup>e</sup>. Так возносить все движения к Богу — блаженное дело. Итак, если в точилах оказываются твои плоды, услышь: «**Ликуйте в Боге, помощнике нашем**»<sup>f</sup>. Но<sup>i</sup> если ты согрешил и нуждаешься в покаянии и обращении, не радуйся, но печалься. Ибо я могу сказать об этой печали: «печалься **в Боге, помощнике**

а Пс. 83, 2–3а б Пс. 80, 2а с Иоил. 1, 4 d Пс. 80, 2а e Пс. 80, 2а f Пс. 80, 2а

і ει – κατεργάζεται] ὁ δὲ ἀμαρτῶν καὶ δέομενος μετανοίας καὶ ἐπιστροφῆς μὴ ἀγαλλιάσθω, ἀλλὰ λυπηθῆτω κατὰ θεόν («кто грешит и нуждается в покаянии и обращении, пусть не ликует, но печалится в согласии с Богом») PG 149A,15–17

нашем»<sup>8</sup>. Действительно, печаль (λύπη)<sup>16</sup> в Боге<sup>i</sup> превращает покаяние в непреложное спасение<sup>b</sup>.

Итак, делай всё **в Боге!**<sup>17</sup> Ибо можно и не **в Боге** делать. Ты любишь? **В Боге** люби. Ибо если ты любишь что-либо, не относящееся к божественному, ты не **в Боге** любишь. Например, если ты любишь деньги, то ты не **в Боге** любишь. Если ты любишь жалкую славу, то ты не **в Боге** любишь. Если ты любишь детей плотским образом и плотской привязанностью, ты не **в Боге** любишь. Но если ты испытываешь любовь к детям, подобно блаженной матери семи детей, согласно описанному в книгах Маккавейских<sup>c 18</sup>,

а Пс. 80, 2а    b Ср. 2 Кор. 7, 10    с Ср. 2 Мак. 7

i θεὸν] θυμὸν («соответствующая ярости») **М**

16 Печаль, наравне с гневом и страхом, имеет для Оригена как положительный, так и отрицательный аспект, поскольку может являться страстью. В контексте покаяния говорится о печали также в «Толковании на Евангелие от Иоанна». При этом, согласно гомилиям на Пс. 75 и Пс. 76, печаль не свойственна праведнику и от неё должен избавиться тот, кто хочет стать членом Церкви. В значении страсти печаль упоминается в гомилиях на Пс. 81 и Пс. 67. В гомилии на Пс. 36 печаль упоминается среди того, что нужно постепенно преодолеть и что может быть вызванным грешным приобретением имущества. В гомилии на Пс. 67 печаль упоминается как воздействие на душу языческой музыки, в то время как в гомилии на Пс. 76 печаль препятствует молитве, а в гомилии на Пс. 77 её производит грех, подобный «изогнутому луку» (τόξον στρεβλόν). Кроме того, в одной из бесед на Пс. 37 Ориген говорит, что кто гневно отвечает на чьё-либо осуждение, не заботясь о его спасении, тот вызывает в этом человеке печаль, вредящую душе. Ср.: *Origenes. Commentarium in Joannem X, 17, 102 // SC. 157. P. 442; Idem. Homilia I in Psalmum XXXVII, 5 // SC. 411. P. 288; Idem. Homilia II in Psalmum XXXVII, 3 // SC. 411. P. 310; Idem. Homilia I in Psalmum XXXVIII, 7 // SC. 411. P. 352; Idem. Homilia IV in Psalmum XXXVI, 1; 5 // GCS NF. 19. S. 159, 171; Idem. Homilia II in Psalmum LXVII, 2; 8 // GCS NF. 19. S. 202, 223; Idem. Homilia in Psalmum LXXV, 2 // GCS NF. 19. S. 283; Idem. Homilia I in Psalmum LXXVI, 3; 6 // GCS NF. 19. S. 297, 303; Idem. Homilia VIII in Psalmum LXXVII, 6 // GCS NF. 19. S. 458; Idem. Homilia in Psalmum LXXXI, 3 // GCS NF. 19. S. 516.*

17 Здесь и далее Ориген продолжает толковать Пс. 80, 2а.

18 Из двух книг Маккавейских Ориген был хорошо знаком прежде всего со второй книгой, поскольку довольно часто опирается на 2 Мак. 7, например, в «Увещании к мученичеству». Для Оригена это место свидетельствует о способности матери преодолеть материнские чувства. См., например, в полемике с маркионитами при толковании Рим. 5, 7. Ср.: *Origenes. Exhortatio ad martyrium 27 // GCS. 2. S. 23; Idem. Commentarii in epistolam ad Romanos IV, 10 // GLB. 16. S. 348; Dorival G. Origène, lecteur du premier et deuxième livres de Maccabées // La mémoire des persécutions. Autour des livres des ►*

ты **в Боге** испытываешь любовь к детям (φιλοτεκνεῖς)<sup>19</sup>. Так же обстоит дело и с супружеской любовью (φιλανδρεῖν)<sup>20</sup>: можно испытывать супружескую любовь, но не **в Боге** испытывать супружескую любовь. Так же обстоит дело и с земледелием **в Боге**, терпением **в Боге** и обладанием этого **в Боге**.

Ради этого **ликуйте в Боге, помощнике нашем**<sup>a</sup>. Ибо нужно было сказать, каким образом нужно **в Боге** радоваться и всё **в Боге** делать. «После того, как мне помог Бог, — говорит [автор псалма], — я принёс плоды, но также после того, как мне помог Бог, я принесу урожай плодов<sup>i</sup> к святым точилам: итак, не забывай, как Бог стал<sup>ii</sup> твоим помощником».

**3. Поэтому ликуйте в Боге, помощнике нашем**<sup>b</sup>. Что бы ты ни говорил, оно будет ниже благодеяний Божиих, данных тебе, и, кажется, тебе не хватит слов<sup>iii</sup>, которые по достоинству отблагодарят Бога. Поэтому я хочу, чтобы ты **воскликнул Богу Иакова**<sup>c</sup>, то есть ты вскрикнул непостижимым<sup>iv</sup> голосом сердца<sup>d</sup>. Сердце сильнее выражаемого словами, но нуждается в словах и из-за этой потребности в словах произносит неизреченное и невыразимое<sup>e</sup>, чтобы ты смог **воскликнуть Богу Иакова**<sup>f</sup>.

Ты хочешь увидеть, сколь великим является восклицание, если оно случается в Боге? Познай: **блажен народ, познающий**

a Пс. 80, 2a b Пс. 80, 2a c Пс. 80, 2b d Ср. Рим. 8, 26 e Ср. 2 Кор. 12, 4 f Пс. 80, 2b

i και – ποιήσω] και σὺ δέ, ἐὰν βοηθηθεῖς ὑπὸ θεοῦ τὴν συκομιδὴν ἐποιήσω («и ты, если помогу тебе Бог, принёс урожай») **Ptr 135,21–23, PG 149A,17–18** ii γέγονεν] γίνεται («является») **PG 149B** iii ἔοικας – τῶν] κὰν εὐπορήσῃ λέγων τῶν («даже если тебе хватит слов») **Ptr 135,25–26, κὰν ἀπορήσῃ <...> τῶν**, («даже если тебе не хватит слов») **PG 149B,2** iv διὰ – ἀσήμε] ἀλλάλαξε εὐσήμε φωνῆ («пой чётким голосом») **Ptr 135,27, PG 149B,3–4**

► Maccabées / éd. par M.-F. Baslez et O. Munnich. Leuven, 2014. (Collection de la Revue des Études Juives; 56). P. 371–383.

- 19 За исключением Флавия Филострата, который использует глагол «любить детей» (φιλοτεκνεῖω) для определения привязанности дельфинов к своим детёнышам, Ориген — единственный христианский автор, который употребляет этот глагол. Ср.: *Flavius Philostratus*. Vita Apollonii II, 14 // LCL. 16. P. 198.
- 20 Использование глагола «испытывать супружескую любовь» (φιλανδρεῖω), возможно, отсылает к Тит. 2, 4. Он образован по образцу φιλοτεκνεῖω: «чтобы [старницы] вразумляли молодых любить мужей (φιλάνδρους), любить (φιλοτέκνους) детей».

**восклицание** (ἀλαλαγμόν)<sup>a21</sup>. Итак, если кто-то считает себя из-за чего-либо несчастным, ему необходимо усвоить знание о восклицании. Может быть, если ты взойдёшь к сказанному, если превзойдёшь обещанное и произнесённое устами, если взойдёшь над словом, которое прокричали, и сможешь воспевать Бога только умом<sup>i</sup>, которому не нужно перелагать свои движения в слово (слово, находящееся в тебе, не может прикоснуться к неизреченному и божественному, которое присуще уму), то кому ты восклицаешь, как не Богу праотца твоего Иакова? Ибо я думаю, ты восклицаешь **Богу Иакова**<sup>b</sup>, поскольку и ты стал Иаковом и следующим по пятам<sup>c</sup>. Итак, ты следуешь за ним по пятам: сначала ты схватил пятку<sup>d</sup>, затем взял принадлежащее первенцу, а в-третьих, берёшь благословение<sup>e</sup>. Итак, после того, как эти три вещи случились с тобой, ты восклицаешь, как сын Иакова и подражатель Иакова, следующего по пятам<sup>f</sup>.

**4.** Рассмотрим то, что следует: что нам заповедует пророческое слово через Святого Духа? **Возьмите псалом и дайте тимпан, приятный псалтерий вместе с кифарой**<sup>g</sup>. Слово даёт мне одно, а требует три. Оно даёт мне **псалом**, а требует от меня, во-первых, **тимпан**, во-вторых, **псалтерий**, а в-третьих, **с кифарой**<sup>ii</sup>. Итак, нам нужно познать **тимпан** и настроить его, чтобы, после того как мы взяли **псалом**, поскольку Слово говорит нам:

а Пс. 88, 16а b Пс. 80, 2b c Ср. Быт. 25, 26 d Ср. Быт. 25, 31–34 e Ср. Быт. 27 f Ср. Ос. 12, 4 g Пс. 80, 3

i μόνον νῶ] μόνῳ νῶ («одним умом») **Ptr 135,33, PG 149B,9** ii δεύτερον – κιθάρα] δεύτερον ψαλτήριον, εἶτα κιθάραν («во-вторых, псалтерий, а затем кифары») **Ptr 136,5–8**

21 Ориген соотносит с Пс. 88, 2b стих Пс. 88, 16а, экзегеза которого раскрывается во фрагменте толкования на Пс. 87: «восклицание познаёт весь народ, но он ещё не обретает полноты блаженства, что является чистотой сердца». Значение слова ἀλαλαγμός также поясняется в беседе на Книгу Иисуса Навина, которая сохранилась в латинском переводе Руфина. Это слово в трактовке Оригена, переданной Руфином, означает крик, который единодушно издают воины перед тем, как начать сражение. Причём этот крик издаётся с радостью, что свидетельствует о единстве с Богом в молитве или о душевной гармонии. Ср.: *Origenes. Fragmentum in Psalmum LXXXVIII, 18* // *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*. Т. 3. Р. 163; *Idem. Homiliae in Iesu Nave VII, 2* // *SC. 71. P. 196, 198.*

«**Возьмите псалом и дайте тимпан**», мы дали **тимпан**. Таким образом, дав тимпан, мы даём **псалтерий** не простой, а **приятный**. В самом деле, может быть, существует неприятный псалтерий и **приятный псалтерий**, связанный с кифарой. Ибо написано: **приятный псалтерий вместе с кифарой**.

«Не вводи тропы (τροπολόγει) и не аллегоризируй (ἀλληγορεί)<sup>22</sup>, — говорят они, — но придерживайся буквы!» Разве мы настроили тимпан, который имеют чуждые веры? Как же мы можем, как люди, которые с детства никогда не учились играть ни на кифаре, ни на псалтерии, играть на этом музыкальном инструменте так, словно мы учились с детства настраивать **приятный псалтерий** и кифары? Ибо Слово сказало о них: «**Возьмите псалом**». Так вот возьмём псалом и настроим эти инструменты, поняв, что означает сказанное.

Итак, когда благодать Божия даёт мне силу богословствовать (θεολογεῖν) так, чтобы благодаря богословию (ἐκ τῆς θεολογίας)<sup>i</sup> иметь возможность помыслить Бога, познать Его, возвеличить имя Его и прославить Его<sup>a</sup>, тогда она даёт мне псалом<sup>23</sup>. Существуют дары Христа, сказавшего, что *никто не познал Отца, если только ему не открыл Сын*<sup>b</sup>, которые заключаются в том, чтобы открывать Отца и давать псалом о Боге нашем. А если кто узнал Отца и, упражняясь согласно словам: «*Упражняйтесь и узнайте*,

a Ср. Пс. 33, 4; 112, 3    b Мф. 11, 27

i ὅτε – θεολογίας] ἵνα μάθω ὅτι δίδωσί μοι καὶ χάριν τοῦ θεοῦ, τὴν διδασκαλίαν («чтобы я узнал, что Он также даёт мне благодать Божью, учение») **Ptr 136,6–7**

22 Соотнесение «исполненной тропами речи» (τροπολογία) и «аллегии» (ἀλληγορία) встречается довольно часто не только в беседах на псалмы, но также в трактате «Против Цельса» и прочих гомилиях. Ср.: *Origenes. Homilia II in Psalmum LXXII, 7 // GCS NF. 19. S. 249; Idem. Homilia II in Psalmum LXXX, 5 // Op. cit. S. 502; Idem. Contra Celsum I, 17; I, 18 // SC. 132. P. 120, 122; Idem. Homilia in Ezechielem VI, 8 // SC. 352. P. 234.*

23 Подобное аллегорическое толкование, осмысляющее богословие через музыкальную образность, можно обнаружить в толковании Оригена на Пс. 67. В «Первой беседе на Пс. 77» Ориген в полемике с еретиками относит богословие (θεολογία) к высшей ступени богопознания, которой предшествует нравственная подготовка. Ср.: *Origenes. Homilia II in Psalmum LXVII, 3; 4 // Op. cit. S. 206, 209; Idem. Homilia I in Psalmum LXXVII, 5 // GCS NF. 19. S. 361.*

что Я — Бог»<sup>a</sup>, познал Бога, тот взял псалом. Но если ты взял псалом, то отдай то, что Он требует. Ты состоишь из трёх частей — духа, души и тела, так что Слово требует от тебя<sup>i</sup> совершенного (ὀλοτελή) освящения, чтобы ты полностью (ὀλόκληρος) освятился в духе, душе и теле согласно сказанному апостолом в Послании к Фессалоникийцам<sup>b</sup>. Итак, может быть, тебе нужно соотнести *тимпан* с телом, *псалтерий* — с духом, а *кифару* — с душой<sup>24</sup>.

Почему же тело — тимпан? Потому что тимпан также имеет деревянную омертвелую оболочку, а тебе нужно распять на кресте твои *земные члены*<sup>c</sup>. Итак, в сто пятидесятом псалме мы учимся разнообразно прославлять Бога, и там говорится: «... *прославляйте Его, в тимпане и хоре*»<sup>d</sup>. Прославляет Бога тимпаном умертвивший *земные члены*, которые, если хочешь услышать, носят следующие названия: блуд, нечистота, страсть, порочное вождение и жадность. После того как это было умерщвлено в тебе и было умерщвлено через Крест Христов, плоть твоя была также умерщвлена, взойдя к знамени [Креста Христова], так что ты сказал: «*Если мы вместе умерли, мы вместе оживём*»<sup>e</sup>. После того, как ты это сделал, ты сделал себе тимпан. Однако пока живут плоть твоя<sup>f</sup> и мысль о плоти<sup>ii</sup>, не умирает твоя плоть, и ты не можешь воспеть Бога<sup>25</sup>.

a Пс. 45, 11a b Ср. 1 Фес. 5, 23 c Ср. Кол. 3, 5 d Пс. 150, 4a e 2 Тим. 2, 11 f Ср. Рим. 8, 6–7

i σε ἀπατεῖ] ἀπατεῖ δέ με («требуется же от меня») **Ptr 136,8** ii φρόνημα] φρόνциа («умное») **M**

- 24 Хотя в «Беседах на псалмы» трёхчастное деление человека на тело, душу и дух встречается довольно часто, это место отличается особо детальной отсылкой к тексту 1 Фес. 5, 23. Подобное толкование можно, однако, обнаружить и в «Диалоге с Гераклидом» и «Толковании на Евангелие от Матфея», где говорится о «симфонии» духа, души и тела в экзегезе Мф. 18, 19. Ср.: *Origenes. Dialogus cum Heraclide 6 // SC. 67. P. 68; Idem. Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum XIII, 2; XIV, 3 // Op. cit. S. 178, 279.*
- 25 Символическое толкование тимпана как омертвевшего тела, освобождённого от плотских страстей через распятие на кресте, встречается во фрагменте толкования на Пс. 149, где Ориген разводит образ тимпана и псалтерия, так что псалтерий также соотносится с познанием Духа: «*умертвившие земные члены* (Кол. 3, 5) и восшедшие на древо, чтобы вместе со Христом распять начала и власти, поют Богу в тимпане. Но те, кто невинны и находятся в гармонии с Духом, [поют] в псалтерии». В беседах ►

Я считаю, что здесь хорошо выражен порядок: *дайте тимпан*<sup>a</sup>, во-первых, а затем *приятный псалтерий вместе с кифарой*<sup>b</sup>; сначала тимпан, а после этого *приятный псалтерий вместе с кифарой*. Ибо сначала нужно прийти к тому, чтобы умертвить *земные члены*<sup>c</sup>, а также<sup>i</sup> убить находящийся в нас грех, чтобы он больше не мог действовать. А после того как был побеждён и умерщвлён грех и мы смогли дать тимпан, мы сможем создать гармонию духа и души или, согласно словам апостола, гармонию духа и ума, чтобы я сказал: «*Пою духом, пою умом*»<sup>d ii</sup>. Я даю дух в качестве псалтерия, а душу или ум — в качестве кифары. Я объединяю их после тимпана<sup>iii</sup>: *приятный псалтерий вместе с кифарой*<sup>e</sup>. Если я называю дух, то имею в виду человеческий, о котором Павел говорит: «... *ибо никто не познал человеческое, если дух человеческий не был в нём*»<sup>f</sup>.

5. Писание повторяет: «Он дал мне *псалом*» — и требует от меня *тимпан и приятный псалтерий вместе с кифарой*<sup>g</sup>, а после этого приказывает мне трубить и издавать зычный звук (μεγαλόφωνία)<sup>h 26</sup>. Ибо говорится, что среди всех звуков, производимых

а Пс. 80, 3а    b Пс. 80, 3б    c Кол. 3, 5    d 1 Кор. 14, 15    e Пс. 80, 3б    f 1 Кор. 2, 11  
g Пс. 80, 3    h Пс. 80, 4

ι καὶ] πρῶτον («во-первых») **М**    ii εἴθ' ὅταν – νοῦ] ἰν' αἰνῶ τὸν θεόν, ὡς ἐν τυμπάνῳ, τῇ νεκρώσει τοῦ σώματος, εἶτα δυνηθῶ συμφωνίαν ποιῆσαι, ὡς ψαλτηρίου πρὸς κιθάραν, τοῦ πνεύματος πρὸς τὴν ψυχὴν, ἢ κατὰ τὸν ἀπόστολον πρὸς τὸν νοῦν, ὥστε λέγειν («чтобы я прославил, словно тимпаном, Бога умерщвлением тела и смог создать созвучие, словно псалтерия и кифары, между духом и душой или же, согласно апостолу, между духом и умом, когда тот говорит...») **Ptr 136,10–15**    iii τὸ τύμπανον] τοῦ τύμπανον («вместе с тимпаном») **М**

► на Исход Ориген в экзегезе песни Мариам соотносит тимпан с нравственной подготовкой и низшей ступенью познания. Ср.: *Origenes. Fragmentum in Psalmum 149, 3b [Dub.] // PG. 12. Col. 1680AC–D; Idem. Homilia in Exodum VI, 1 // SC. 321. P. 170.*

26 Это же понятие в подобном контексте используется в толковании на Откровение: «Он говорит, что кто призвал его зычным голосом, которым является звук трубы, сказал ему следующее. А сказанное таким образом означает зычный звук понимания (τὴν τῆς ἐννοήσεως μεγαλόφωνίαν), который ясно обращён к нему». В «Четвёртой беседе на Пс. 76» «великоголосыми» (μεγαλόφωνοι) именуются апостолы. Ср.: *Origenes. Fragmentum in Apocalypsem 25 // An Ancient Commentary on the Book of Revelation: A Critical Edition of the Scholia in Apocalypsin / ed. by P. Tzamalikos. Cambridge, 2013. P. 144; Idem. Homilia IV in Psalmum LXXVI, 4 // GCS NF. 19. S. 347.*

людьми для людей, какими бы музыкальными инструментами они не производились, более сильный — звук трубы (σάλπιγξ). И музыканты говорят, что в музыке нет сильнее звука, чем звук трубы. Поэтому он используется, чтобы пробуждать мужество воинов и укреплять сражающихся под городскими стенами. Закон Моисеев приводит трубы двух видов: чтобы поднимать израильские станы и тех, кто сражается за них, а также для праздников Господних, как написано в Книге Чисел<sup>а27</sup>. Итак, и нам велено трубить ради зычного звука: «Взойди на высокую гору, благовествующий Сион! Возвьсь с силою голос, благовествующий Иерусалим! Возвьсьте и не бойтесь»<sup>б</sup>. А также в последнем псалме: «... хвалите Его в звуке трубном»<sup>в</sup>. Кто может воспеть Бога в звуке трубном, как не Павел? Ибо он имел зычный голос, а если кто из прочих святых хотел того же, то обладал подобным качеством.

Вы хотите увидеть, сколь велика эта духовная труба, даже если любители буквы (οἱ τοῦ γράμματος φίλοι) не хотят этого?<sup>28</sup> И ангелы пользуются трубой: «... ибо Он вострубит, и мёртвые воскреснут нетленными во Христе»<sup>д</sup>, и: «Сам Господь при призыве, в гласе Архангела и трубе Божьей сойдёт с неба»<sup>е</sup>. Ибо, услышав это, разве мы думаем, что на небе существуют медные трубы или трубы, настроенные ангелами, чтобы блаженные ангелы трубили, а мёртвые восставали от звука трубного? Или же звук трубный означает великие и божественные учения, а также зычный звук? Даже если ангелы непостижимым образом трубят, разве в сражении никто не борется?

а Ср. Чис. 10, 2–10 б Ис. 40, 9 с Пс. 150, 3а d 1 Кор. 15, 52 e 1 Фес. 4, 16

27 Подобное толкование, в котором звук трубы призывает к духовной брани и торжеству, можно встретить в толкованиях Оригена на Книгу пророка Иеремии. Ср.: *Origenes. Homilia in Ieremiam V, 16 // SC. 232. P. 322; Idem. Fragmentum in Ieremiam 30 // Op. cit. S. 214.*

28 Подобное выражение, защищающее аллегорическое толкование, также встречается в «Беседах на Книгу Бытия», «Беседах на Книгу Исход» и «Беседах на Евангелие от Матфея». Ср.: *Origenes. Homilia in Genesim VI, 3 // GCS NF. 17. P. 105; Idem. Homilia in Exodum II, 1 // SC. 321. P. 70; Idem. Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum XV, 1 // GCS 40. S. 350.*

Поэтому будем молиться, чтобы, какую бы трубу мы ни имели, мы не втайне произносили слова, но всё проясняли трубой, как подобает. Откровение Иоанна исполнено большим числом труб. *Ангел вострубил*<sup>а</sup> — и случилось одно; затем второй вострубил — и случилось другое<sup>б</sup>. Поэтому можно увидеть множество небесных и божественных труб, в которые ангелы Божии трубят. Если закон содержит тень небесного<sup>с</sup> и там упоминаются примеры упомянутых выше труб, то представь трубы, прочитав более буквально о небесных ангельских трубах и их зычном звуке в текстах от Иоанна или, если сможешь, в других местах Писания, как, например, у Павла.

**б. Когда вы трубите? В новолуние<sup>д</sup>.** Ибо вы трубите, говорит псалом, *в новолуние на трубе*<sup>е</sup>. Так когда? *«В благоприятный день, — говорит псалом, — в день праздника нашего»*<sup>ф</sup>. В новолуние луна и солнце объединяются и оказываются на одной оси (κάθ'ἑτων)<sup>29</sup>. Если случается новолуние, рассмотри Церковь как луну, освещаемую солнцем; рассмотри Солнце правды<sup>g</sup>, Господа моего Иисуса Христа. Итак, после того как Церковь Христова оказалась в этом положении, случилось новолуние, тень которого имеет закон Моисеев. *Ибо никто да не осуждает вас за пищу, или питие, или за какой-нибудь праздник, или новолуние, или субботу: это есть тень будущего*<sup>h</sup>. Разве слова о новолунии не имеют *тень будущего*, когда они совершают то, что относится к будущему? Послушай! Здесь снова новолуние, а там снова полнолуния, но там новолуния не от земного солнца (ибо оно *освобождается от рабства растления*<sup>i</sup>, согласно написанному) и не от земной луны, но от солнца Христова случается новолуние Церкви. Итак, тогда мы можем трубить и тогда мы можем обратиться к зычному голосу божественных таинств<sup>30</sup>.

а Откр. 8, 7    б Ср. Откр. 8, 8    с Ср. Евр. 10, 1; 8, 5    д Пс. 80, 4а    е Пс. 80, 4а    ф Пс. 80, 4б  
г Ср. Мал. 4, 2    h Кол. 2, 16–17    j Ср. Рим. 8, 21

29 Понятие «оси» (κάθ'ἑτων), свидетельствующее о знаниях Оригена в области астрономии, встречается только в толковании на Книгу Бытия, сохранившемся в составе «Филокалии». Ср.: Origenes. Philocalia XXIII, 14 // SC. 226. P. 176.

30 Согласно трактату «О молитве», «новолуние» или «новомесячье» (νεομηνία) входит в число праздников Древнего Израиля, которые требуют духовного истолкования ►

Разве кто-то достоин поспешить к этому *новолунию* и к этому *благоприятному дню праздника нашего*<sup>a</sup>, так чтобы были по особому случаю использованы трубы? Другие рукописи содержат вместо «*благоприятный день праздника нашего, в полнолуние*»<sup>b</sup> кем-то написанное выражение «в середине месяца» (ἐν ἡμισυρίῳ)<sup>31</sup>. В оба дня луна объединяется (σύνωδος) с солнцем. Когда луна становится светлой, потому что полностью освещена солнцем, она освещена для находящихся на земле и светит в объединении [с солнцем], но не так что свет её виден. Она освещена, и свет её виден в полнолуние. Итак, когда Церковь моя светит и может сама делать так, чтобы свет Солнца правды<sup>c</sup> был виден для всех остальных, и в том числе для тех, кто вне Церкви, случается полнолуние, истинный небесный праздник<sup>32</sup>.

И тогда нужно будет трубить *в благоприятный день праздника нашего*<sup>d</sup>, и потому делать это, *что это — приказ Израилю и суд от Бога Иакова*<sup>e</sup>. Это всё означает «*взять псалом, дать тимпан*» и так далее<sup>f</sup>, а также исполнить сказанное выше, «*закон для Израиля*», смотрящего на Бога. И существует *суд*, вынесенный *от Бога Иакова: Он установил это во свидетельство для Иосифа*<sup>g</sup>. Этот приказ *Он установил во свидетельство для Иосифа*<sup>h</sup>. Какое это свидетельство и для кого? Не для праотца

a Пс. 80, 4b    b Пс. 80, 4b    c Ср. Мал. 3, 20    d Ср. Пс. 80, 4    e Пс. 80, 5    f Ср. Пс. 80, 3  
g Пс. 80, 6a    h Пс. 80, 6a

► в соответствии с Кол. 2, 16–17. В этом же тексте новолуние прообразует «месяц эонов» (αἰώνων μῆν) в будущем веке. «Новолуние» также встречается в эсхатологической экзегезе, приводимой в толковании притчи о работниках в винограднике (см. Мф. 20, 1–16). Ср.: *Origenes. De oratione* XXVII, 14; XXVII, 16 // *Op. cit.* S. 373, 374; *Idem. Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum* XV, 31 // *Op. cit.* S. 444.

31 Источник, приводящий данное разночтение, неизвестен. Данное чтение отсутствует в сохранившихся фрагментах «Гекзапл».

32 Образ Церкви и Христа, объединяющихся подобно солнцу и луне, также встречается в более кратком изложении в «Толковании на Евангелие от Иоанна» и «Беседах на Книгу Чисел». Ронцани полагает, что образ Церкви-луны, отображающей свет Христов, возник в контексте экзегезы, направленной против замкнутых еретических сообществ. Ср.: *Origenes. Homilia in Numeros* XXIII, 5 // *SC.* 461. P. 126–130; *Idem. Commentarium in Joannem* VI, 55, 287 // *SC.* 157. P. 346; *Ronzani R. Mysterium lunae. Alle origini di un modo di pensare e dire la chiesa in età patristica* // *PATH. Pontificia Academia Theologica.* 2014. Vol. 13 (1). P. 206–207.

Иосифа, но для Иеровоама, происходящего от Иосифа и от Ефрема, который разделил народ. Итак, эти слова — свидетельство для него. Часто, однако, это истолковывалось нами как относящееся к инославным, которые отделились от Церкви<sup>33</sup>. Итак, эти слова — свидетельство для [Иеровоама] и приказы Божии.

7. Затем говорится о тайне, относящейся ко всему народу, которая не написана в Книге Исхода, но с дерзновением возвещается Духом в пророке. Ибо говорится: «... *когда он вышел из земли Египетской, он услышал язык, который он не знал*»<sup>a</sup>. Когда, согласно псалму, Израиль был в Египте, он не слышал еврейского языка, а когда он вышел из Египта, он услышал *язык, который он не знал*<sup>b</sup>, ибо он не знал еврейского. Поэтому это таинство (μυστήριον) не подлежит огласке<sup>34</sup>. Ибо познай, что еврейский является языком, который возвещает чужеземное и надмирное,

а Пс. 80, 6b–c    б Пс. 80, 6b–c

33 Толкование разделения Израильского царства на Израиль и Иудею как указания на ереси и церковные разделения встречается в других гомилиях на псалмы. Ср.: *Origenes. Homilia II in Psalmum LXXVII, 3 // GCS NF. 19. S. 371; Idem. Homilia IX in Psalmum LXXVII, 5 // GCS NF. 19. S. 473.*

34 «Тайна» (μυστήριον) указывает на таинственное измерение еврейского языка. В беседе Ориген осмысляет природу еврейского языка, что более развёрнуто приводится в трактате «Против Цельса». В ходе полемики с Цельсом Оригену было важно доказать, что евреи использовали еврейский язык задолго до событий исхода и что он не возник в знак протеста против египтян. Последнее лишило бы еврейский его сакрального значения. Аргументом в пользу того, что евреи говорили на еврейском языке, был обычай евреев давать своим детям еврейские имена. Поэтому Оригену приходится в данном тексте толковать Пс. 80, 6 в аллегорическом ключе, на что указывает использование понятия «тайна». В трактате «Против Цельса» Ориген понимает Пс. 80, 6 в том смысле, что «языком, которого он не знал», является еврейский, чудесным образом сохранённый еврейским народом. В этом смысле Ориген называет его «дарованным Богом» (θεοδωρητός). В настоящей беседе Ориген делает акцент на том, что евреи в полной мере познали свой язык после того, как покинули Египет. Ср.: *Origenes. Contra Celsum III, 6; III, 7 // SC. 136. P. 24, 26; Rizzi M. Problematiche politiche nel dibattito tra Celso ed Origene // Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo nel Contro Celso di Origene / ed. L. Perrone. Roma, 1998. (Studia Ephemeridis Augustinianum; 61). P. 183.*

поскольку «еврей»<sup>i</sup> истолковывается как «чужеземный»<sup>35</sup>, а наречие «по-еврейски» — как «чужеземным образом» (περατιστί)<sup>36</sup>.

Итак, когда мы познаём находящееся за пределами тел и находящееся за пределами мира, когда мы об этом беседуем духовно, мы об этом беседуем по-еврейски. Как же мы духовно беседуем по-еврейски, если не вышли из Египта? Поскольку мы находимся среди телесного и не выходим из Египта, но лепим из глины<sup>a</sup> и шелухи<sup>b</sup>, мы не можем услышать языка, *которого он не знал*<sup>c</sup>. А если кто из присутствующих ещё мысленно находится в Египте, даже если слышит чужеземные слова, даже если слышит более возвышенные слова, то не слышит их и не понимает их, но только вышедший из Египта [понимает их]. Научившийся оставлять телесное и всецело пребывать среди небесного, имеющий сокровище среди небесного<sup>d</sup> вышел из Египта и слышит *язык, которого не знал*, когда был в Египте. Ибо *душевный человек не принимает того, что от Духа Божия. Ибо для него это безумие, и он не может познать, потому что это исследуется духовно*<sup>e</sup>.

**8. «Он снял со спины своей тяжесть»<sup>f</sup>.** Когда ты оставишь египетские и телесные предметы, тогда ангелы снимут *со спины*

a Ср. Исх. 1, 14 b Ср. Исх. 5, 10 c Пс. 80, 6b d Ср. Мф. 19, 21 e 1 Кор. 2, 14 f Пс. 80, 7a

i «еврей» (Εβραῖος) добавлено Л. Перроне

35 Понятие Εβραϊσμός для указания на еврейский язык встречается лишь в комментарии на греческий перевод Втор. 1, 31 в «Беседе на Книгу пророка Иеремии». В этой гомилии Ориген привлекает этимологию слова «еврей» (Εβραῖος), данную Филоном при толковании Быт 14, 13, где Авраам характеризуется «странником» (περάτης). Подобная этимология приводится в «Комментарии на Евангелие от Матфея», «Гомилиях на Книгу Чисел», а также в «Увещании к мученичеству», где апостолы и христиане отождествляются с «духовными евреями» (μυστικῶς Ἑβραῖοι) и «странниками» (περατικοί). Ср.: *Origenes. Homilia in Ieremiam XVIII, 6 // SC. 238. P. 200; Philo Alexandrinus. De migratione Abrahami 20 // LCL. 261. P. 142; Origenes. Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum XI, 5 // Op. cit. S. 41; Idem. Homilia in Numeros XIX, 4 // SC. 442. P. 366; Idem. Exhortatio ad martyrium 33 // Op. cit. S. 28.*

36 Данное слово является гапаксом, так что Εβραῖος сооветствует περατικός, а Εβραῖστί — περατιστί. Ср.: *Cacciari A. Sugli hapax legomena nelle «Homiliae in Psalmos» origeniane // Adamantius. 2018. Vol. 24. P. 369.*

твоей *тяжести*<sup>а</sup>. Ибо тяжёлые грузы лежат на тебе из-за греха и оттого, что ты находишься в Египте. На твоей спине лежат очень тяжёлые тяжести. Когда ты выйдешь из земли Египетской, оставишь телесное, уже будешь мыслить небесное и стремиться к нему, тогда ангелы, служащие Слову Божьему, снимут *со спины* твоей *тяжести*, чтобы облегчить твою спину и [чтобы] ты смог, отбросив ярмо Навуходоносора<sup>б</sup>, взять лёгкое ярмо Христово<sup>с</sup>.

«Он снял со спины своей *тяжести*, руки его оказались *порабощены в корзине*»<sup>д</sup>. Израиль, когда находится в Египте, трудится в рабстве, неся в корзине глину и собирая шелуху. Но когда он выходит из Египта, руки его больше не *порабощены в корзине*, он может собрать хлебы Иисусовы, которые остались от евших, и положить их вместе с апостолами в корзину. Он делает это для того, чтобы руки, которые тогда в Египте были *порабощены в корзине*<sup>е</sup>, позднее собрали в корзину от избытка того, что было в слишком большом количестве.

Вместе с тем, читая это, кто не спросит, каким образом, согласно Евангелию, многочисленный народ находился в пустыне, внимая Учителю, но не найдено было хлеба, кроме пяти хлебов, которые принёс ребёнок<sup>ф</sup>, и немного мелкой рыбы?<sup>г</sup> И каким образом там, где не нашли хлебов, были наполнены двенадцать корзин?<sup>h</sup> Однако имеющий уши пусть достойно услышит<sup>г</sup> учение и пусть стремится стать достойным того, чтобы вначале возлечь<sup>к</sup> и есть от хлебов, ещё не находящихся в избытке. Когда хлеба, данные апостолам, будут в избытке, [тогда] доказавший, что достоин первых хлебов, восходит к тем хлебам, что остались и были найдены в корзине<sup>37</sup>.

«*В бедствии ты призвал Меня*»<sup>л</sup>, — отвечает Бог ему и говорит: «*В бедствии ты призвал Меня, и Я избавил тебя*»<sup>м</sup>. Когда мы окажемся в самом искушении, тогда будем молиться.

а Пс. 80, 7а б Ср. Иер. 27, 8 с Ср. Мф. 11, 30 d Пс. 80, 7 e Ср. Ин. 6, 13 f Ср. Ин. 6, 9 g Ср. Мф. 15, 34 h Ср. Ин. 6, 13 j Ср. Мф. 11, 15 k Ср. Мф. 14, 19 l Пс. 80, 8а m Пс. 80, 8а

37 Пс. 80, 7b также приводится в «Толковании на Евангелие от Матфея» в экзегезе на первое чудо умножения хлебов (см. Мф. 14, 13–21), где Ориген объясняет различие в отношении к Хлебу Жизни толпы и апостолов. Ср.: *Origenes. Commentaria in Evangelium secundum Matthaеum XI, 2 // Op. cit. S. 36.*

Ибо молитва тогда оказывается услышанной. Например, лежит тело умершего сына, мужа или жены, отца или матери, или же друга; не бездействуй в молитве, когда бедствуешь. Встань и молись! Покажи Богу, что ты предпочёл молитву оплакиванию, горю и рыданию, чтобы сказал тебе Бог: **«В бедствии ты призвал Меня, и Я избавил тебя»**<sup>a</sup>. Однако если что-то иное случилось, от чего ты бедствуешь, как, например, болезни, кражи, нелепые лжесвидетельства или что-либо иное случается с человеческой природой, тогда особенно молись, чтобы услышать: **«В бедствии ты призвал Меня, и Я избавил тебя»**<sup>b</sup>.

**«Я услышал тебя посреди скрытого порыва бури»**<sup>c</sup>. Что общего имеют слова: **«в бедствии ты призвал Меня, и Я избавил тебя»**<sup>d</sup> — со словами: **«Я услышал тебя посреди скрытого порыва бури»**?<sup>e</sup> Услышь, что эти слова имеют общего: мы знаем, что в буквальном смысле буря — сильный и холодный ветер, который часто разрушает дома и вырывает деревья. Ибо буря — страшная вещь. Итак, когда у нас случается тяжёлое искушение, словно буря нападает на нас, [тогда] и ветер, убеждающий нас впасть в искушение, становится бурей. Но где буря, там скрывается помощник, который скрылся в буре. Поэтому, когда случается буря великого искушения, ты призови Господа, и Он скажет тебе: **«Я услышал тебя посреди скрытого порыва бури»**<sup>f</sup>. Ибо, находясь **посреди скрытого порыва бури** и поддавшись искушению, чтобы помешать ему испытать тебя, **Я услышал тебя**. Ибо верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх того, что вы можете [перенести], но при искушении даст и облегчение, чтобы вы могли перенести [его]<sup>g</sup><sup>38</sup>.

а Пс. 80, 8а б Пс. 80, 8а с Пс. 80, 8б d Пс. 80, 8а e Пс. 80, 8б f Пс. 80, 8б g 1 Кор. 10, 13

38 Образ бури встречается в Псалтири довольно часто (ср. Пс. 10, 6; 54, 9; 82, 16). Подобное определение бури как «великого искушения» можно найти во фрагментах толкований на псалмы: «буря (καταύξις) — великое и сильное искушение, которое дует против души, так что тот, кто не обращает внимания на себя, может потерпеть кораблекрушение». Более подробное толкование этого образа приводится в трактате «О молитве» в экзегезе на «Отче наш», где также в качестве параллельного места указывается 1 Кор. 10, 13. Ср.: *Origenes. Fragmentum in Psalmum 54, 9 [Dub.] // PG. 12. Col. 1465D:13–15; Idem. De oratione XXIX, 2 // Op. cit. S. 382.*

Когда это случается, добавляются слова: *«при воде противоречия Я испытал тебя»*<sup>а</sup>. Тогда Он дал народу воду противоречия из скалы, о которой сказал Моисей: *«Послушайте меня, непокорные, разве нам из этой скалы вывести воду?»*<sup>б</sup> И сейчас случается между людьми вода противоречия, когда не я истолковываю, но тот, кто от меня сильно отличается. Ибо скалой был Христос, и пил я из духовной последующей скалы<sup>с</sup>. В самом деле, подобно тому как, согласно повествованию, вода противоречия была тогда, так и сейчас есть вода противоречия.

Услышь, каким образом Христос является «водой противоречия»: если ты увидел вокруг себя ереси, если ты увидел разногласие, когда один говорит о Нем одно, другой Его мыслит по-другому, но каждый нечто мыслит, рассмотри, что это — *вода противоречия*, это — *вода для падения и восстания*<sup>д</sup> и это — *вода, чтобы не видящие видели, а видящие стали слепыми*<sup>е</sup>. В это верит камень остроугольный, избранный и ценный<sup>ф</sup>. Лишаются веры камень преткновенения и скала раздора<sup>г</sup>. Поэтому мы испытываемся водой противоречия. Как же мы испытываемся водой противоречия? *Ибо надлежит быть разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные*<sup>h</sup>. Если бы не было большого числа обладающих различными мнениями, то не открылись бы искусные среди церковных людей, которых не вводят в заблуждение ни ересь, ни убедительность, ни путаница в сказанном, ни плохо истолкованное Писание. Мы по этой причине испытываемся в ересь. Поскольку мы церковные, то будем молиться о том, чтобы унаследовать святое понимание Бога во Христе Иисусе, Которому слава и сила во веки веков. Аминь.

а Пс. 80, 8с б Чис. 20, 10 с 1 Кор. 10, 4 д Лк. 2, 34 е Ин. 9, 39 ф Ис. 28, 16; 1 Пет. 2, 6 г Ис. 8, 14; 1 Пет. 2, 8 h 1 Кор. 11, 19

## Гомилия II на Пс. 80

1. Одни музыкальные инструменты хорошо настроены, а другие не настроены. Итак, кто упражнялся в музыкальных видах мастерства и освоил это искусство, выбирает<sup>i</sup> гармоничную лиру, кифару или псалтерий<sup>39</sup>, а выбрав, обнаруживает заключённое в них достоинство и музыкальное искусство. Такой человек, кроме того, избегает невнимательной игры, особенно если кифара, лира или псалтерий не настроены, чтобы мастер не испытывал стыда оттого, что музыкальный инструмент не подчиняется искусству.

Итак, разве эти слова сказаны о чём-то ином, нежели о том, что все люди подобны кифарам, псалтериям и лирам? Поэтому Бог как мастер (τεχνίτης)<sup>40</sup> ищет музыкально настроенную лиру, хорошо настроенную кифару и псалтерий, который должен иметь натянутые струны. Где Бог при поиске находит подобные инструменты, там Он являет небесную музыку (οὐράνιον μουσικίην)<sup>41</sup>. Если же у Бога нет Своих музыкальных инструментов,

i ἐπιλέγεται – ἀνάρμοστον) ἐπιλέγεται τὰ ἐναρμόνια, φεύγει δὲ τὰ ἀνάρμοστα («Он выбирает настроенное и избегает не настроенное») **Ptr 138,11–12**

39 Хотя в стихах, толкуемых в этой гомилии, музыкальная лексика не используется, Ориген упоминает в прологе музыкальные инструменты, чтобы провести параллель между настоящей и предыдущей проповедью. Таким образом, Ориген снова приводит мысль, что человек всем своим существом, телом, духом и душой, является Божиим музыкальным инструментом. Образец такого музыкального инструмента представляет собой пророк Асаф, автор псалма, который, однако, не упоминается в прологе первой беседы. Музыкальная метафорика направлена на то, чтобы подчеркнуть нравственные качества пророка. При помощи подобной музыкальной образности экзегет призывает свою аудиторию к внимательности.

40 Обозначение Бога мастером или ремесленником (τεχνίτης) не только объясняется тем, что музыка является ремеслом (τέχνη), но также подчёркивает роль Творца.

41 Хотя пифагорейское представление о музыке, производимой во вселенной, довольно распространено в античной культуре и приводится Филоном и Климентом Александрийским, выражение «небесная музыка» встречается у Оригена крайне редко. Оно характеризует пророчество и хорошо сочетается с представлением о «симфонии» книг Священного Писания, которые отражают единое звучание Слова. Ср.: *Morlet S. Symphonia. La concordie des textes et des doctrines dans la littérature grecque jusqu'à Origène*. Paris, 2019. P. 22–25, 124–127.

Он молчит не из-за Себя, но из-за недостатка музыкальных инструментов<sup>i</sup>.

Итак, Божьими музыкальными инструментами стали блаженные пророки. И подобно тому как слушающий струну и звук, находящийся в лире, не её слушает, но музыканта, который ударяет в такт по подходящему инструменту, так слушающий пророка пусть считает, что не человека слушает, но Бога<sup>ii</sup>, обнаружившего подходящий музыкальный инструмент и использующего его в случае надобности. Так и Асаф был Божиим инструментом, а я через струны Асафа слушаю музицирующего Бога, Который говорит: «*Слушай, народ Мой, и Я буду свидетельствовать о тебе, Израиль*»<sup>a</sup>. Таким образом, я соотношу это обращение не столько с музыкальным инструментом, сколько с Богом, использующим музыкальный инструмент.

Но я также считаю блаженным<sup>iii</sup> музыкальный инструмент, потому что он себя<sup>iv</sup> настроил и сделал пригодным для Бога, который ударяет по Своим музыкальным инструментам. Бог использует язык праведника как Свой собственный и использует уста святого, так что тот может сказать: «Уста Господни сказали это»<sup>b</sup>.

Я же<sup>v</sup> говорю, что Бог использует очи праведника, которые хотя и закрыты, чтобы не видеть неправедности<sup>c</sup>, всё же открыты, чтобы видеть небо и мироздание, потому что, используя умопостигаемые чувства, он видит, каким образом всё, что сотворил Бог, очень красиво<sup>d</sup>. Таким же образом Бог использует уши праведника и руку, чтобы через уши праведника святое слово принималось,

a Пс. 80, 9а b Ср. Ис. 40, 5 c Ср. Авв. 1, 13 d Ср. Быт. 1, 31

i ἐὰν – σιωπᾷ] καὶ ὁ θεὸς οὖν ἐὰν ἀπορῆ τῶν ὀργάνων αὐτοῦ, σιωπᾷ, οὐ παρ' ἑαυτὸν ἀλλὰ παρὰ τὴν τῶν ὀργάνων ἀπορίαν («итак, Бог, если нуждается в своих музыкальных инструментах, молчит, но не из-за Себя, а из-за недостатка музыкальных инструментов») **Ptr 138,14–16**  
ii «Бога» (θεοῦ) добавлено на основании издания Питры (**Ptr 138,22**) iii μακαρίζω – ἑαυτοῦ] μακαρίζω οὖν καὶ τοῦτον τὸν προφήτην, ὅτι ὄργανον ἑαυτὸν ἔταξε πρὸς διαδοχὴν κρούοντος θεοῦ, καὶ τὸ ἄκουσον, λαὸς μου ἐπὶ τὸν χρώμενον τῷ ὄργανῳ ἀναφέρω θεόν («итак, я считаю этого пророка блаженным, потому что он сделал себя инструментом для использования Богом, ударяющим по струнам, так что услышь, народ мой, что я говорю о Боге, использующем музыкальный инструмент») **Ptr 138,24–28** iv ἑαυτὸν] ἑαυτῷ («себе») **М** v ἐγὼ – μέλη] ὡς καὶ ὀφθαλοῖς χρηῖται δικαίου καὶ ὡς καὶ χεῖρ, καὶ πᾶσι τοῖς μέλεσιν («Он использует праведника в качестве очей, ушей, рук и всех других частей тела») **Ptr 138,28–30**

а негодное отбрасывалось. Итак, если ты увидишь руку верующего, простёртую к совершению благого, не считай, что оно имеет начало в человеке так же, как в Боге, который успокаивает нуждающегося в божественном успокоении, используя руку праведника. Поэтому в Боге, который использует ноги, готовые благовествовать<sup>a</sup>, имеют начало ноги тех, кто благовествует благое. Блажен тот, кто во всех членах своего тела и во всех чувствах всецело является музыкальным инструментом Христа и инструментом Слова Божия, так что такой человек говорит: «...живу больше не я, но живёт во мне Христос»<sup>b42</sup>.

2. Итак, услышим<sup>i</sup>, что говорит Бог через Асафа, Свой музыкальный инструмент, которому принадлежит псалом: «**Слушай, народ Мой, и Я буду свидетельствовать о тебе, Израиль. Если бы ты слышал Меня, у тебя не было бы нового бога**»<sup>c</sup>. Он обращается не только к этим людям, но и к тебе, если ты слушаешь, ибо в место, куда ты был призван не как народ, ты стал народом Бога живого<sup>d</sup>, так что, может быть, Бог предпочитает тебя Израилю. Поэтому говорящий говорит, начиная не с Израиля, а с народа: «**Слушай, народ Мой, и Я буду свидетельствовать о тебе, Израиль**»<sup>e</sup>. Смотри, как во второй раз употреблено слово «Израиль», в то время как в первый раз псалом не использует слово «Израиль», но вместо «Израиля» употребляет слово «народ» Божий.

Итак, почему же к тебе обращается Бог, который свидетельствует о тебе? «**Если бы ты слышал Меня, — говорит Он, — у тебя не было бы нового бога**»<sup>f</sup>. Рассмотрим сначала, как свидетельствует Бог. Что Он говорит — Он говорит вместе со

a Ср. Ис. 52, 7; Наум 2, 1 b Гал. 2, 20 c Пс. 80, 9–10 d Ср. Ос. 1, 10; 2, 23; Рим. 9, 25–26 e Пс. 80, 9 f Пс. 80, 9b–10a

---

ἰ ἀκούωμεν – ὀργάνῳ] ἀκούσωμεν οὖν τί λέγει ὁ θεὸς ἐν τῷ ἰδίῳ ὀργάνῳ, διαμαρτυρούμενος πρὸς τὸν λαόν («итак, услышим, что говорит Бог на своём собственном инструменте, свидетельствуя народу») **Ptr 138,30–32**

---

42 Подобный образ человека, члены которого являются струнами Божией псалтири, можно найти во «Второй беседе на Пс. 67» Оригена: *Origenes. Homilia II in Psalmum LXVII, 4* // Op. cit. S. 209.

свидетелями и берёт свидетелей. Иногда Он берёт в качестве свидетелей небо и землю<sup>а</sup>, иногда — песню<sup>б</sup>, а иногда — слышащий камень. Ибо Он говорит, что это камень будет слышать сказанное<sup>с</sup>. Поэтому ты можешь найти и тысячи других, которых Бог берёт в качестве свидетелей, как, например, когда Христос говорит в Павле<sup>д</sup>: «...*перед Богом, Иисусом Христом и избранными ангелами свидетельствую, чтобы сохранить сие без предубеждения*»<sup>е</sup>. Ты видишь? И в Павле Христос *свидетельствовал перед избранными ангелами, перед Богом*, а также Павел *свидетельствовал перед Иисусом Христом*. Итак, эти свидетельства будут находиться в день суда *в устах двух, трёх свидетелей*<sup>ф</sup> или более, чтобы грешники были осуждены. Ибо Писание говорит, что нельзя, чтобы кто-либо погиб без суда<sup>г</sup>. Если таких свидетелей нет, чтобы [грешник] был подвержен суду<sup>и</sup> при дающих показание свидетелях, в день суда присутствуют свидетели. Если грешник погибает, то свидетелями выступают творения: небо свидетельствует против погибающего, земля и ангелы<sup>43</sup> свидетельствуют против поступившего дурно<sup>44</sup>.

Я боюсь, как бы Иисус Христос не свидетельствовал против кого-либо. Ибо *слово, которое Он произнёс, судит*<sup>h</sup> вас, даже если мы боимся из-за свидетелей согрешить. Во-первых, прегрешения народа, которые Он тогда осудил и осудил при свидетелях, Он услышал от свидетелей и увидел глазами свидетелей. Например, стоят свидетели, которые говорят: «Мы видели, как этот человек непристойно прохаживался с женщиной и находился с ней наедине». И таким образом зрение свидетелей осудило того против,

а Ср. Втор. 4, 26; 30, 19; 32, 1    б Ср. Втор. 31, 19.21    с Ср. Ос. 24, 27    д Ср. 2 Кор. 13, 3  
е 1 Тим. 5, 21    ф Ср. Втор. 19, 15; 2 Кор. 13, 1    г Ср. Втор. 17, 6    h Ин. 12, 48

и «подвержен суду» (κατάδικασθῆναι) добавлено Л. Перроне

43 О бдительных ангелах, наполняющих творение, также говорится в «Беседах на Книгу пророка Иезекииля» и «Беседах на Левит». Ср.: *Origenes. Homilia in Ezechielem I, 7 // Op. cit. P. 70; Idem. Homilia in Leviticum IX, 8 // SC. 287. P. 110.*

44 О важности нескольких свидетельств в экзегезе Писания Ориген говорит в «Беседах на Книгу пророка Иеремии», опираясь на Втор. 19, 15. Ср.: *Origenes. Homilia in Ieremiam I, 7 // SC. 232. P. 208.*

кого свидетельствуют. Во-вторых, против наших грехов, которые мы совершаем незаметно от людей, не люди придут и будут свидетельствовать. Всё наполнено ангелами, всякий дом и всё на земле наполнено силами Божиими. Где же находится Христос? *Он стал посреди вас*<sup>а</sup>. Если кто грешит, скажите [этим людям]: «Вы не знаете, что Бог находится везде».

«*Куда пойду от Духа Твоего и от лица Твоего куда убежу?*»<sup>б</sup> Если человек видит то, чего мы стыдимся, мы не осмеливаемся сказать слово, которое выдаст нас перед ним<sup>и</sup>, или сделать что-либо предосудительное. Мы пренебрегаем очами Божиими и присутствием Христа, который всегда находится в мире. Мы пренебрегаем Святым Духом, избранными ангелами, потому что не знаем, что все они осуждают нас и говорят, ибо их оскорбляют те, кто не стыдится их очей: «Этот человек в очах наших согрешил». Ибо именно это происходит, когда уверовавший согрешает в их очах: «*Ибо Тебе единому согрешил я и злое пред Тобой сделал*»<sup>с</sup>. Это означает «согрешить», когда Бог является свидетелем. Исповедующий свой грех будет свидетельствовать со словами: «*Злое пред Тобой сделал*»<sup>д</sup>.

**3.** «*Если бы ты услышал Меня, у тебя не было бы нового бога*»<sup>е</sup>. Я знаю, как более просто расслышать сказанное: если человек слышал Бога, он не будет предаваться идолослужению, не будет у слушающего *нового бога* и не поклонится слушающий слова Божии *чужому богу*<sup>ф</sup>. Исследуя более тщательно и желая расслышать божественность Святого Духа, я осмеливаюсь сказать, что все люди имеют в себе либо истинного Бога, либо *нового*, то есть *чужого бога*. Например, *все боги — демоны язычников*<sup>г</sup>. Принимающий действие демона и согрешающий по внушению злого духа пусть будет иметь в себе злого духа, нечистого демона, почитаемого в качестве бога. Поэтому я могу сказать, что называющие себя богами, хотя ими не являются, принадлежат тем, кто поработены грехам. Действительно, когда они обожествляют или прославляют в качестве бога серебро, то находится в них демон

а Ин. 1, 26 б Пс. 138, 7 с Пс. 50, 6 д Пс. 50, 6 е Пс. 80, 9b–10a ф Пс. 80, 10b г Пс. 95, 5a

и ἔφ' ᾧ] ὑφ' οὗ («через него») M

идолослужения. Поэтому жадность у Павла называется идолослужением<sup>а</sup>. Таким же образом, если тебя одолевает помысл плоти<sup>б</sup>, то находится в тебе дух блуда и ты стал храмом духа блуда. Иной человек становится храмом духа гнева и прочих грехов<sup>45</sup>.

Итак, если ты не хочешь, чтобы в тебе находился самодельный бог, новый бог и не истинный бог, услышь Бога: *«Если бы ты, — говорит Он, — услышал Меня, у тебя не было бы нового бога»*<sup>с</sup>. Ибо что касается общего представления об идолослужении, то речь не идёт о деревянном, серебряном или золотом идоле в том, кто предаётся идолослужению, когда Слово говорит: *«... у тебя не было бы нового бога»*<sup>д</sup>. Святой говорит: *«Вы ищите доказательства, что Христос говорит во мне?»*<sup>е</sup> Грешник может сказать: «Говорящий во мне — злой дух. Гнев говорит во мне. Говорит во мне сребролюбие. Говорит во мне тщеславие». А что касается других зол, можно услышать голоса демонов, которые используют в качестве прорицателей дьявольское устройство тех, кто имеет предрасположенность к служению дьявольским словам.

Итак, ясно, что, если мы читаем древнюю историю, существовали некие служители идолов, прорицатели идолов, прорицатели бесчинств, прорицатели Ваала или чего-то подобного им<sup>ф</sup>. Мы упрекаем этих прорицателей Ваала, потому что не видим, что и мы иногда являемся прорицателями гнева и говорим: *«Это говорит гнев»*. Вместо того, чтобы сказать: *«Это говорит Господь всемогущий»*<sup>г</sup>, мы на самом деле говорим: *«Это говорит гнев»*. Действительно, где Дух всемогущего Господа исполняет пророка определённым пророчеством, можно услышать пророка, произносящего Его слова. Это же происходит и с вражескими силами. Когда мы гневаемся, то дух гнева, используя нас в качестве прорицателей, говорит своё. А когда мы успокаиваемся, становясь другими, чем

а Ср. Кол. 3, 5    б Ср. Рим. 8, 6–7    с Пс. 80, 9b–10a    d Пс. 80, 10a    e 2 Кор. 13, 3  
f Ср. 3 Цар. 16, 32; 18, 29; 4 Цар. 23, 24    g 2 Цар. 7, 8; 1 Пар. 17, 7; Ам. 5, 16

45    Тема очищения от страстей и отказа от идолослужения также встречается в «Беседах на Книгу пророка Иеремии». Ср.: *Origenes. Homilia in Ieremiam V, 2* // Op. cit. P. 284, 286.

прежде, [тогда] мы этого больше не говорим. Дух, заставляющий нас действовать, отступает. Это относится и к прочим грехам. Поэтому *всякой стражей Он охраняет твоё сердце*<sup>a</sup>. Это мы истолковали в отношении слов: «...*у тебя не было бы нового бога*»<sup>b</sup>.

**4.** «*И Ты не поклонись чужому богу*»<sup>c</sup>. Всякий почитающий что-то поклоняется этому. Мы скажем следующее о том, как получается, что все почитающие нечто поклоняются тому, что они почитают. Идолопоклонники поклоняются идолам не потому, что те являются идолами. Они поклоняются им, чтобы иметь то, ради чего они поклоняются идолам. Ибо они поклоняются идолам, чтобы разбогатеть. Мысля таким образом, они приобретают себе идолов. Они, например, поклоняются идолам, чтобы стяжать славу. Итак, они более идолов почитают то, ради чего они поклоняются идолам.

Итак, всякий из нас, когда не слышит слов о том, что *Господу Богу твоему ты поклоняешься и Ему одному служишь*<sup>d</sup>, делает нечто другое, принимает нечто другое, поклоняется чужому богу и не слышит говорящего: «...*ибо Я Господь Бог твой, выводящий тебя из земли Египетской*»<sup>e</sup>. Не думай, что одних Он вывел из земли Египетской, а других не вывел. Посмотри, где ты был, когда был язычником, когда ничего не понимал о своих помыслах или о прахе, мирских заботах и пустых призрачных благах этой жизни; рассмотри, что ты тогда находился в Египте. Итак, Бог твой — Господь, который, избавив тебя от телесного, возвёл над Египтом и привёл на Божию гору, к вере во Иисуса Христа. Вот почему говорится и тебе, и тем, кто почитает идолов, но иногда благодаря новой силе поклоняются им не более того, ради чего *Я Господь Бог твой, вывел тебя из Египта*<sup>f</sup>.

**5.** Затем рассмотрим, что нам заповедует Бог. Ибо Он произносит некое выражение, чтобы понять, что я нуждаюсь в Нём: «...*открой уста твои, и Я наполню их*»<sup>g</sup>. Пусть исследуют это место те, кто не хочет, чтобы мы предлагали аллегорическое толкование, и пусть они не предлагают аллегорического толкования, но усвоят, как Бог говорит: «...*открой уста твои, и Я наполню их*»<sup>h</sup>. Пусть они скажут, как нужно открыть уста. Разве

a Притч. 4, 23    b Пс. 80, 10a    c Пс. 80, 10b    d Втор. 6, 13; Мф. 4, 10    e Пс. 80, 11a–b  
f Пс. 80, 11a–b    g Пс. 80, 11c    h Пс. 80, 11c

действительно Слово хочет, чтобы мы раскрыли их и растянули губы? И как не стыдно считать, что Бог сказал это? Итак, каким образом это место кто-либо истолкует, не предложив образной экзегезы? Как же понять сказанное достойным Бога образом? В самом деле, обещание гласит: **и Я наполню их**<sup>a</sup>. Он призывает нас исследовать это, чтобы мы поняли, как открыть уста. Ибо если уста открыты, то Бог наполнит их.

Итак, один пишет немного, потому что не хочет, чтобы то, о чём он пишет, требовало слишком большого количества букв; он не открывает того, о чём пишет, но пишет кратко. Другой, поскольку хочет написать больше, исследует больше то, о чём он пишет, что занимает больше места. Таким же образом пойми, что уста нашей души открываются постоянным усердием в чтении Священного Писания, а смыкаются, когда мы не понимаем ни псалма, ни Евангелия, ни чего-либо другого из Священного Писания. Итак, мы открываем уста благодаря постоянному чтению Священного Писания (τῆ μελέτῃ τῆ συνεχεῖ τῶν ἱερῶν γραμμάτων)<sup>46</sup>. И хотя мы не понимаем сначала, что говорит Писание, если мы исследуем его, мы начинаем наполнять свои уста, потому что через изучение Писания хотим запомнить закон, пророков, Евангелие и апостолов. Ты имеешь обещание: «Если ты откроешь свои уста, Я наполню их». Всё это мы делаем для постижения Священного Писания, так что можно с благодарностью исповедовать и благодарить Бога словами: «Я истинно знаю, что творит истину сказавший: **“Открой уста твои, и Я наполню их”**»<sup>b</sup>. Ибо постольку,

а Пс. 80, 11с    b Пс. 80, 11с

46 «Постоянным» (συνεχής) чтение Писания (μελέτῃ τῶν ἱερῶν γραμμάτων) также характеризуется во фрагментах на Евангелие от Луки и Песнь Песней. Настоящее понятие включает одновременно представление о «размышлении», «повторении», «упражнении», «заботе» и «запоминании». Л. Перроне полагает, что это слово обозначает всю интеллектуальную деятельность Оригена. Ср.: *Origenes. Fragmenta in Canticum Canticorum 32 // Origene. Commentario al Cantico dei Cantici / testi gr., introd., testo, trad., comm. a cura di M. A. Barbàra. Bologna, 2005. P. 210; Idem. Fragmenta in Lucam 151 // Op. cit. S. 287; Idem. Homilia II in Psalmum LXXX, 5 // Origene. Omelia II sul Salmo 80 // Origene. Omelia sui Salmi: Codex Monacensis Graecus 314: in 2 vol. / introd., testo crit., rived., trad. e note a cura di L. Perrone. Vol. 2: Omelie sui Salmi 76, 77, 80, 81. Roma, 2020. (Opere di Origene; 9/3b). P. 513.*

поскольку я открываю уста и изучаю, они наполняются. Я продвигаюсь, не мысля (μελετήσας) ничего, кроме сказанного, а уста наполняются постижением Священного Писания<sup>i</sup> 47.

А молясь, чтобы наполнились уста, когда вы вместе трудитесь и добиваетесь в молитвах, чтобы я не нуждался в [подходящем] выражении<sup>ii</sup>, рассмотрите пользу для нас от сказанного. Итак, я убеждён (и вам советую доверять, а также призываю говорящего: «*открой уста твои, и Я наполню их*»<sup>a</sup>), чтобы лучше подтвердить сказанное, что мне следует привести нечто подобное тому, что происходит среди братьев. Часто кто-то приходит, стремясь изучить смыслы, таинственным образом заложенные в Священном Писании, даже если не знает евангельского учения, не помнит апостольского слова и не знает, что говорит пророк и что написано в Библии. Кто-то может случайно обратиться к нему: «*Открой уста твои, если хочешь, чтобы уста твои наполнились благодаря изучению того, о чём ты слышишь*». Итак, если хочешь познать Священное Писание, не имей другого приготовления, нежели память о Писании (ἀπὸ τῆς μνήμης <...> τῶν γραφῶν)<sup>48</sup>. Ведь мы говорим божественное *не от человеческой мудрости изученными словами, но словами, изученными от Духа Святого, сообразяя духовное с духовным*<sup>b</sup>.

а Пс. 80, 11с    b 1 Кор. 2, 13

i μελετήσας – γραμμάτων] μελετήσας, πληροῦται τοῦ νοῦ τῶν θείων γραμμάτων («мысля, он исполняется познанием Священного Писания») M    ii «выражении» (ῥητοῦ) добавлено Л. Перроне

47 В данном контексте глагол μελετάω, вероятно, отсылает к методу сравнения параллельных мест Священного Писания, которого Ориген последовательно придерживается в своей экзегезе. Таким образом, Писание толкуется через Писание, так что экзегет мыслит и говорит словами Писания.

48 Выражение «память о Писании» употребляется впервые Оригеном и будет перенято в качестве «духовного упражнения» в более поздней монашеской традиции. Ср.: Perone L. Scripture for a Life of Perfection. The Bible in Late Antique Monasticism: The Case of Palestine // The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity: Proceedings of the Montreal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11–13 October 2006 / ed. by L. Di Tommaso, L. Turcescu. Leiden; Boston (Mass.), 2008. (The Bible in Ancient Christianity; 6). P. 393–417.

6. Бог сказал: «*Открой уста твои, и Я наполню их*»<sup>a</sup>. Спрашивает Бог тех, кто не слушает Его, и говорит: «...но народ Мой не услышал гласа Моего, и Израиль не обратился ко Мне»<sup>b</sup>. Нужно расслышать<sup>i</sup> это в более общем смысле из-за грешников в народе (либо в том народе, либо в этом). Ибо пусть будет это сказано о всех согрешающих: «но народ Мой не услышал гласа Моего»<sup>c</sup>. Пусть будет это сказано о всех терпящих поражение: «и Израиль не обратился ко Мне»<sup>d</sup>. Если ты хочешь, чтобы Христос говорил<sup>49</sup>, ты не будешь грешить. Ибо Он пророчествует и говорит о народе: «но народ Мой не услышал гласа Моего, и Израиль не обратился ко Мне»<sup>e</sup>. Сын Божий явился, Христос пришёл, а Израиль не обратился, но пришли они *согласно помыслам сердец своих*<sup>f</sup>.

Можно привести и другое из сказанного: всякий раз, когда тебе приходится иметь дело с клеветущими Писание, я считаю уместным обратиться к тому, к чему мы и здесь обращаемся: «...но народ Мой не услышал гласа Моего»<sup>g</sup>. Именно это слово Спасителя написано в Евангелии от Иоанна: «...а вы ни гласа Его никогда не слышали, ни лица Его не видели; и не имеете слова Его пребывающего в вас, потому что вы не веруете Тому, Которого Он послал»<sup>h</sup>. Сказанное не запятнано клеветой и хорошо сказано. Однако принадлежащие к ересям Валентина и Василида<sup>50</sup> возражают этим словам и говорят: «Таким образом он

a Пс. 80, 11с    b Пс. 80, 12    c Пс. 80, 12а    d Пс. 80, 12b    e Пс. 80, 12    f Пс. 80, 13а  
g Пс. 80, 12а    h Ин. 5, 37–38

i ἀκουστέον – ἀμαρτωλοῦς] ἀκουστέον διὰ τοῦς ἀμαρτωλοῦς ταῦτα («нужно услышать это ради грешников») M

49 В данном месте Ориген прибегает к христологической экзегезе, отождествляя в Пс. 80, 12 «говорящее лицо» с Христом, а в «Толковании на Послание к Римлянам» говорящим лицом в Пс. 80, 13 является Отец. В «Беседах на Книгу Чисел» подобная просопологическая экзегеза Пс. 80, 13 описывает то, как отнёсся Бог к Валааму. Ср.: *Origenes. Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos IX, 1 // GLB. 34. S. 718; Idem. Homilia in Numeros XIV, 3 // SC. 442. P. 178.*

50 Можно обратить внимание, что Ориген здесь не указывает имени Маркиона, хотя представление о Боге Ветхого Завета, отличающемся от Бога, о котором говорит Христос, принято приписывать именно ему.

ввёл иного Бога, помимо Бога закона и пророков. Иисус Христос обращается иудеям, которые прочитали закон и пророков: “*Вы ни гласа Его не слышали, ни лица Его не видели*”<sup>a</sup>. Поэтому иудеи никогда не услышали истинного Бога, отличающегося от Бога закона, но Господь Иисус Христос принёс<sup>i</sup> нового Бога, отличающегося от Бога иудеев»<sup>51</sup>.

Услышала неискушённая и простая душа сказанное, что *вы ни гласа Его не слышали, ни лица Его не видели*<sup>b</sup>, и слышит от этих учителей, что они не видели истинного Бога, хотя Авраам или Моисей увидели Бога. Такой человек удаляется, покидает Церковь и отставляет это учение как слишком простое; тогда он бежит к<sup>ii</sup> ереси, словно к науке и мудрости. Итак, поскольку слово, находящееся в Евангелии, было оклеветано («*вы ни гласа Его не слышали, ни лица Его не видели*»<sup>c</sup>), мы обличим клеветников и тех, кто искажённо понимает написанное.

Итак, народу, слушающему закон и пророков, Бог здесь всё же сказал: «*..но народ Мой не услышал гласа Моего*»<sup>d</sup>. Это было сказано вместо того, чтобы сказать, что он не узнал и не понял касающегося Меня, так что эти люди не услышали и не сотворили не потому, что пророки не сказали. Подобное сказано и в отношении Спасителя, осуждающего иудеев, не понимающих, что написано в пророческих книгах: «*Вы ни гласа Его не слышали, ни лица Его не видели; и вы не имеете слова Его пребывающего в вас, потому что вы не веруете Тому, Которого Он послал*»<sup>e</sup>. Ибо если бы вы услышали пророчествующий глас Божий, вы бы всецело приняли Христа, Которого послал Бог: «*Вы ни гласа Его не слышали, ни лица Его не видели*»<sup>f</sup>.

а Ин. 5, 37    b Ин. 5, 37    c Ин. 5, 37    d Пс. 80, 12а    e Ин. 5, 37–38    f Ин. 5, 37

i ἤνευκεν] ἤνευκαν («принесли»)    M    ii ἐπί τὴν αἵρεσιν, — предлог добавлен Л. Перроне

51    Притом, что подобная экзегеза в отношении Ин. 5, 37–38 встречается только в этом месте, схожее толкование в отношении Ин. 8, 19 можно найти в «Толковании на Евангелие от Иоанна». Ср.: *Origenes. Commentarium in Joannem* XIX, 3, 12 // SC. 290. P. 52; *Le Boulluec A. La polémique contre les hérésies dans les «Homélie sur les Psaumes» d'Origène (Codex Monacensis Graecus 314) // Adamantius. 2014. Vol. 20. P. 262–263.*

И ты не ошибёшься, если скажешь иудеям, которые читают еврейские писания и изучают, как они считают, закон и пророков. Ты не ошибёшься, если скажешь иудеям: *«Вы ни гласа Его не слышали, ни лица Его не видели; и вы не имеете слова Его пребывающего в вас, потому что вы не веруете Тому, Которого Он послал»*<sup>a</sup>. Они говорят, что верят Моисею, но Господь мой Иисус Христос осуждает, ибо они не веруют, когда Он говорит: *«Если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне. Если же его писаниям не верите, как поверите<sup>i</sup> Моим словам?»*<sup>b</sup>

*«И Израиль не обратился ко Мне»*<sup>c</sup>. Никакой грешник не обращает внимания к Богу. Ибо невозможно, чтобы грех был совершён, если грех обращает внимание к Богу. Но грех живёт, действует и созидаёт в нас царство, когда мы не обращаем внимания к Богу. Мы должны расслышать: *«Итак, да не царствует грех в смертном вашем теле»*<sup>d</sup>.

**7. И Я выслал их** из святилища, из храма **за помыслы своих сердец**<sup>e</sup>. Ибо Я заплатил им то, что они заслуживали **за помыслы своих сердец**. **И они пойдут согласно своим помыслам**<sup>f</sup>, а не в соблюдении заповедей Божиих и слов Его. **Если бы народ Мой услышал<sup>ii</sup> Меня и Израиль ходил Моими путями, Я бы сразу усмирил их врагов**<sup>g52</sup>. Если враги смогли однажды одолеть народ и не были усмирены, то [Израиль] подвергся этому, так как народ не услышал Бога и не ходил путями Божьими. Эти слова произнесены и для них, и для нас. Ибо если мы услышим Бога, если пойдём Его путями, слыша таинства, заключённые в Писании, то Бог **сразу** смирит наших **врагов**<sup>h</sup>, но не нашим усилием,

а Ин. 5, 37–38    б Ин. 5, 46    с Пс. 80, 12б    d Рим. 6, 12    e Пс. 80, 13а    f Пс. 80, 13б  
g Пс. 80, 14–15а    h Пс. 80, 14–15а

i πίστεύετε] πίστεύεται («поверится») M    ii ὁ λαός μου ἤκουσε] ὁ λαός οὐκ ἤκουσε («народ не услышал») M

52 Это место приводится Оригеном в трактате «О началах» среди библейских стихов, свидетельствующих о человеческой свободе воли. Ср.: *Origenes. De Principiis III, 1, 6 // SC. 268. P. 34, 36.*

не нашей борьбой, но смирит врагов, Сам находясь в нас, чтобы через нас усмирить врагов.

«**Я обратил руку Мою на самих притеснителей**»<sup>а</sup>. Ибо Он обращает карающую руку на притеснителей, либо на ангелов зла, либо на само зло, либо на людей, нападающих на нас под действием зла. Бог обращает руку: **враги Господа обманывают Его**<sup>б</sup>. Если кто является врагом Господа, он всецело обманывает Бога, то есть не говорит истину Богу и не говорит истину о Боге, и **время их будет продолжаться на века**<sup>с</sup>.

«**Он накормил их от туча огня**»<sup>д</sup>, чтобы ставшие врагами Божьими не отчаялись, поскольку Он обещает благодать Божию, которая обращена и к врагам. И мы были врагами для Бога, но к нам также поспешила благодать Его. В самом деле, услышь: «**Бог был во Христе, примирив с Собою мир**»<sup>е</sup> — и: «**Мы нуждаемся во Христе: примиритесь с Богом**»<sup>ф</sup>. И для чего же, как не для того пришёл Иисус Христос, чтобы разрушить **вражду Свою плотью, упразднив закон заповедей учением, чтобы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, созидая мир**?<sup>г</sup> Итак, хотя мы были врагами, мы примирились с Богом<sup>53</sup>. Стало быть, мы были врагами, а **время** этих врагов **будет продолжаться на века**<sup>h</sup>.

Бог, освободив врагов, **накормил их от туча огня**<sup>и</sup>. Я ищу один единственный тук, чтобы увидеть тук огня и понять, как Бог кормит нас **от туча огня**. *Если пшеничное зерно, пав в землю, не умрёт, то останется одно; а если умрёт, то принесёт много плода*<sup>к</sup>. Ведь Господь мой Иисус Христос был огнём и пшеничным зерном, а Его лоснящийся тук был мукой. В Нём мы были взяты от смерти. Ибо, когда Он пал — я имею в виду, когда Он был убит и распят ради нас, — тук Его огня стал в нас пищей<sup>54</sup>.

а Пс. 80, 15b    б Пс. 80, 16a    с Пс. 80, 16b    д Пс. 80, 17a    е 2 Кор. 5, 19    ф 2 Кор. 5, 20  
г Еф. 2, 14–15    h Пс. 80, 16b    j Пс. 80, 17a    k Ин. 12, 24

53 В отличие от блж. Иеронима, Ориген ставит акцент на примирении Бога с язычниками, но не иудеями. Ср.: *Hieronymus Stridonensis*. Tractatus in Psalmum LXXX, 16 // CCL. 78. P. 81.

54 В подобном сотериологическом контексте Ин. 12, 24 приводится в трактате «Против Цельса», обозначая плод спасения, который принесла смерть Христова, поскольку ►

Об этом туке огня также пророчествует Моисей во Второзаконии, когда говорит: «Он вознёс их на высоту земли и накормил произведениями полей. Они питались мёдом из скалы и маслом из твёрдой скалы, маслом коровьим и молоком овечьим, и жиром ягнят и баранов, сыновей быков и козлов с жиром почек огня и вином виноградных ягод»<sup>а</sup>. Всё это — наша истинная пища, Христос и истинная чаша.

Итак, Он Сам **накормил** нас **от тука огня и мёдом из скалы насытил** нас<sup>б</sup>, а скала — Христос<sup>с</sup>. Он вознёс их на высоту земли и накормил урожаями полей. Они питались мёдом из скалы<sup>д</sup>. Мы — верующие во Христа и питающиеся мёдом. Что же может быть слаще слов Божиих? Итак, мы извлекаем мёд из камня. Поэтому сам камень даёт нам это истинное учение, которое — мёд, о котором мы говорим: «...как сладостны гортани моей слова Твои, более мёда и медовых сот»<sup>е55</sup>. Об этом мёде, который мы извлекаем, говорит и Соломон в Притчах: «Найдя мёд, ешь в достаточном количестве»<sup>ф</sup>. И в другом месте: «Ешь, сын мой, мёд, потому что он приятен»<sup>г</sup>. Он и мне заповедует есть мёд, ибо разве не хорошо есть мёд?<sup>56</sup>

а Втор. 32, 13–14    б Пс. 80, 17    с 1 Кор. 10, 4    д Втор. 32, 13    е Пс. 118, 103    ф Притч. 25, 16  
г Притч. 24, 13

► Бог всегда заботится о плодах, произошедших от смерти пшеничного зерна. Этот же образ используется в «Беседах на Книгу пророка Иеремии», где пшеничное зерно становится пшеничным колосом (σπάχης σίτου), «который умножает и делает обильным посеянное». В «Беседах на Исход» плод умножает Церковь. Ср.: *Origenes. Contra Celsum* VIII, 43 // SC. 150. P. 266, 264; *Idem. Homilia in Ieremiam* X, 3 // SC. 232. P. 402; *Idem. Homilia in Exodum* I, 4 // SC. 321. P. 52, 54.

- 55 Согласно фрагменту толкования на Пс. 118 лишь святой достоин усвоить сладость божественного учения, в то время как согласно «Беседам на Книгу Судей» медовыми сотами являются пророки. В «Беседах на Книгу пророка Иезекииля» Ориген полагает, что христианин, когда ведёт добродетельный образ жизни, умножает сладость «слов Божиих, примешивая мягкость жизни (*dulcedinem vitae*) к приятному вкусу (*dulcori*) Слова». Ср.: *Origenes. Fragmentum in Psalmum* 118, 103 // SC. 189. P. 354; *Idem. Homilia in Iudices* V, 2 // SC. 389. P. 134; *Idem. Homilia in Ezechielem* XII, 1 // Op. cit. P. 378.
- 56 Подобного рода иронический вопрос вводит аллегорическое толкование в «Беседах на пророка Исайю» в отношении Притч. 25, 16 и Притч. 24, 13, где мёд обозначает божественное учение, преподаваемое Духом в Священном Писании. Ср.: *Origenes. Homiliae in Isaiam* II, 2 // GCS. 33. S. 251.

Я снова привожу аллегорическое толкование, и снова говорит поражённый сказанным: «*Ешь, сын мой, мёд, потому что он приятен*»<sup>а</sup>. Есть мёд хорошо, и Бог во Святом Духе заповедует нам есть мёд, но, может быть, Слово приказывает нам также есть сладкое учение из камня<sup>б</sup>, чтобы, всегда любя питаться святым учением, мы ели молоко и мёд<sup>с</sup> во Христе Иисусе, Которому слава и сила во веки веком. Аминь.

### Источники

- An Ancient Commentary on the Book of Revelation: A Critical Edition of the Scholia in Apocalypsin / ed. by P. Tzamalikos. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Der Römerbriefkommentar des Origenes: kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins. Buch 4–6 / hrsg. von C. P. Hammond Bammel. Freiburg in Breisgau: Herder, 1997. (GLB; Bd. 16).
- Der Römerbriefkommentar des Origenes: kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins. Buch 7–10 / hrsg. von H. J. Frede, H. Stanjek. Freiburg in Breisgau: Herder, 1998. (GLB; Bd. 34).
- Origen* on I Corinthians I. IV / ed. by C. Jenkins // The Journal of Theological Studies. 1908. Vol. 10 (37). P. 29–51.
- La Chaîne palestinienne sur le Psaume 118 (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret): en 2 t. / introd., texte gr. crit. et trad. par M. Harl, avec la collab. de G. Dorival. T. 1. Paris: Cerf, 1972. (SC; vol. 189).
- Origène*. Commentaire sur le Cantique des Cantiques: en 2 t. / texte de la vers. lat. de Rufin; introd., trad. et notes par L. Brésard, H. Crouzel, avec la collab. de M. Borret. T. 2: Livres III–IV. Paris: Cerf, 1992. (SC; vol. 376).
- Origène*. Commentaire sur saint Jean: en 5 t. / texte crit., av.-pr., trad. et notes par C. Blanc. T. 1: Livres I–V. Paris: Cerf, 1966. (SC; vol. 120).
- Origène*. Commentaire sur saint Jean: en 5 t. / texte grec, av.-prop., trad. et notes par C. Blanc. T. 2: Livres VI et X. Paris: Cerf, 1970. (SC; vol. 157).
- Origène*. Commentaire sur saint Jean: en 5 t. / texte crit., av.-pr., trad. et notes par C. Blanc. T. 4: Livres XIX–XXII. Paris: Cerf, 1982. (SC; vol. 290).
- Origène*. Commentaire sur saint Jean: en 5 t. / texte grec, introd., trad. et notes par C. Blanc. T. 5: Livres XXVIII et XXXII. Paris: Cerf, 1992. (SC; vol. 385).
- Origenes*. Commentario al Cantico dei Cantici / testi gr., introd., testo, trad., comm. a cura di M. A. Barbàra. Bologna: EDB, 2005.
- Origène*. Contre Celse: en 4 t. / introd., texte crit., trad. et notes par M. Borret. T. 2: Livres III et IV. Paris: Cerf, 1968. (SC; vol. 136).
- Origène*. Contre Celse: en 4 t. / introd., texte crit., trad. et notes par M. Borret. T. 1: Livres I et II. Paris: Cerf, 1967. (SC; vol. 132).

а Притч. 24, 13    б Ср. 1 Кор. 10, 4    с Ср. Исх. 3, 17

- Origène*. Entretien avec Héraclide / introd., texte, trad. et notes par J. Scherer. Paris: Cerf, 2002. (SC; vol. 67).
- Origène*. Homélie sur Ézéchiël / texte latin, introd., trad. et notes par M. Borret. Paris: Cerf, 1989. (SC; vol. 352).
- Origène*. Homélie sur Jérémie: en 2 t. / trad. par P. Husson et P. Nautin; éd., introd. et notes par P. Nautin. T. 1: Homélie I–XI. Paris: Cerf, 1976. (SC; vol. 232).
- Origène*. Homélie sur Jérémie: en 2 t. / trad. par P. Husson et P. Nautin; éd., introd. et notes par P. Nautin. T. 2: Homélie XII–XX. Paris: Cerf, 1977. (SC; vol. 238).
- Origène*. Homélie sur Josué / texte grec par W. A. Baehrens; introd., trad., notes et index par A. Jaubert. Paris: Cerf, 1960. (SC; vol. 71).
- Origène*. Homélie sur l'Exode / introd., texte crit., trad. et notes par M. Borret. Paris: Cerf, 1985. (SC; vol. 321).
- Origène*. Homélie sur le Lévitique: en 2 t. / introd., texte crit., trad. et notes par M. Borret. T. 2: Homélie VIII–XVI. Paris: Cerf, 1981. (SC; vol. 287).
- Origène*. Homélie sur les Juges / texte gr., trad. et notes et index par P. Messié, L. Neyrand, M. Borret. Paris: Cerf, 1993. (SC; vol. 389).
- Origène*. Homélie sur les Nombres: en 3 t. / texte lat. de W. A. Baehrens (GCS); nouv. éd. par L. Doutreleau. T. 2: XI–XIX. Paris: Cerf, 1999. (SC; vol. 442).
- Origène*. Homélie sur les Nombres: en 3 t. / texte lat. de W. A. Baehrens (GCS); nouv. éd. par L. Doutreleau. T. 3: XX–XXVIII. Paris: Cerf, 2001. (SC; vol. 461).
- Origène*. Homélie sur les Psaumes 36 à 38 / texte crit. par E. Prinzivalli, introd., trad. et notes par H. Crouzel et L. Brésard. Paris: Cerf, 1995. (SC; vol. 411).
- Origène*. Traité des principes / introd., texte crit. de la Philocalie et de la vers. de Rufin, trad. par H. Crouzel et M. Simonetti. T. 3: Livres III et IV. Paris: Cerf, 1980. (SC; vol. 268).
- Origene*. Omelia I sul Salmo 80 // *Origene*. Omelia sui Salmi: Codex Monacensis Graecus 314: in 2 voll. / introd., testo crit., rived., trad. e note a cura di L. Perrone. Vol. 2: Omelia sui Salmi 76, 77, 80, 81. Roma: Città Nuova, 2020. (Opere di Origene; vol. 9/3b). P. 457–495.
- Origene*. Omelia II sul Salmo 80 // *Origene*. Omelia sui Salmi: Codex Monacensis Graecus 314: in 2 voll. / introd., testo crit., rived., trad. e note a cura di L. Perrone. Vol. 2: Omelia sui Salmi 76, 77, 80, 81. Roma: Città Nuova, 2020. (Opere di Origene; vol. 9/3b). P. 497–525.
- Origène*. Philocalie 21–27, Sur le libre arbitre / introd., texte crit. et trad. par É. Junod. Paris: Cerf, 1976. (SC; vol. 226).
- Origenes*. In Psalmos XXVI–CL // *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*. T. 3: *Patres antenicaeni* / ed. J.-B. Pitra. Venetiis: E typographeo Veneto Mechitaristarum Sancti Lazari, 1883. P. 1–364.
- Origenes Werke*. Bd. 1: Die Schrift vom Martyrium. Buch I–IV gegen Celsus / hrsg. von P. Koetschau. Leipzig: W. de Gruyter, 1899. (GCS; Bd. 2).
- Origenes Werke*. Bd. 2: Buch V–VIII gegen Celsus; Die Schrift vom Gebet / hrsg. von P. Koetschau. Berlin: W. de Gruyter, 1899. (GCS; Bd. 3).
- Origenes Werke*. Bd. 3: Jeremiahomilien, Klageliedkommentar, Erklärung der Samuel- und Königsbücher / hrsg. von E. Klostermann, bearb. von P. Nautin. Berlin: Akademie-Verlag, 21983. (GCS; Bd. 6).

- Origenes Werke*. Bd. 4: Der Johanneskommentar / hrsg. von E. Preuschen. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903. (GCS; Bd. 10).
- Origenes Werke*. Bd. 6: Homilien zum Hexateuch in Rufinus Übersetzung. Teil 1: Die Homilien zu Genesis (Homiliae in Genesin) / hrsg. von P. Habermehl. Berlin: W. de Gruyter, 2012. (GCS NF; Bd. 17).
- Origenes Werke*. Bd. 8: Homilien zu Samuel I, zu Hohenlied und zu den Propheten; Kommentar zum Hohenlied; In Rufins und Hieronymus' Übersetzungen / hrsg. von W. A. Bachrens. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1925. (GCS; Bd. 33).
- Origenes Werke*. Bd. 9: Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars / hrsg. von M. Rauer. Berlin: Akademie-Verlag, 1959. (GCS; Bd. 49).
- Origenes Werke*. Bd. 10: Origenes Matthäuserklärung. T. 1: Die griechisch erhaltenen tomoi / hrsg. von E. Klostermann. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1935. (GCS; Bd. 40).
- Origenes Werke*. Bd. 13: Die neuen Psalmenhomilien: Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314 / hrsg. von L. Perrone in zusammenarb. mit M. Molin Pradel, E. Prinzivalli und A. Cacciari. Berlin; München; Boston (Mass.): W. de Gruyter, 2015. (GCS NF; Bd. 19).
- Origenes*. *Fragmenta e catenis in Iob: Ex Origene Selecta in Iob* // PG. T. 12. Col. 1032–1049.
- Origenes*. *Fragmentum in Psalmum 4 [Dub.]* // PG. T. 12. Col. 1132–1168.
- Origenes*. *Fragmentum in Psalmum 8 [Dub.]* // PG. T. 12. Col. 1181–1185.
- Origenes*. *Fragmentum in Psalmum 54 [Dub.]* // PG. T. 12. Col. 1463–1469.
- Origenes*. *Fragmentum in Psalmum 149 [Dub.]* // PG. T. 12. Col. 1680–1681.
- Origenes*. *Excerpta in Psalmos* // PG. T. 17. Col. 105–149.
- Philo*: in 10 vols. / with an Engl. trans. by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Vol. 4. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1932. (LCL; vol. 261).
- Philostratus*. *The Life of Apollonius of Tyana*: in 2 vols. Vol. 1: Books I–IV / with an Engl. trans. by F. C. Conybeare. London; New York (N. Y.): William Heinemann; The Macmillan Co., 1912. (LCL; vol. 16).
- S. Hieronymi presbyteri Opera*. Pars 2: Opera homiletica / ed. G. Morin. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1958. (CCSL; vol. 78).
- Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*. Pars 1: I–LXX / rec. I. Hilberg. Vindobonae; Lipsiae: F. Tempusky; G. Freytag, 1910. (CSEL; vol. 54).

## Литература

- Cacciari A. Sugli hapax legomena nelle «Homiliae in Psalmos» origeniane // Adamantius. 2018. Vol. 24. P. 360–370.
- Crouzel H. Origène, précurseur du monachisme // Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique. Paris: Aubier, 1961. (Théologie: Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière; vol. 49). P. 15–38.

- Dorival G.* Origène, lecteur du premier et deuxième livres de Maccabées // La mémoire des persécutions. Autour des livres des Maccabées / éd. par M.-F. Baslez et O. Munnich. Leuven: Peeters, 2014. (Collection de la Revue des Études Juives; vol. 56). P. 371–383.
- Le Boulluec A.* La polémique contre les hérésies dans les «Homélie sur les Psaumes» d'Origène (Codex Monacensis Graecus 314) // *Adamantius*. 2014. Vol. 20. P. 256–274.
- Morlet S.* Symphonia. La concorde des textes et des doctrines dans la littérature grecque jusqu'à Origène. Paris: Les Belles Lettres, 2019.
- Perrone L.* «La mia gloria è la mia lingua»: per un ritratto dell'autore delle «Omélie sui Salmi» nel Codice Monacense Greco 314 // *Adamantius*. 2014. Vol. 20. P. 178–184.
- Perrone L.* La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata. Brescia: Morcelliana, 2011. (Letteratura Cristiana Antica).
- Perrone L.* Scripture for a Life of Perfection. The Bible in Late Antique Monasticism: The Case of Palestine // *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity: Proceedings of the Montreal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11–13 October 2006 / ed. by L. Di Tommaso, L. Turcescu*. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2008. (The Bible in Ancient Christianity; vol. 6). P. 393–417.
- Rizzi M.* Problematiche politiche nel dibattito tra Celso ed Origene // *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo nel Contro Celso di Origene / ed. L. Perrone*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1998. (Studia Ephemeridis Augustinianum; vol. 61). P. 171–212.
- Ronzani R.* *Mysterium lunae*. Alle origini di un modo di pensare e dire la chiesa in età patristica // *PATH*. 2014. Vol. 13 (1). P. 203–227.

---

## References

- Baerhens W. A., Jaubert A. (eds.) (1960) *Origène. Homélie sur Josué*. Paris: Cerf (SC; 71).
- Barbàra M. A. (ed.) (2005) *Origene. Commentario al Cantico dei Cantici*. Bologna: EDB.
- Blanc C. (ed.) (1966) *Origène. Commentaire sur saint Jean. Vol. 1. Livres I–V*. Paris: Cerf (SC; 120).
- Blanc C. (ed.) (1970) *Origène. Commentaire sur saint Jean. Vol. 2. Livres VI et X*. Paris: Cerf (SC; 157).
- Blanc C. (ed.) (1982) *Origène. Commentaire sur saint Jean. Vol. 4. Livres XIX–XXII*. Paris: Cerf (SC; 290).
- Blanc C. (ed.) (1992) *Origène. Commentaire sur saint Jean. Vol. 5. Livres XXVIII et XXXI*. Paris: Cerf (SC; 385).
- Borret M. (ed.) (1967) *Origène. Contre Celse. Vol. 1. Livres I et 2*. Paris: Cerf (SC; 132).
- Borret M. (ed.) (1968) *Origène. Contre Celse. Vol. 2. Livres III et IV*. Paris: Cerf (SC; 136).
- Borret M. (ed.) (1981) *Origène. Homélie sur le Lévitique. Vol. 2. Homélie VII–XVI*. Paris: Cerf (SC; 287).

- Borret M. (ed.) (1985) *Origène. Homélie sur l'Exode*. Paris: Cerf (SC; 321).
- Borret M. (ed.) (1989) *Origène. Homélie sur Ézéchiël*. Paris: Cerf (SC; 352).
- Brésard L., Crouzel H., Borret M. (eds.) (1992) *Origène. Commentaire sur le Cantique des Cantiques. Vol. 2. Livres III–IV*. Paris: Cerf (SC; 376).
- Cacciari A. (2018) “Sugli hapax legomena nelle *Homiliae in Psalmos origeniane*”. *Adamantius*, vol. 24, pp. 360–370.
- Colson F. H., Whitaker G. H. (eds.) (1932) *Philo. In 10 vols*. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press; William Heinemann Ltd., vol. 4 (LCL; 261).
- Crouzel H. (1961) “Origène, précurseur du monachisme”, in *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*. Paris: Aubier (Théologie: Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière; 49), pp. 15–38.
- Crouzel H., Simonetti M. (eds.) (1980) *Origène. Traité des principes. Vol. 3. Livres III et IV*. Paris: Cerf (SC; 268).
- Dorival G. (2014) “Origène, lecteur du premier et deuxième livres de Maccabées”, in M.-F. Baslez, O. Munnich (eds.) *La mémoire des persécutions. Autour des livres des Maccabées*. Leuven: Peeters (Collection de la Revue des Études Juives; 56), pp. 371–383.
- Doutreleau L. (ed.) (1999) *Origène. Homélie sur les Nombres. Vol. 2. XI–XIX*. Paris: Cerf (SC; 442).
- Doutreleau L. (ed.) (2001) *Origène. Homélie sur les Nombres. Vol. 3. XX–XXVIII*. Paris: Cerf (SC; 461).
- Habermehl P. (ed.) (2012) *Origenes. Werke. Vol. 6. Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. I: Die Homilien zu Genesis (Homiliae in Genesin)*. Berlin: W. de Gruyter (GCS NF; 17).
- Hammond Bammel C. P. (ed.) (1997) *Der Römerbriefkommentar des Origenes: kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins. Buch 4–6*. Freiburg in Breisgau: Herder (GLB; 16).
- Hammond Bammel C. P. (ed.) (1998) *Der Römerbriefkommentar des Origenes: kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins. Buch 7–10*. Freiburg in Breisgau: Herder (GLB; 34).
- Harl M., Dorival G. (eds.) (1972) *La Chaîne palestinienne sur le Psaume 118 (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret)*. Paris: Cerf (SC; 189).
- Junod É. (ed.) (1976) *Origène. Philocalie 21–27, Sur le libre arbitre*. Paris: Cerf (SC; 226).
- Klostermann E., Benz E. (eds.) (1935) *Origenes. Werke. Vol. 10. Origenes Matthäuserklärung I. Die Griechisch erhaltenen Tomoi*. Berlin: W. de Gruyter (GCS; 40).
- Klostermann E., Nautin P. (eds.) (1983) *Origenes Werke. Vol. 3. Jeremiahomilien, Klageliedkommentar, Erklärung der Samuel- und Königsbücher*. Berlin: Akademie-Verlag (GCS; 6).
- Le Boulluc A. (2014) “La polémique contre les hérésies dans les *Homélie sur les Psaumes d'Origène* (Codex Monacensis Graecus 314)”. *Adamantius*, vol. 20, pp. 256–274.
- Messié P., Neyrand L., Borret M. (eds.) (1993) *Origène. Homélie sur les Juges*. Paris: Cerf (SC; 389).
- Morin G. (ed.) (1958) *S. Hieronymi presbyteri Opera. Pars 2. Opera homiletica*. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii (CCSL; 78).
- Morlet S. (2019) *Symphonia. La concorde des textes et des doctrines dans la littérature grecque jusqu'à Origène*. Paris: Les Belles Lettres.

- Nautin P., Husson P. (eds.) (1976) *Origène. Homélie sur Jérémie. Vol. 1. Homélie I–XI*. Paris: Cerf (SC; 232).
- Nautin P., Husson P. (eds.) (1977) *Origène. Homélie sur Jérémie. Vol. 2. Homélie XII–XX*. Paris: Cerf (SC; 238).
- Perrone L. (2008) “Scripture for a Life of Perfection. The Bible in Late Antique Monasticism: The Case of Palestine”, in L. Di Tommaso, L. Turcescu (eds.) *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity: Proceedings of the Montreal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11–13 October 2006*. Leiden; Boston (Mass.): Brill (The Bible in Ancient Christianity; 6), pp. 393–417.
- Perrone L. (2011) *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*. Brescia: Morcelliana (Letteratura Cristiana Antica).
- Perrone L. (2014) “*La mia gloria è la mia lingua: per un ritratto dell'autore delle Omelie sui Salmi nel Codice Monacense Greco 314*”. *Adamantius*, vol. 20, pp. 178–184.
- Perrone L. (ed.) (2020) *Origene. Omelie sui Salmi: Codex Monacensis Graecus 314. Vol. 2. Omelie sui Salmi 76, 77, 80, 81*. Roma: Città Nuova (Opere di Origene; 9/3b).
- Perrone L., Molin Pradel M., Prinziavalli E., Cacciari A. (eds.) (2015) *Origenes. Werke. Vol. 13. Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314*. Berlin: W. de Gruyter (GCS NF; 19).
- Prizivalli E., Crouzel H., Brésard L. (eds.) (1995) *Origène. Homélie sur les Psaumes 36 à 38*. Paris: Cerf (SC; 411).
- Rauer M. (ed.) (1959) *Origenes. Werke. Vol. 9. Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*. Berlin: W. de Gruyter (GCS; 49).
- Rizzi M. (1998) “Problematiche politiche nel dibattito tra Celso ed Origene”, in L. Perrone (ed.) *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo nel Contro Celso di Origene*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum (Studia Ephemeridis Augustinianum; 61), pp. 171–212.
- Ronzani R. (2014) “Mysterium lunae. Alle origini di un modo di pensare e dire la chiesa in età patristica”. *PATH*, vol. 13, no. 1, pp. 203–227.
- Scherer J. (ed.) (2002) *Origène. Entretien avec Héraclide*. Paris: Cerf (SC; 67).
- Tzamalikos P. (ed.) (2013) *An Ancient Commentary on the Book of Revelation: A Critical Edition of the Scholia in Apocalypsin*. Cambridge: Cambridge University Press.

# ОПЫТ ЦЕРКОВНОГО АКАДЕМИЧЕСКОГО ПЕРЕВОДА КНИГИ ПРОРОКА ИСАИИ ПО LXX

Главы 26–33\*

Илья Сергеевич Вевюрко

кандидат философских наук  
доцент кафедры философии религии и религиоведения  
философского факультета Московского  
государственного университета им. М. В. Ломоносова  
доцент богословского факультета Православного  
Свято-Тихоновского  
гуманитарного университета  
119234, г. Москва, Ленинские горы, МГУ,  
учебно-научный корпус «Шуваловский», философский факультет  
vevurka@mail.ru  
ORCID: 0000-0002-1225-7474

Егор Алексеевич Кропинов

студент магистратуры Православного Свято-Тихоновского  
гуманитарного университета  
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1  
kropinovv.egor@gmail.com  
ORCID: 0009-0004-3241-5478

Поступила в редакцию 1.02.2026 | Принята к публикации 20.02.2026 | Опубликована 10.03.2026

**Для цитирования:** Вевюрко И. С., Кропинов Е. А. Опыт церковного академического перевода Книги пророка Исаии по LXX. Главы 26–33 // Библия и христианская древность. 2026. Т. 8 (1). С. 102–149. (29). DOI: 10.31802/BCA.2026.8.1.003

\* Предыдущую часть см.: Вевюрко И. С., Колодный Е. Ю. Опыт церковного академического перевода Книги пророка Исаии по LXX. Главы 19–25 // Библия и христианская древность. 2025. № 4 (28). С. 52–96.



#### Аннотация

УДК 27-244 (2-234) (27-277.2)

Продолжаем публикацию перевода Книги пророка Исаии по версии Септуагинты. В настоящую статью вошли главы с 26 по 33, то есть окончание «Апокалипсиса Исаии», за которым следует продолжение пророчеств о судьбах Израиля. Читатель узнает, где можно укрыться от гнева и где находились Ринокоруры, чем наказание отличается от кары, как отряхивают чернушку и воюют со свирелями и гусями. Нижеследующий фрагмент содержит в себе первое выраженное прямым текстом библейское пророчество о воскресении, а к интерпретации нам удалось в этот раз привлечь живопись.

**Ключевые слова:** Библия, Септуагинта, Исаия, перевод, экзегетика.

---

## An Attempt on Ecclesiastical and Academical Translation of LXX: Isaiah 26–33

**Ilia S. Vevurko**

PhD in Philosophy

Associate Professor at the Department of Philosophy of Religion and Religion Studies at the Moscow State University

Associate Professor at the Department of Theology at the Saint Tikhon's Orthodox University

Department of Philosophy, Leninskie Gory,

Lomonosov MSU Shuvalovsky Building, Moscow 119234, Russia

vevurka@mail.ru

ORCID: 0000-0002-1225-7474

**Egor A. Kropinov**

MA student at the St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University

6, bld. 1, Likhov lane, Moscow 127051, Russia

kropinovv.egor@gmail.com

ORCID: 0009-0004-3241-5478

Received 1 February 2026 | Accepted 20 February 2026 | Published online 10 March 2026

**For citation:** Vevurko, Ilya. S., Kropinov, Egor A. "An Attempt on Ecclesiastical and Academical Translation of LXX: Isaiah 26–33". *Bible and Christian Antiquity*, Vol. 8 (1), 2026, pp. 102–149. (29) (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2026.8.1.003

**Abstract.** Continuing to publish the translation of the Book of Isaiah according to the Septuagint, we offer to the reader's attention chapters 26 through 33. These chapters include the end of the "Apocalypse of Isaiah", followed by a continuation of the prophecies about the fate of Israel. The reader has the opportunity to find out where to hide from the wrath and where the Rhinocorurs were located, how punishing differs from teaching a lesson, how to shake off black cummin and how to fight with a flute and lyre in one's hands. The following passage contains the first explicit biblical prophecy about the resurrection. And what about our interpretation, this time we managed to involve painting in it.

**Keywords:** Bible, Septuagint, Isaiah, translation, exegetic.

**К**аждый новый опыт перевода библейских пророков оправдан уже тем, что является опытом их чтения. Мы продолжили, таким образом, читать «Апокалипсис Исаии» (см. Ис. 24–27) с последующими главами в попытке уяснить греческую версию этого священного текста. Напоминаем, что мысленный читатель наш находится в позиции не понимания обращённого лично к нему Слова Божия, а восприятия того же Слова как обращённого к Церкви, в которой проявляются, диахронически и синхронически, различные дары понимания, учительства и их преемство. Это избавляет нас от соблазна пытаться перевести «по-своему», «как мы видим»<sup>1</sup>, что перебило бы более насущные для нас задачи: попытаться, используя все возможности аппарата научного издания, создать русскоязычную усреднённую модель текста, который имели перед своими удивлёнными глазами отцы Церкви, преимущественно грекоязычные, включая создателей дочерних переводов Книги Исаии. Хотя бы частичное выполнение этой задачи принесёт нам неоценимую пользу — возможность лучше понимать связь между древнейшей, в обозримой для нас перспективе, церковной традицией Слова Божия и церковной же традицией его толкований. При этом мы не отказываемся от возможности искать большего понимания везде, где для такого поиска остаётся место: во-первых, не все толкования свв. отцов нам доступны и вообще сохранились, то есть полнота церковной традиции всегда больше напечатанного в настоящий момент; во-вторых, обучение у христиан должно происходить, конечно, по живому Духу, а не по мертвящей букве. Однако пробой такого понимания в православии является не столько новизна и оригинальность, сколько согласие с духом церковной экзегезы и, паче чаяния, возможность её большей прозрачности, нашей большей захваченности ею. Кроме того, в случае перевода ясность не должна достигаться с ущербом для точности: ведь этим мы, пожалуй, воспрепятствовали бы своему дальнейшему пониманию

1 Именно так передаёт Септуагинту, например, Кен Пеннер, отчего приводимые им святоотеческие ссылки очень часто не имеют отношения к тому, с чем он ставит их в корреляцию: *Penner K. Isaiah*. Leiden; Boston (Mass.), 2020. (Septuagint Commentary Series).

того, что сейчас может казаться нам непонятным лишь из-за нашей же ограниченности.

«Апокалипсис Исаии» кульминирует в стихах пророческого гимна, содержащего древнейшее в Библии прямое упоминание воскресения — оживления мертвецов, сразу после которого возвещается и казнь великого змея. Современная библейская герменевтика, исходя из своих представлений о развитии библейской мысли, обычно толкует подобные упоминания (не только у Исаии, но и у Иезекииля) социально, применительно к еврейскому народу, следовательно, метафорически; при этом остаётся в тени теоретический вопрос о том, возможно ли создание переносного смысла не на основе уже имеющегося прямого.



Замечательный образ во фрагменте Ис. 26, 20–21, где буря гнева Божия проходит над спрятавшимся в «покоях» или «кладовых» народом, тривиализируется и теряет апокалиптическую напряжённость при подобном понимании. Здесь же, в 26-й главе, содержится стих или даже полустихие, вдохновившее иллюстратора Парижской Псалтыри X в., византийского творения времён Македонской династии. Художник удивительно точно передал библейский текст: пророк у него буквально отворачивается *от ночи*, которая изображена в виде красивой «эллипки» (может быть, с намёком на Сивиллу, а не только на синагогу) с нимбом вокруг головы, опущенным факелом и звёздным покровом в руках; ему навстречу идёт и приветствует его мальчик-утро с ярким факелом, а сверху, от благословляющей руки Господней, спускаются, как *свет, повеления Твои на землю* в виде двойного луча, символизирующего два Завета и/или две скрижали Декалога. Миниатюра точно соответствует не только стиху, но и его толкованиям, которые

практически буквально совпадают у аббата Минья в издании двух отцов, принадлежавших к двум различным направлениям древнецерковной экзегезы: «Ночью называет он срок до вочеловечения Господня, а утром — пророческое предведение; день же есть рассвет богопознания и Сам Господь, именуемый Светом истинным, Солнцем правды»<sup>2</sup>.

В целом переводимые нами до сих пор главы соответствуют по структуре известному, по крайней мере, со времён Тихония Африканского принципу чтения Апокалипсиса Иоанна — *recapitulatio*, то есть «возвращения к началу», согласно которому «повествование <...> представляет собой серию хронологически параллельных циклов»<sup>3</sup>. Тихонию и его последователям этот принцип помог избежать ловушки хилиазма при чтении 20-й главы Откровения. Согласно святоотеческим комментариям, речь Исаии, по меньшей мере в уже переведённых нами главах, циркулирует между пятью эпизодами: грех Израиля; его историческое наказание и прощение; неприятие им евангельской проповеди; утрата им богосыновства, открывшегося снова всему человечеству; призыв к евреям обратиться и после того, как они потеряли свою избранность. Снова и снова текст проходит по этой цепочке, чередуя утешительное и грозное, горестное и отрадное. Она же, в другом масштабе, относится и ко «всему Адаму». Избранный народ и род первого человека подобны разновеликим полусферам, как бы вращающимся одна в другой, через них проходит общая нить избранничества — любви, парадоксальным образом отлучающей *званных* от *избранных* (Мф. 22, 14). Для христианина это не просто ритм поэтического произведения, но высшая логика самой истории.

2 Theodoretus Cyrensis. Commentaria in Isaiam 26, 9 // PG. 81. Col. 365. Ср.: Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam III, 1 // PG. 70. Col. 573.

3 Небольсин А. Г. Тихоний Африканский и его реконструированный комментарий на Откровение Иоанна Богослова // Тихоний Африканский. Толкование на Апокалипсис / пер. с лат. Е. В. Матеровой; вступ. ст. и коммент. А. Г. Небольсина. М., 2023. С. 38.

## Сиглы

- A Σ Θ** *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive, Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta: in 2 t. / ed. Fr. Field. Oxonii, 1875. [Акила – Симмах – Феодотион].*
- Arm** Цунцшадшзніз шпршшш. Чпшшшшшшшшшшшш, 1895. [Священное Писание. Константинополь, 1895].
- BA** La Bible d'Alexandrie: Vision que vit Isaïe / trad. de A. Le Bolluec et Ph. Le Moigne, index litt. des noms prop. et gloss. de Ph. Le Moigne. Paris, 2014.
- Gö** Septuaginta. Vol. 14: Isaias / ed. J. Ziegler. Göttingen, <sup>3</sup>1983. [Чтения основного текста Геттингенского издания, которым мы предпочли чтение из критического аппарата].
- LXX** Septuaginta. Vol. 14: Isaias / ed. J. Ziegler. Göttingen, <sup>3</sup>1983.
- MT** Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. K. Elliger et W. Rudolf. Stuttgart, <sup>5</sup>1997.
- NETS** A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included Under That Title / ed. by A. Pietersma and B. G. Wright. Oxford, 2007.
- SD** Septuaginta Deutsch: Die griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung / hrsg. von W. Kraus, M. Karrer. Stuttgart, <sup>2</sup>2010.
- Slav** Библија сиреч книги Ветхаго и Новаго Завета, по языку словенску. Острог, 1581; М.; Л., <sup>1</sup>1988.
- Tg** The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts / ed. by A. Sperber: in 3 vols. Leiden; Boston (Mass.), 2004.
- Vg** Biblia Sacra Vulgata iuxta Vulgatam versionem / rec. R. Weber et R. Gryson. Stuttgart, <sup>5</sup>2007.
- VT** Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae seu Vetus Italica. T. 2. Remis, 1743.
- EP** Елизаветинская редакция Библии. [Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера: Большие пророки. М., 2006].
- Юнг** Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера: Большие пророки. М., 2006.

## Обозначения в аппарате

- add.* addit — добавлено
- om.* omisit — отсутствует
- pc Mss** pauci manuscripti — немногие рукописи

## Ἡσαΐας

### ΚΣ'

**1** Τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἄσονται τὸ ἄσμα τοῦτο ἐπὶ γῆς Ἰουδα λέγοντες  
Ἰδοὺ πόλις ὄχυρά, καὶ σωτήριον ἡμῶν θήσει τεῖχος καὶ περίτειχος.  
**2** ἀνοίξατε πύλας, εἰσελθάτω λαὸς φυλάσσω δικαιοσύνην καὶ φυ-  
λάσσω ἀλήθειαν,  
**3** ἀντιλαμβανόμενος ἀληθείας καὶ φυλάσσω εἰρήνην. ὅτι ἐπὶ σοὶ  
**4** ἤλπισαν, κύριε, ἕως τοῦ αἰῶνος, ὁ θεὸς ὁ μέγας ὁ αἰώνιος,  
**5** ὃς ταπεινώσας κατήγαγες τοὺς ἐνοικοῦντας ἐν ὑψηλοῖς· πόλεις  
ὄχυρὰς καταβαλεῖς καὶ κατάξεις ἕως ἐδάφους,  
**6** καὶ πατήσουσιν αὐτὰς πόδες πραέων καὶ ταπεινῶν.  
**7** ὁδὸς εὐσεβῶν εὐθεῖα ἐγένετο, καὶ παρεσκευασμένη ἡ ὁδὸς τῶν  
εὐσεβῶν.  
**8** ἡ γὰρ ὁδὸς κυρίου κρίσις· ἠλπίσαμεν ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου καὶ ἐπὶ  
τῇ μνεΐᾳ,  
**9** ἣ ἐπιθυμεῖ ἡ ψυχὴ ἡμῶν. ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει τὸ πνεῦμά μου πρὸς  
σέ, ὁ θεός, διότι φῶς τὰ προστάγματά σου ἐπὶ τῆς γῆς. δικαιοσύνην  
μάθετε, οἱ ἐνοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς.

**XXVI,4** ὁ θεὸς — αἰώνιος] ὅτι ἐν τῷ κυρίῳ κύριος ὁ στερεώσας τοὺς αἰῶνας («ибо в Господе Господь, утврдивший века») **A**, אֱלֹהֵינוּ יְהוָה יְהוָה יְהוָה («ибо в УН УНУН твердь веков») **MT**  
**6** αὐτὰς] αὐτοὺς **pc Mss**

## Исаия

### XXVI

1 В день тот воспоют песнь эту на земле Иудиной, говоря: Вот город крепкий, и спасение наше положит стеною и ограждением<sup>4</sup>.  
2 Откройте ворота, да войдёт народ, хранящий справедливость и хранящий истину,  
3 восприемлющий истину и хранящий мир. Ибо на тебя  
4 надеялись, Господи, до века, Боже великий вечный<sup>5</sup>,  
5 Который, смирив, низвёл обитающих в высоких; города крепкие повалишь и низведёшь до пола,  
6 и топтать будут их<sup>6</sup> ноги кротких и смиренных.  
7 Путь благочестивых прям стал, и снабжён путь благочестивых.  
8 Ибо путь Господень — суд; надеялись мы на имя твоё и на память,  
9 которую вожделеет душа наша. От ночи утренует дух мой к тебе, Боже, потому что свет — повеления твои на земле. Справедливости научитесь, обитающие на земле.

- 4 Слово *περίτειχος* — неологизм, согласно словарю Луста-Эйникеля, — встречается еще только в 4 Цар. 25:1: ἤλθεν Ναβουχοδονοσορ <...> ἐπὶ Ἱερουσαλὴμ καὶ παρενέβαλεν ἐπ' αὐτὴν καὶ ὑκοδόμησεν ἐπ' αὐτὴν περίτειχος κύκλῳ. Что именно построил Навуходоносор вокруг осаждённого Иерусалима — высокий вал для обстрела города или укрепления для его блокады, неясно, но из контекста мы узнаём, что в городе начался голод. В **MT** постройка называется *רֹבֵץ*, что можно понять как «насыпь»; в Иез. 26, 8 Септуагинта переводит этот же термин словом *προφυλακή*, «стража», «охрана». Так как в переводе Исаии *περίτειχος* соответствует *לִפ*, «сила», «укрепление», речь здесь идёт скорее о полноте защищённости города, чем о конкретном типе сооружения.
- 5 Епифаний Кипрский приводит ст. 2–4 по-древнееврейски в транслитерации вкупе с переводом Акилы в доказательство, что Сын равен Отцу и в Нём находится, опровергая этим ересь аномеев (*Eiphanius Cyprensis*. Panarium III, 1, 76, 7 // PG. 42. Col. 528). Конец четвертого стиха в раввинистической традиции толкуется так, что буквами тетраграмматона *יהוה* и *יה* Господь сотворил этот век и грядущий (см.: Вавилонский Талмуд. Менахот 29b; Иерусалимский Талмуд. Хагига 2:1; Берешит рабба 12:10 и т. д.). По-видимому, за этой интерпретацией и переводом Акилы лежит прочтение *לְצוֹן*, «твердыня», как *לְצָן*, «утвердил; утверждающий», а *עוֹלָמִים* понято как прямое дополнение «века́», а не как определение «вековой, вечный». Примечателен **Tg** *אֲרָא בְּבִינֵי תַפְרָקוֹן בְּמִימְרֵי דְחִילָא יְיָ תְקוּף עֲלֵמִיא* «ибо тогда извлечены они словом, страхом Господа, Твердыни вечной».
- 6 Ж. р., относится к городам. В некоторых рукописях м. р., тогда относится к обитающим.

**10** πέπαιται γὰρ ὁ ἀσεβής, οὐ μὴ μάθη δικαιοσύνην ἐπὶ τῆς γῆς, ἀλήθειαν οὐ μὴ ποιήσῃ· ἀρθήτω ὁ ἀσεβής, ἵνα μὴ ἴδῃ τὴν δόξαν κυρίου.

**11** κύριε, ὑψηλός σου ὁ βραχίων, καὶ οὐκ ἤδεισαν, γνόντες<sup>7</sup> δὲ αἰσχυρθήσονται· ζῆλος λήμψεται λαὸν ἀπαίδευτον, καὶ νῦν πῦρ τοὺς ὑπεναντίους ἕδεται.

**12** κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, εἰρήνην δὸς ἡμῖν, πάντα γὰρ ἀπέδωκας ἡμῖν.

**13** κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, κτῆσαι ἡμᾶς· κύριε, ἐκτὸς σοῦ ἄλλον οὐκ οἶδαμεν, τὸ ὄνομά σου ὀνομάζομεν.

**14** οἱ δὲ νεκροὶ ζωήν οὐ μὴ ἴδωσιν, οὐδὲ ἰατροὶ οὐ μὴ ἀναστήσωσι· διὰ τοῦτο ἐπήγαγες καὶ ἀπώλεσας καὶ ἤρας πᾶν ἄρσεν αὐτῶν.

**15** πρόσθεσ αὐτοῖς κακὰ, κύριε, πρόσθεσ κακὰ πᾶσι τοῖς ἐνδόξοις τῆς γῆς.

**16** κύριε, ἐν θλίψει ἐμνήσθην σου, ἐν θλίψει μικρᾶ ἢ παιδεία σου ἡμῖν.

**17** καὶ ὡς ἡ ὠδίνουσα ἐγγίζει τοῦ τεκεῖν καὶ ἐπὶ τῇ ὠδίνι αὐτῆς ἐκέκραξεν, οὕτως ἐγενήθημεν τῷ ἀγαπητῷ σου

**18** διὰ τὸν φόβον σου, κύριε. ἐν γαστρὶ ἐλάβομεν καὶ ὠδινήσαμεν καὶ ἐτέκομεν· πνεῦμα σωτηρίας σου ἐποιήσαμεν ἐπὶ τῆς γῆς, ἀλλὰ πεσοῦνται οἱ ἐνοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς.

**19** ἀναστήσονται οἱ νεκροί, καὶ ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις, καὶ εὐφρανθήσονται οἱ ἐν τῇ γῆ· ἡ γὰρ δρόσος ἢ παρὰ σοῦ ἴαμα αὐτοῖς ἐστίν, ἡ δὲ γῆ τῶν ἀσεβῶν πεσεῖται.

**20** βιάδιζε, λαός μου, εἷσελθε εἰς τὰ ταμιεῖά σου, ἀπόκλεισον τὴν θύραν σου, ἀποκρύβηθι μικρὸν ὅσον ὅσον, ἕως ἂν παρέλθῃ ἡ ὄργη κυρίου·

**11** καὶ — δέ] *conj.* καὶ οὐκ εἶδεσαν, ἰδόντες δέ, *cf.* וַיִּרְאוּ וַיִּרְאוּ לֹא יָדְעוּ («не видят они; увидят...»)

**MT** | ζῆλος — ἀπαίδευτον] זֵלוֹת אֲפִידוּת («ревность по народу») **MT**

**14** ἄρσεν] τὸ μνημόσυνον («воспоминание») **A Θ**, τὴν μνήμην («память») **Σ**, רָצַי («т. ж.») **MT. LXX** \*רָצַי

**15** πρόσθεσ — τῆς γῆς] προσέθηκας τῷ ἔθνει ἐν ᾧ ἐδοξάσθης («прибавил Ты народу, в котором прославился Ты») **A Σ Θ**, ἐμάκρυνας πάντα τὰ πέρατα («расширил Ты все пределы») **Θ**: וְגָדַלְתָּ אֶתְּרֵיבֶיךָ לְפָנֶיךָ וְגָדַלְתָּ אֶתְּרֵיבֶיךָ לְפָנֶיךָ וְגָדַלְתָּ אֶתְּרֵיבֶיךָ לְפָנֶיךָ («прибавил Ты народу, Господи, прибавил Ты народу, прославился Ты, расширил все пределы земли») **MT**

**18** σου] οὐκ **Gö**, *cf.* פִּשְׁמֵנוּ לֹא («не творим мы») **MT**

7 См.: *Walters P. The Text of the Septuagint: Its Corruptions and Their Emendation* / ed. by D. W. Gooding. Cambridge, 1973. P. 202.

**10** Ибо престал нечестивый, не научится справедливости на земле, истины не сотворит; да взят будет нечестивый<sup>8</sup>, да не увидит славы Господней.

**11** Господи, высоко твоё предплечье, и не уведали, познав же, устыдятся; ревность схватит народ ненаказанный, и ныне огонь противников пожрёт.

**12** Господи Боже наш, мир дай нам, ибо всё воздал ты нам.

**13** Господи Боже наш, стяжи нас; Господи, кроме тебя иного не знаем, имя твоё именуем.

**14** Мёртвые же жизни не увидят<sup>9</sup>, и врачи не восставят; сего ради навёл ты и погубил и взял всякое мужское их<sup>10</sup>.

**15** Приложи им зла, Господи, приложи зла всем славным земли.

**16** Господи, в скорби вспомнил я тебя, в скорби малой наказание твоё нам.

**17** И как мучающаяся близится родить и в муке своей закричала, так стали мы возлюбленному твоему

**18** от страха твоего, Господи, во чреве приняли и мучились и родили мы дух спасения твоего сотворили мы<sup>11</sup> на земле<sup>12</sup>, но падут обитающие на земле.

**19** Восстанут мёртвые, и пробудятся те, кто в гробницах, и возрадуются те, кто в земле; ибо роса, что у Тебя, уврачевание им есть, земля же нечестивых падёт.

**20** Ступай, народ мой, войди в кладовые твои<sup>13</sup>, запри дверь твою, укройся мало чуть-чуть, доколе [не] пройдёт гнев Господень;

8 Он будет удалён из среды живых (*Cyrellus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam III, 1 // Op. cit. Col. 575*).

9 «Мёртвыми называет омертвевших для прекрасных дел» (*Theodoretus Cyrensis. Commentaria in Isaiam 26, 14 // Op. cit. Col. 367*). Не увидят Бога, Который есть жизнь по природе (*Cyrellus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam III, 1 // Op. cit. Col. 582*).

10 Отнял правителей, которые символизируются мужским полом как правящим, но оставил остаток народа (*Ibid. // Op. cit. Col. 584*).

11 Блж. Феодорит читает: «родили мы дух спасения Твоего, которого сотворил Ты на земле» (*Theodoretus Cyrensis. Commentaria in Isaiam 26, 18 // Op. cit. Col. 369*).

12 Свв. отцы обычно относят и глагол «родили» к «духу спасения». Соответственно, слово «сотворили» понимается в значении «принесли», «сделали быть».

13 Большинство отцов толкуют эти «кладовые» как могилы (см.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. 10: Книга пророка Исаии 1–39 / пер. с англ., греч., лат., копт., и сир.; под ред. С. А. Маккиниэна; рус. изд. ►

21 ἰδοὺ γὰρ κύριος ἀπὸ τοῦ ἁγίου ἐπάγει τὴν ὄργην ἐπὶ τοὺς ἐνοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ἀνακαλύψει ἡ γῆ τὸ αἷμα αὐτῆς καὶ οὐ κατακαλύψει τοὺς ἀνηρημένους.

KZ'

1 Τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐπάξει ὁ θεὸς τὴν μάχαιραν τὴν ἁγίαν καὶ τὴν μεγάλην καὶ τὴν ἰσχυρὰν ἐπὶ τὸν δράκοντα ὄφιν φεύγοντα, ἐπὶ τὸν δράκοντα ὄφιν σκολιόν, καὶ ἀνελεῖ τὸν δράκοντα.

2 τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀμπελῶν καλός· ἐπιθύμημα ἐξάρχειν κατ' αὐτῆς.

3 ἐγὼ πόλις ἰσχυρά, πόλις πολιορκουμένη, μάτην ποτιῶ αὐτήν· ἀλώσεται γὰρ νυκτός, ἡμέρας δὲ πεσεῖται τὸ τεῖχος.

4 οὐκ ἔστιν ἢ οὐκ ἐπελάβετο αὐτῆς τίς με θήσει φυλάσσειν καλάμην ἐν ἀγρῶ; διὰ τὴν πολεμίαν ταύτην ἠθέτηκα αὐτήν. τοίνυν διὰ τοῦτο ἐποίησε κύριος ὁ θεὸς πάντα, ὅσα συνέταξε. κατακέκαυμαι,

5 βοήσονται οἱ ἐνοικοῦντες ἐν αὐτῇ, ποιήσωμεν εἰρήνην αὐτῷ, ποιήσωμεν εἰρήνην.

6 οἱ ἐρχόμενοι, τέκνα Ἰακωβ, βλαστήσει καὶ ἐξανθήσει Ἰσραηλ, καὶ ἐμπλησθήσεται ἡ οἰκουμένη τοῦ καρποῦ αὐτοῦ.

7 μὴ ὡς αὐτὸς ἐπάταξε, καὶ αὐτὸς οὕτως πληγήσεται, καὶ ὡς αὐτὸς ἀνεῖλεν, οὕτως ἀναιρεθήσεται;

8 μαχόμενος καὶ ὄνειδίζων ἐξαποστελεῖ αὐτούς· οὐ σὺ ἦσθα ὁ μελετῶν τῷ πνεύματι τῷ σκληρῷ ἀνελεῖν αὐτούς πνεύματι θυμοῦ;

**XXVII,3** ἐγὼ — πολιορκουμένη] **הַיָּמִין הַיְּמִינִי יְיָ** («Я, Господь, стерегу её») **MT. LXX**  
\***הַיָּמִין** | πεσεῖται τὸ τεῖχος] **הַיָּמִין :הַיָּמִין** *vv. 3–4* («буду стеречь Я. Ярости [нет у Меня]») **MT. LXX** \***הַיָּמִין**

4 οὐκ — αὐτῆς] **לֹא יֵשׁ** («нет у Меня») **MT** | τοίνυν — ὅσα] *om.* **MT**

**21** ибо вот Господь от святого<sup>14</sup> наводит гнев на обитающих на земле, и откроет земля кровь её и не покроет устранённых».

## XXVII

**1** В день тот наведёт Бог меч святой, и великий, и мощный на дракона — змея бегущего, на дракона — змея изогнутого, и устранил дракона.

**2** В день тот — виноградник прекрасный, вожделение — начинать<sup>15</sup> [песню] над ним.

**3** Я — город мощный, город осаждаемый<sup>16</sup>. Всуе напою её<sup>17</sup>, ибо будет захвачена ночью, днём же падёт стена.

**4** Нет той, что не захватила её; кто меня поставит хранить солому в поле? Из-за воинствующей этой отставил я её. Итак, сего ради сотворил Господь Бог всё, что приказал. Возгорелся я,

**5** заревут обитающие в ней, да сотворим мир ему, да сотворим мир.

**6** Приходящие — дети Иаковлевы, возрастет и расцветёт Израиль, и наполнится вселенная плодом его.

**7** Разве как сам поразил, и сам так изъязвлен будет, и как сам убивал, так убит будет?

**8** Борясь и укоряя отошлёт их. Не ты ли был поучающимся духом жестоким, устранить их<sup>18</sup> духом гнева?

► под ред. Г. И. Беневица. Тверь, 2011. С. 185). Но встречается и психологическое толкование, основанное на параллели Мф. 6, 6.

14 Кажется, все отцы согласны в том, что речь идёт о Святом как части Храма. В **MT** здесь «место».

15 **Arm** אִרְמִי, «управлять», **VL** *ut princeps illius sit*. В **MT** стоит глагол со значением «воспевать», и греческое слово может переводиться как «запевать», но по буквальному смыслу «начинать» может быть истолковано и в значении «начальствовать». Мы предпочли буквальный перевод с пояснением.

16 Это говорит душа (*Ambrosius Mediolanensis. De Isaac vel anima* 5, 39 // CSEL. 32/1. P. 665).

17 Здесь и далее в этой главе сохраняем местоимения в ж. р.: хотя «город» в русском языке и м. р., евр. יָרֵךְ и греч. πόλις ж. р., как и названия городов и стран соответственно; отсюда особенная образность и неоднозначность, что мы и стараемся сохранить.

18 Первое «их» св. Кирилл относит к иудеям, которых отсылает от Себя Христос; второе «их» — к святым, которых постарался устранить из своей среды Израиль (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam* III, 1 // Op. cit. Col. 602–604). Исторические ►

**9** διὰ τοῦτο ἀφαιρεθήσεται ἡ ἀνομία Ἰακωβ, καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ εὐλογία αὐτοῦ, ὅταν ἀφέλωμαι αὐτοῦ τὴν ἁμαρτίαν, ὅταν θῶσι πάντα τοὺς λίθους τῶν βωμῶν κατακεκομμένους ὡς κονίαν λεπτήν· καὶ οὐ μὴ μείνη τὰ δένδρα αὐτῶν, καὶ τὰ εἶδωλα αὐτῶν ἐκκεκομμένα ὥσπερ δρυμὸς μακράν.

**10** τὸ κατοικούμενον ποιμνιον ἀνειμένον ἔσται ὡς ποιμνιον καταλελειμμένον· καὶ ἔσται πολὺν χρόνον εἰς βόσκημα, καὶ ἐκεῖ ἀναπαύσονται.

**11** καὶ μετὰ χρόνον οὐκ ἔσται ἐν αὐτῇ πᾶν γλωρὸν διὰ τὸ ξηρανθῆναι. γυναῖκες ἐρχόμεναι ἀπὸ θέας, δεῦτε· οὐ γὰρ λαός ἐστιν ἔχων σύνεσιν, διὰ τοῦτο οὐ μὴ οἰκτιρήσῃ ὁ ποιήσας αὐτούς, οὐδὲ ὁ πλάσας αὐτούς οὐ μὴ ἐλεήσῃ.

**12** καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ συμφράξει κύριος ἀπὸ τῆς διώρυγος τοῦ ποταμοῦ ἕως Ῥινοκορούρων, ὑμεῖς δὲ συναγάγετε τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ κατὰ ἓνα ἓνα.

**13** καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ σαλπιούσι τῇ σάλπιγγι τῇ μεγάλῃ, καὶ ἤξουσιν οἱ ἀπολόμενοι ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Ἀσσυρίων καὶ οἱ ἀπολόμενοι ἐν Αἰγύπτῳ καὶ προσκυνήσουσι τῷ κυρίῳ ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ ἅγιον ἐν Ἱερουσαλημ.

9 ὥσπερ δρυμὸς μακράν] v. 10 πόλις γὰρ Σ, רַבָּעִי («ибо город») MT. LXX \*רַבָּעִי

**9** Сего ради отнято будет беззаконие Иаковлево, и это есть благословение его, когда отниму у него грех, когда положат все камни алтарей разрубленными, как пыль мелкую; и не останется древес их, и идолы их изрублены как лес далеко.

**10** Управляемое<sup>19</sup> стадо отпущенным будет как стадо оставленное; и будет многое время на пастбище, и там почуют они.

**11** И по времени не будет в ней никакой зелени из-за иссушения. Жёны, приходящие от зрелища<sup>20</sup>, грядите; ибо не народ суть, имеющий разумение, сего ради не пожалеет сотворивший их и создавший их не помилует.

**12** И будет в день тот: заградит Господь от канала речного до Ринокорур<sup>21</sup>, вы же соберёте сынов Израилевых по одному-одному<sup>22</sup>.

**13** И будет в день тот: вострубят трубою великою, и придут погибшие в стране ассирийцев и погибшие в Египте, и поклонятся Господу на горе святой в Иерусалиме.

► толкования усматривают здесь речь, обращённую ко врагам Израиля, которые пытались опустошить его.

19 Слово *κατοικούμενον*, буквально «обитающее», означает также «управляемое», на чём основываются толкования этого стиха: «не захотев управления добрых пастырей (или Доброго Пастыря), Израиль был отпущен и оставлен» (ср. Пс. 80, 13).

20 Отцы Церкви, как правило, понимают это как обращение к жёнам-мироносицам, свидетельницам распятия и Воскресения Христа (Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. 10. С. 189). Но по блж. Феодориту, имеются в виду языческие города, для которых запустение Иерусалима было зрелищем, предназначенным для того, чтобы они не повторяли его ошибок (*Theodoretus Cyrensis. Commentaria in Isaiam 27, 11 // Op. cit. Col. 371*).

21 По общему мнению толкователей, имеются в виду границы Святой Земли от Евфрата до г. Ринокорур, находившегося в эпоху перевода LXX на границе Палестины и Египта.

22 «То есть пусть немногоречивым будет слово у тех, кому вверено право учить, хотя бы Израиль и не оказался обращающимся во множестве; но кто из них будет разумным, тот пусть будет призван чрез веру и приходит по одному и как бы в одиночку избранный; ибо остаток Израиля спасётся» (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam III, 1 // Op. cit. Col. 605*).

## ΚΗ΄

**1** Οὐαὶ τῷ στεφάνῳ τῆς ὕβρεως, οἱ μισθωτοὶ Εφραϊμ· τὸ ἄνθος τὸ ἐκπεσὸν ἐκ τῆς δόξης ἐπὶ τῆς κορυφῆς τοῦ ὄρους τοῦ παχέος, οἱ μεθύοντες ἄνευ οἴνου.

**2** Ἴδου ἰσχυρὸν καὶ σκληρὸν ὁ θυμὸς κυρίου ὡς χάλαζα καταφερομένη οὐκ ἔχουσα σκέπην, βία καταφερομένη· ὡς ὕδατος πολὺ πλῆθος σῦρον χώραν τῇ γῆ ποιήσει ἀνάπαισιν ταῖς χερσὶ

**3** καὶ τοῖς ποσί· καὶ καταπατηθήσεται ὁ στέφανος τῆς ὕβρεως, οἱ μισθωτοὶ τοῦ Εφραϊμ.

**4** καὶ ἔσται τὸ ἄνθος τὸ ἐκπεσὸν τῆς ἐλπίδος τῆς δόξης ἐπ’ ἄκρου τοῦ ὄρους τοῦ ὑψηλοῦ ὡς πρόδρομος σύκου, ὁ ἰδὼν αὐτὸ πρὶν ἢ εἰς τὴν χεῖρα αὐτοῦ λαβεῖν θελήσει αὐτὸ καταπιεῖν.

**5** τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἔσται κύριος σαβαωθ ὁ στέφανος τῆς ἐλπίδος ὁ πλακεῖς τῆς δόξης τῷ καταλειφθέντι μου λαῷ·

**6** καταλειφθήσονται ἐπὶ πνεύματι κρίσεως ἐπὶ κρίσιν καὶ ἰσχὺν κωλύων ἀνελεῖν.

**XXVIII,1** μισθωτοῖ] μεθύοντες («пьяные») **Α Σ Θ**, ״גִּבּוֹר״ («т. ж.») **MT. LXX** ״כִּבְיָ״ | μεθύοντες ἄνευ οἴνου] κατηλασμένοι οἴνῳ («примирённые вином») **Α**, πεπλανημένοι ὑπὸ οἴνου («соблазнённые вином») **Σ**, κατανευυγμένοι οἴνῳ («пронзённые вином») **Θ**, ״נִכְבְּ״ («поражённые вином») **MT**

**3** μισθωτοῖ] μεθύοντες («пьяные») **Θ**, ״גִּבּוֹר״ («т. ж.») **MT. LXX** ״כִּבְיָ״

## XXVIII

**1** Увы венцу буйства, наёмники Ефремовы; цвет, выпавший из славы на верху горы жира, пьяные без вина.

**2** Вот, мощное и жестокое — ярость Господня, как град низводимый, когда нет<sup>23</sup> покрова, силою низводимый; как воды многое множество, влекущее страну, земле сотворит упокоение, рукам

**3** и ногам<sup>24</sup>; и попран будет венец буйства, наёмники Ефремовы.

**4** И будет цвет выпавшим из надежды славы на вершине горы высокой как предтеча смоквы: увидевший его, прежде чем в руку его возьмёт, захочет его поглотить.

**5** В день тот будет Господь Саваоф венцом надежды, сплетённым из славы оставленному<sup>25</sup> моему народу, —

**6** оставлены будут по духу суда, по суду и [по] мощи, — препятствуя устранить<sup>26</sup>.

23 Буквально: «не имея».

24 Покой земли, соответственно и трудящихся на ней, является одним из общих мест ветхозаветной апокалиптики. Ср. Лев. 26, 34.43.

25 Т.е. возлюбленному остатку.

26 Стих довольно тёмный, но можно заметить, что, в сравнении с **MT**, эсхатологичность, окончательность предсказываемых событий в нём усилена. Немногие сохранившиеся толкования сводятся к тому, что *духом суда* (ср. Ис. 4, 4) Господь спасёт остаток народа, или вообще человечества, воспрепятствовав диаволу погубить (букв. «устранить» из жизни, с земли живых) его. В **Slav**: «И оставятся духомъ суднымъ на судъ и крѣпость возбраняя погубити я» — причём в Острожской редакции, которая следует древнерусской (ср.: Книги 16 пророков, толковые. Москва, 1489. Рукоп. // ОР РГБ. Ф. 173/1. № 20. Л. 133), смысл яснее и перевод точнее, чем в **EP**, где изменение сделано в конце стиха: «и крѣпость возбраняющихъ погубляти». В **Arm**: «ибо оставлены будут душою суда, и судом, и силою, да воспретит беспечность». Об этом переводе надо сказать следующее: вообще перевод Св. Писания на грабар считается одним из лучших и наиболее точных среди дочерних переводов Септуагинты, но в данном случае вместо ἀνελεῖν в конце стиха переводчик, по всей видимости, читал ἀμέλειαν. Кажется, что армянский текст становится более плавным и стройным, чем греческий: они будут оставлены, чтобы впредь не предаваться беспечности. Нельзя, однако, понимать армянский текст в смысле: «они будут лишены души...» — и т.д., потому что употреблённый здесь глагол թիւի («оставаться») в пассивной форме всегда означает «быть сохранённым» и относится к «избранному остатку». Итак, и в **Arm** речь идёт о помиловании остатка народа *несмотря* на бедствия, вызванные народным грехом.

7 οὔτοι γὰρ οἶνω πεπλανημένοι εἰσίν, ἐπλανήθησαν διὰ τὸ σικερα-  
ίερεὺς καὶ προφήτης ἐξέστησαν διὰ τὸν οἶνον, ἐσεισθησαν ἀπὸ τῆς  
μέθης τοῦ σικερα, ἐπλανήθησαν· τοῦτ' ἔστι φάσμα.

8 ἀρὰ ἔδεται ταύτην τὴν βουλήν· αὕτη γὰρ ἡ βουλή ἔνεκεν πλεονεξίας.

9 τίνι ἀνηγγείλαμεν κακὰ καὶ τίνι ἀνηγγείλαμεν ἀγγελίαν, οἱ ἀπο-  
γεγαλακτισμένοι ἀπὸ γάλακτος, οἱ ἀπεσπασμένοι ἀπὸ μαστοῦ;

10 θλιψὶν ἐπὶ θλιψὶν προσδέχου, ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι, ἔτι μικρὸν ἔτι  
μικρὸν

11 διὰ φαυλισμὸν χειλέων διὰ γλώσσης ἐτέρας, ὅτι λαλήσουσι τῷ  
λαῷ τοῦτω

12 λέγοντες αὐτῷ Τοῦτο τὸ ἀνάπαυμα τῷ πεινῶντι καὶ τοῦτο τὸ σύ-  
ντριμμα, καὶ οὐκ ἠθέλησαν ἀκούειν.

13 καὶ ἔσται αὐτοῖς τὸ λόγιον κυρίου τοῦ θεοῦ θλιψὶς ἐπὶ θλιψὶν,  
ἐλπίς ἐπ' ἐλπίδι, ἔτι μικρὸν ἔτι μικρὸν, ἵνα πορευθῶσι καὶ πέσωσιν  
εἰς τὰ ὀπίσω καὶ κινδυνεύσουσι καὶ συντριβήσονται καὶ ἀλώσονται.

14 διὰ τοῦτο ἀκούσατε λόγον κυρίου, ἄνδρες τεθλιμμένοι καὶ ἄρ-  
χοντες τοῦ λαοῦ τούτου ἐν Ἱερουσαλημ

15 Ὅτι εἶπατε Ἐποιήσαμεν διαθήκην μετὰ τοῦ ἄδου καὶ μετὰ τοῦ  
θανάτου συνθήκας, καταιγὶς φερομένη ἐὰν παρέλθῃ οὐ μὴ ἔλθῃ ἡμῖν,  
ἐθήκαμεν ψεῦδος τὴν ἐλπίδα ἡμῶν καὶ τῷ ψεύδει σκεπασθησόμεθα,

16 διὰ τοῦτο οὕτως λέγει κύριος Ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια  
Σιων λίθον πολυτελεῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἐντιμον εἰς τὰ θεμέλια  
αὐτῆς, καὶ ὁ πιστεῶν ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνηθῆ.

17 καὶ θήσω κρίσιν εἰς ἐλπίδα, ἡ δὲ ἐλεημοσύνη μου εἰς σταθμούς,  
καὶ οἱ πεποιθότες μάτην ψεύδει· ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ὑμᾶς καταιγὶς,

18 μὴ καὶ ἀφέλῃ ὑμῶν τὴν διαθήκην τοῦ θανάτου, καὶ ἡ ἐλπίς ὑμῶν  
ἢ πρὸς τὸν ἄδην οὐ μὴ ἐμμείνῃ· καταιγὶς φερομένη ἐὰν ἐπέλθῃ, ἔσε-  
σθε αὐτῇ εἰς καταπάτημα.

8 ἀρὰ — πλεονεξίας] ὅτι πᾶσαι αἱ τράπεζαι ἐπληρώθησαν ἐμετοῦ, ὥστε μὴ ὑπάρχειν  
τόπον («ибо все столы наполнены рвотой, так что нет [чистого] места») Α Σ Θ πίνηλψ' λβ' ρ  
:σῖρη λβ' πῆξ σ'ρ ρσλρ («т. ж.») ΜΤ

**7** Ибо эти вином введены в заблуждение, заблудились из-за сикеры: священник и пророк изумились из-за вина, потрясены от опьянения сикерою, заблудились; это призрак<sup>27</sup>.

**8** Проклятие пожрёт этот совет, ибо этот совет ради лихоимства.

**9** Кому возвестили мы зло, и кому возвестили мы весть, отлучённые от молока, отнятые от груди?

**10** Скорбь на скорбь принимай, надежду на надежду, ещё мало, ещё мало,

**11** за укоризну губ, из-за языка другого<sup>28</sup>, ибо изрекут народу этому<sup>29</sup>,

**12** говоря ему: «Вот покой алчущему, и вот сокрушение», — и не восхотели слушать.

**13** И будет им слово Господа Бога: скорбь на скорбь, надежда на надежду, ещё мало, ещё мало, дабы пошли и пали навзничь и в опасности оказались: и сокрушены, и пленены будут.

**14** Сего ради услышьте слово Господне, мужи оскорблённые и начальники народа сего в Иерусалиме,

**15** ибо сказали вы: «Сотворили мы завет со адом и со смертью — уложения: буря несущаяся, если пройдёт, не придёт к нам, положили мы ложь надеждою нашею и ложью покроемся», —

**16** сего ради так говорит Господь: Вот, я вброшу в основания Сиона камень многоценный избранный краугольный честной в основания её, и верующий в него не постыдится.

**17** И положу суд надеждою, милосердие же моё — на весы, и уповавшие всуе на ложь, что не пройдёт [по] вам буря,

**18** и не отнимет она ваш завет смерти, и надежда ваша, что ко аду, не устоит, — буря несущаяся если придёт, будете ей в топталище.

27 **Arm** յիւշորմիւն, «глупость».

28 Чаще всего этот стих толкуют в связи с чудом Пятидесятницы (см. Деян. 2) или через апостольские слова, приведённые в следующей сноске; но блж. Феодорит считает «языком другим» приточную речь пророков, а «укоризной губ» ропот народа против них (*Theodoretus Cyrensis. Commentaria in Isaiam* 28, 11 // Op. cit. Col. 373).

29 Этот стих ап. Павел в 1 Кор. 14, 21 цитирует близко к Акиле, как сообщает Ориген (*Origenes. Philocalia IX, 2 // The Philocalia of Origen / text rev. with a crit. introd. and indices by J. A. Robinson. Cambridge, 1893. P. 55*), т. е. в соответствии с еврейским текстом, причём апостол называет пророческий текст «Законом»: ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται ὅτι ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χειλεῖσιν ἑτέρων λαλήσω τῷ λαῶ τούτῳ καὶ οὐδ' οὕτως εἰσακούσονταί μου λέγει κύριος.

**19** ὅταν παρέλθῃ, λήμψεται ὑμᾶς πρῶτῳ πρῶτῳ παρελεύσεται ἡμέρας, καὶ ἐν νυκτὶ ἔσται ἐλπίς πονηρά· μάθετε ἀκούειν.

**20** στενοχωρούμενοι οὐ δυνάμεθα μάχεσθαι, αὐτοὶ δὲ ἀσθενοῦμεν τοῦ ἡμᾶς συναχθῆναι.

**21** ὡσπερ ὄρος ἀσεβῶν ἀναστήσεται καὶ ἔσται ἐν τῇ φάραγγι Γαβαων· μετὰ θυμοῦ ποιήσει τὰ ἔργα αὐτοῦ, πικρίας ἔργον· ὁ δὲ θυμὸς αὐτοῦ ἀλλοτριῶς χρήσεται, καὶ ἡ πικρία αὐτοῦ ἀλλοτρία.

**22** καὶ ὑμεῖς μὴ εὐφρανθείητε, μηδὲ ἰσχυσάτωσαν ὑμῶν οἱ δεσμοὶ· διότι συντετελεσμένα καὶ συντετμημένα πράγματα ἤκουσα παρὰ κυρίου σαβαωθ, ἃ ποιήσει ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν.

**23** Ἐνωτίζεσθε καὶ ἀκούετε τῆς φωνῆς μου, προσέχετε καὶ ἀκούετε τοὺς λόγους μου.

**24** μὴ ὅλην τὴν ἡμέραν μέλλει ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν; ἢ σπόρον προετοιμάσει πρὶν ἐργάσασθαι τὴν γῆν;

**25** οὐχ ὅταν ὀμαλίση αὐτῆς τὸ πρόσωπον, τότε σπείρει μικρὸν μελάνθιον καὶ κύμινον καὶ πάλιν σπείρει πυρὸν καὶ κριθὴν καὶ ζέαν ἐν τοῖς ὀρίοις σου;

**20** στενοχωρούμενοι — συναχθῆναι] ἐκολοβώθη γὰρ ἡ στρωμνὴ ὥστε μὴ ἀναπεσεῖν, καὶ ἡ σκηνὴ <στενὴ *add. conj.*> ἐγενετο εἰς τὸ μὴ εἰσελθεῖν («ибо укорочена постель, так что не возлечь, и куща (тесна) стала, так что не войти») **Σ**, ὅτι ἐκολοβώθη τὸ ὑπόστρωμα τοῦ διαλυθῆναι, καὶ ἡ διάσις στενὴ τοῦ μὴ συναχθῆναι («ибо [слишком] укорочена постель, чтобы разлечься, и тканьё [слишком] узко, так что не собраться») **Θ**, **פְּרָצְתָהּ עֲרֵבָהּ וְעָצְמוּ עָרְבָהּ** :**סְבִיבָהּ עָרְבָהּ** («ибо [слишком] тесна постель, чтоб растянуться, и одеяло [слишком] узко, чтобы завернуться») **MT**. **Σ** здесь понимает *gittpaэль* от корня **ג.נ.נ** в его позднем, мишнаитском значении — «входить куда-л.».

**21** ὁ δὲ θυμὸς αὐτοῦ] δουλείαν αὐτοῦ («служение его») **A**, τὴν ἐργασίαν αὐτοῦ («труд его») **Σ Θ**, **יְהַעֲבֹד** («действие его») **MT**. **LXX** \***יְהַעֲבֹד**

**19** Когда бы ни прошла, схватит вас рано-рано<sup>a</sup>, пройдёт днём, и в ночи будет надежда лукавая<sup>b</sup>; научитесь слушать,

**20** стесняемые<sup>30</sup>: не можем бороться, сами же ослабеваем, чтобы нам собраться<sup>31</sup>.

**21** Как бы гора нечестивых восстанет и будет в дебри Гаваонской<sup>c</sup>; с яростью сотворит дела́ его, горечи дело; ярость же его странно употребится, и горечь его странна<sup>32</sup>.

**22** И вы да не возрадуетесь, и да не превозмогут ваши узы<sup>33</sup>; ибо совершённые и сокращённые дела услышал я от Господа Саваофа, которые сотворит он на всей земле.

**23** Внемлите и слушайте гóлоса моего, внимайте и слушайте слова́ мои.

**24** Не целый день ли намеревается пашущий пахать?<sup>34</sup> или посев заготовит он, прежде чем обработать землю?

**25** Не когда [ли] уравниет её лицо, тогда сеет немного чернушки и тмина, и опять сеет — пшеницу, и ячмень, и полбу в пределах твоих?

---

a Ср. Пс. 45, 6    b Ср. Мк. 13, 35    c Ср. Нав. 10

30 В отличие от **Gö**, традиционные чтения, как правило, считают первое слово ст. 20 обращением в конце ст. 19. Однако св. Кирилл признаёт, что смысл речи довольно неясен, и толкует его через вводимую в следующем стихе ассоциацию с осадой Гаваона (*Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam prophetam III, 2 // Op. cit. Col. 636).

31 **Tg** здесь, как и **LXX**, видит аллегорию: 'אָרֵי יִתְקַצֵּר חֵילֵהוֹן מִשַּׁעבֹד תְּקִיף וְשִׁלְמוֹן מֵעֵק יִסֵּג; 'אָרֵי יִתְקַצֵּר חֵילֵהוֹן מִשַּׁעבֹד תְּקִיף וְשִׁלְמוֹן מֵעֵק יִסֵּג: «ибо ослабится сила их порабощением суровым, и властитель притесняет многим подчинением».

32 Речь здесь идёт о страданиях Спасителя (*Gregorius Magnus*. Homiliae in Hiezechihelam prophetam II, 4, 20 // CCL. 142. P. 272).

33 Это узы Закона. Смысл изречения: не хвалитесь Законом и не устражайте его (*Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam prophetam III, 2 // Op. cit. Col. 638–640). Это узы упомянутого ранее завета, заключённого со смертью (*Eusebius Caesariensis*. Commentarius in Isaiam I, 93 // GCS. 60. S. 185).

34 **VL numquid**; **Arm** ִּרְפֵּל, «разве». Св. Кирилл (*Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam prophetam III, 2 // Op. cit. Col. 642) и Евсевий (*Eusebius Caesariensis*. Commentarius in Isaiam I, 93 // Op. cit.) понимают это в том смысле, что один день предназначен для распашки, другой — для сеяния. Блж. Иероним, напротив, основываясь на еврейском тексте, понимает «весь день» в значении «всегда», а выражение в целом — в отрицательном смысле (*Hieronimus Stridonensis*. Commentarius in Isaiam prophetam IX, 28 // PL. 24. Col. 326).

**26** καὶ παιδευθήσῃ κρίματι θεοῦ σου καὶ εὐφρανθήσῃ.

**27** οὐ γὰρ μετὰ σκληρότητος καθαίρεται τὸ μελάνθιον, οὐδὲ τροχὸς ἀμάξης περιάξει ἐπὶ τὸ κύμινον, ἀλλὰ ῥάβδῳ ἐκτινάσσεται τὸ μελάνθιον, τὸ δὲ κύμινον

**28** μετὰ ἄρτου βρωθήσεται. οὐ γὰρ εἰς τὸν αἰῶνα ἐγὼ ὑμῖν ὀργισθήσομαι, οὐδὲ φωνὴ τῆς πικρίας μου καταπατήσῃ ὑμᾶς.

**29** καὶ ταῦτα παρὰ κυρίου σαβαωθ ἐξῆλθε τὰ τέρατα· βουλευσασθε, ὑψώσατε ματαίαν παράκλησιν.

**28** οὐ — ὑμᾶς] ἀλλ' οὐκ εἰς τέλος (εἰς τὸν αἰῶνα Σ) ἀλοῶν ἀλοήσῃ αὐτόν, οὐδὲ τaráξει τροχὸς ἀμάξης αὐτοῦ, οὐδὲ ταῖς ὀπλαῖς αὐτοῦ λεπτυνεῖ αὐτόν («но не до конца (не навек Σ) молотящий измолотит его, и не смятит колесо телеги его, и не орудием его раскрошит его») Σ Θ : וְיִשְׁרָף אֶלֶף וְיִשְׁרָף אֶלֶף וְיִשְׁרָף אֶלֶף וְיִשְׁרָף אֶלֶף וְיִשְׁרָף אֶלֶף וְיִשְׁרָף אֶלֶף וְיִשְׁרָף אֶלֶף וְיִשְׁרָף אֶלֶף וְיִשְׁרָף אֶלֶף וְיִשְׁרָף אֶלֶף («ибо не навек поправи́ем по-прёт его и разобьёт колесом телеги, и всадники не раскрошат его») **MT**

**26** И наказан<sup>35</sup> будешь судом Бога твоего и возрадуешься.

**27** Ибо не с жестокостью вычищается чернушка<sup>36</sup>, и колесо телеги не проедет по тмину, но жезлом стряхивается чернушка, тмин же

**28** с хлебом употребится. Ибо не вовек я на вас прогневаюсь, ни голос горечи моей потопчет вас.

**29** И сии от Господа Саваофа вышли чудеса; посоветуйтесь, возвысьте суетное увещание<sup>37</sup>.

35 Отцы Церкви понимают «наказание» в таких контекстах обычно как «научение». В русском языке только в последний период слово «наказание» приобрело узкое значение «кары», и лишь вследствие обеднения устной речи, её отрыва от корней. Отсюда пошла путаница в восприятии древнерусских текстов, таких как «Домострой», где о наказании-научении говорится намного больше, чем о карающих наказаниях. Между тем евр. מוֹסֵר (от מָסַר, «связывать», «заковывать») и греч. παιδεία (от παῖς, «отрок») нельзя правильно перевести на русский ни словом «научение», ни словом «кара», т.к. они, в зависимости от контекста, бывают то тем, то другим, то и тем и другим. Следует только иметь в виду, что кара в этом случае должна иметь строго воспитательное значение, что и предполагается русским словом «наказание». В современном языке у нас это немного подзабыто; но библейским переводам прилично законодательствовать в языке. Ср. толкование епископа Кирского: «Я наказываю тебя отечески, а не караю судейски» (*Theodoretus Cyrensis. Commentaria in Isaiam 28, 26 // Op. cit. Col. 373*).

36 Образ мягкого наказания (*Ibid. 28, 27 // Op. cit. Col. 375*).

37 Св. Кирилл толкует «суетное увещание» как упомянутый ранее завет со смертью, но не объясняет способ выражения пророка (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam III, 2 // Op. cit. Col. 645*). Евсевий полагает, что в последнем стихе этой главы предсказывается тщетность благодеяний Божиих иудеям (*Eusebius Caesariensis. Commentarius in Isaiam I, 94 // Op. cit. S. 187*).

ΚΘ'

1 Οὐαὶ πόλις Αριηλ, ἣν Δαυιδ ἐπολέμησε· συναγάγετε γενήματα ἐνιαυτὸν ἐπ' ἐνιαυτόν, φάγεσθε γὰρ σὺν Μωαβ.

2 ἐκθλίψω γὰρ Αριηλ, καὶ ἔσται αὐτῆς ἡ ἰσχύς καὶ τὸ πλοῦτος ἐμοί.

3 καὶ κυκλώσω ὡς Δαυιδ ἐπὶ σὲ καὶ βαλῶ περὶ σὲ χάρακα καὶ θήσω περὶ σὲ πύργους,

4 καὶ ταπεινωθήσονται οἱ λόγοι σου εἰς τὴν γῆν, καὶ εἰς τὴν γῆν οἱ λόγοι σου δύσονται· καὶ ἔσται ὡς οἱ φωνοῦντες ἐκ τῆς γῆς ἡ φωνή σου, καὶ πρὸς τὸ ἔδαφος ἡ φωνή σου ἀσθενήσει.

5 καὶ ἔσται ὡς κονιορτὸς ἀπὸ τροχοῦ ὁ πλοῦτος τῶν ἀσεβῶν καὶ ὡς χνοῦς φερόμενος, καὶ ἔσται ὡς στιγμή παραχρῆμα

6 παρὰ κυρίου σαβαωθ· ἐπισκοπὴ γὰρ ἔσται μετὰ βροντῆς καὶ σεισμοῦ καὶ φωνῆς μεγάλης, καταγιγῆσκει φερομένη καὶ φλόξ πυρὸς κατεσθίουσα.

7 καὶ ἔσται ὡς ὁ ἐνυπνιαζόμενος ἐν ὕπνῳ ὁ πλοῦτος τῶν ἐθνῶν πάντων, ὅσοι ἐπεστράτευσαν ἐπὶ Αριηλ, καὶ πάντες οἱ στρατευσάμενοι ἐπὶ Ιερουσαλημ καὶ πάντες οἱ συνηγμένοι ἐπ' αὐτὴν καὶ θλίβοντες αὐτήν.

**XXIX,1** φάγεσθε γὰρ σὺν Μωαβ] ἑορταὶ περιαχθήσονται («праздники да повернутся») **A**, ἑορταὶ κυκλούτωσαν («праздники да окружены будут») **Σ**, ἑορταὶ προσκρουσθήσονται («праздники да столкнутся») **Θ**, וְיִפְּצוּ אֲנִי ( «праздники да совершатся») **MT**

**3** καὶ — Δαυιδ] καὶ παρεμβαλῶ σφαῖραν («и расположу я шар») **A** **Θ**, ὡς κύκλον («как круг») **Σ**, וְיִפְּצוּ אֲנִי ( «осаждать буду я кругом») **MT. LXX** \*וְיִפְּצוּ

**7** Αριηλ] ηλ (*scil.* Ισραηλ) **pc Mss**

## XXIX

1 Увы, город Ариил, с которым Давид воевал<sup>38</sup>; соберите произведения [земли] год на год<sup>39</sup>, ибо съедите с Моавом<sup>40</sup>.

2 Ибо выжму я Ариил, и будет его мощь и богатство — мне.

3 И окружу, как Давид, на тебя, и раскину вокруг тебя частокол, и поставлю вокруг тебя башни,

4 и смиренны будут слова твои в землю, и в землю слова твои опущены; и будет как возглашающие из земли голос твой<sup>a</sup>, и до пола голос твой ослабеет.

5 И будет как пыль от колеса богатство нечестивых и как прах несомый, и будет как мгновение исчезающее,

6 от Господа Саваофа, ибо посещение будет с громом и трясением и голосом великим, буря несомая и пламя огня пожирающее.

7 И будет как сныщееся богатство племён всех, что выступили на Ариил<sup>41</sup>, и все, выступившие на Иерусалим и все собранные против него и оскорбляющие его.

а Ср. Ис. 8, 19 в нашем переводе

- 
- 38 Иерусалим называется здесь «Ариилом» (что значит «Лев Божий») за свою непобедимость благодаря помощи Божией; но как с ним некогда воевал Давид, так и Христос (*Cyryllus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam III, 2 // Op. cit. Col. 648*). Евсевий толкует «Лев Божий» как алтарь, пожиривший жертвы (*Eusebius Caesariensis. Commentarius in Isaiam I, 95 // Op. cit. S. 187*), что имеет параллель в иудейском предании, где подобным образом интерпретируется наименование Вениамина *хищным волком* (Быт. 49, 27), т.к. удел Вениамина был вместе с уделом Иуды и там находился Иерусалим (Вавилонский Талмуд. Сукка, Тосефта 4:28; ср.: Авот де-рабби Натан I, 1). Предание это было известно блж. Иерониму, который упоминает о нём в «Еврейских вопросах на Книгу Бытия».
- 39 То есть в течение двух лет, пока длилась евангельская проповедь Иисуса (*Cyryllus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam III, 2 // Op. cit. Col. 648*).
- 40 По объяснению комментаторов SD, «Моав» здесь прибавлено по смыслу, т.к. сам Ариил LXX был понят как моавитский город (такое толкование имеется: *Theodoretus Cyrensis. Commentaria in Isaiam 29, 1 // Op. cit. Col. 375*). Выражение же: «съедите [вместе] с» — представляет собой перевод  $\text{גַּם יִכְרְפוּ}$  — слов, стоявших вместо масоретского окончания стиха  $\text{גַּם יִכְרְפוּ יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל}$  (SD. II. S. 2579). «Съедите с Моавом» означает, что евреи смогут воспользоваться плодами евангельской проповеди только вместе с язычниками (*Cyryllus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam III, 2 // Op. cit. Col. 648*).
- 41 SD предпочитают здесь чтение  $\eta\lambda$  (Ιαραηλ); NETS и BA согласны с G<sup>o</sup>. В рукк. VL встречаются и «Ариил», и «Иерусалим», что говорит, скорее всего, об их отождествлении.

**8** καὶ ἔσονται ὡς οἱ ἐν ὕπνῳ πίνοντες πεινῶντες καὶ ἔσθοντες, καὶ ἐξαναστάντων μάταιον αὐτῶν τὸ ἐνύπνιον, καὶ ὄν τρόπον ἐνουπνιαζεται ὁ διψῶν ὡς πίνων καὶ ἐξαναστάς ἔτι διψᾷ, ἡ δὲ ψυχὴ αὐτοῦ εἰς κενὸν ἤλπισεν, οὕτως ἔσται ὁ πλοῦτος πάντων τῶν ἐθνῶν, ὅσοι ἐπεστράτευσαν ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών.

**9** ἐκλύθητε καὶ ἔκστητε καὶ κραιπαλήσατε οὐκ ἀπὸ σικερα οὐδ' ἀπὸ οἴνου·

**10** ὅτι πεπότικεν ὑμᾶς κύριος πνεύματι κατανύξεως καὶ καμμύσει τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν καὶ τῶν προφητῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀρχόντων αὐτῶν, οἱ ὄρωντες τὰ κρυπτά.

**11** καὶ ἔσονται ὑμῖν πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα ὡς οἱ λόγοι τοῦ βιβλίου τοῦ ἐσφραγισμένου τούτου, ὃ ἐὰν δῶσιν αὐτὸ ἀνθρώπῳ ἐπισταμένῳ γράμματα λέγοντες Ἀνάγνωθι ταῦτα· καὶ ἐρεῖ Οὐ δύναμαι ἀναγνῶναι, ἐσφράγισται γάρ.

**12** καὶ δοθήσεται τὸ βιβλίον τοῦτο εἰς χεῖρας ἀνθρώπου μὴ ἐπισταμένου γράμματα, καὶ ἐρεῖ αὐτῷ Ἀνάγνωθι τοῦτο· καὶ ἐρεῖ Οὐκ ἐπίσταμαι γράμματα.

**13** Καὶ εἶπεν κύριος Ἐγγίξει μοι ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χεῖλεσιν αὐτῶν τιμῶσί με, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ· μάτην δὲ σέβονται με διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας.

**14** διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ προσθήσω τοῦ μεταθεῖναι τὸν λαὸν τοῦτον καὶ μεταθήσω αὐτοὺς καὶ ἀπολωθὴν τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν κρύψω.

**15** οὐαὶ οἱ βαθέως βουλήν ποιοῦντες καὶ οὐ διὰ κυρίου· οὐαὶ οἱ ἐν κρυφῇ βουλήν ποιοῦντες καὶ ἔσται ἐν σκότει τὰ ἔργα αὐτῶν καὶ ἐροῦσιν Τίς ἡμᾶς ἐώρακε καὶ τίς ἡμᾶς γνώσεται ἢ ἡμεῖς ποιοῦμεν;

**8** И будут как во сне пьющие, алчущие и едящие, а когда встали — суетно их сновидение, и как себе снится жаждущий как пьющий, и встав ещё жаждет, душа же его на пустое надеялась, так будет богатство всех племён, сколькие выступили на гору Сион.

**9** Отрешитесь<sup>42</sup> и изумитесь и охмелейте не от сикеры и не от вина; **10** ибо напоил вас Господь духом поражённости<sup>43</sup>, и сомкнёт очи их и пророков их и начальников их, видящие тайное.

**11** И будут вам все речи эти как слова книги запечатанной сей, которую если дадут её человеку, знающему буквы, говоря: «Прочти это!» — то скажет: «Не могу прочесть, ибо запечатано»<sup>44</sup>.

**12** И дана будет книга эта в руки человека, не знающего букв, и скажет ему: «Прочти это!»; и скажет он: «Не знаю букв».

**13** И сказал Господь: Приближается ко мне народ этот, губами своими чтут меня, сердце же их далеко отстоит от меня; всуе же почитают меня, уча заповеданиям людским и учениям<sup>a</sup>.

**14** Сего ради, вот, я продолжу перемещать народ этот и перемещу их, и погублю мудрость мудрых, и разумение разумных утаю.

**15** Увы, глубоко совет творящие и не через Господа; увы, втайне совет творящие, и будут во тьме дела их, и скажут: «Кто нас увидел, и кто нас познает или что мы творим?»

а Ср. Мф. 15, 8–9; Мк. 7, 6–7

---

42 **NETS** «ослабейте», **SD** «впадите в оцепенение». Букв. «развяжитесь», что имеет значение как расслабления, так и оцепенения (в русском языке они могут смыкаться, но необязательно, т.к. оцепенение возможно и в состоянии жёсткости). Отрешённость, совпадающая с буквальным значением глагола, может быть причиной обоих состояний. В **Arm** «подивитесь» (как в Авв. 1, 5 и Деян. 13, 41).

43 Букв. «пронзённости»: **VL** *conpunctio / transpunctio*. **Slav** покаянія (**EP** умиления) переведено по смыслу (ср. Пс. 59, 5: ἐλότσιας ἡμᾶς οἶνον κατανύξεως, «напоиль еси насъ виномъ умиленія» — в обеих редакциях). Так передаёт и **Юнг** в Псалтири, но в переводе Исаии он считает, что κατανύξις — это глубокий сон, и передаёт его словом «усыпление» (= **Vg** *sopor*). В **Arm** по смыслу — «глупость». В толкованиях подразумевается, что, подобно тому, как пьяные не понимают смысла слов, народ не понимал смысла пророчеств.

44 Книга — Мария, данная Иосифу священниками (*Joannes Chrysostomus. In annuntiationem [Sp.] // PG. 50. Col. 793*).

**16** οὐχ ὡς ὁ πηλὸς τοῦ κεραμέως λογισθήσεσθε; μὴ ἔρεϊ τὸ πλάσμα τῶ πλάσαντι Οὐ σύ με ἔπλασας; ἢ τὸ ποίημα τῶ ποιήσαντι Οὐ συνετώς με ἐποίησας;

**17** οὐκέτι μικρὸν καὶ μετατεθήσεται ὁ Λίβανος ὡς τὸ ὄρος τὸ Χερμελ καὶ τὸ ὄρος τὸ Χερμελ εἰς δρυμὸν λογισθήσεται;

**18** καὶ ἀκούσονται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ κωφοὶ λόγους βιβλίου, καὶ οἱ ἐν τῶ σκότει καὶ οἱ ἐν τῇ ὀμίχλῃ ὀφθαλμοὶ τυφλῶν βλέψονται·

**19** καὶ ἀγαλλιάσονται πτωχοὶ διὰ κύριον ἐν εὐφροσύνῃ, καὶ οἱ ἀπηλπισμένοι τῶν ἀνθρώπων ἐμπλησθήσονται εὐφροσύνῃς.

**20** ἐξέλιπεν ἄνομος, καὶ ἀπώλετο ὑπερήφανος, καὶ ἐξωλεθρεύθησαν οἱ ἀνομοῦντες ἐπὶ κακία

**21** καὶ οἱ ποιοῦντες ἁμαρτεῖν ἀνθρώπους ἐν λόγῳ· πάντας δὲ τοὺς ἐλέγχοντας ἐν πύλαις πρόσκομμα θήσουσι καὶ ἐπλαγίασαν ἐν ἀδίκῳ δίκαιον.

**22** διὰ τοῦτο τάδε λέγει κύριος ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακωβ, ὃν ἀφώρισεν ἐξ Ἀβρααμ Οὐ νῦν αἰσχυνθήσεται Ἰακωβ, οὐδὲ νῦν τὸ πρόσωπον μεταβαλεῖ Ἰσραηλ·

**23** ἀλλ' ὅταν ἴδωσι τὰ τέκνα αὐτῶν τὰ ἔργα μου, δι' ἐμὲ ἀγιάσουσι τὸ ὄνομά μου καὶ ἀγιάσουσι τὸν ἅγιον Ἰακωβ καὶ τὸν θεὸν τοῦ Ἰσραηλ φοβηθήσονται.

**24** καὶ γνώσονται οἱ τῶ πνεύματι πλανώμενοι σύνεσιν, οἱ δὲ γογγύζοντες μαθήσονται ὑπακούειν, [καὶ αἱ γλῶσσαι αἱ ψελλίζουσαι μαθήσονται λαλεῖν εἰρήνην].

**16** Не как брение горшечника ли вменены будете? Неужели скажет создание создавшему: «Не ты меня создал»? Или творение сотворившему: «Неразумно меня сотворил ты»?<sup>45</sup>

**17** Не так ли: ещё мало, и превращён будет Ливан как гора Хермельская, и гора Хермельская в лес вменится?<sup>46</sup>

**18** И услышат в день тот глухие слова книги, и очи слепых, что во тьме и во мгле, узрят;

**19** и возвеселятся нищие о Господе в радости, и безнадёжные из людей наполнятся радостью.

**20** Оскудел беззаконник, и погиб надменный, и истреблены были беззаконнующие во злобе

**21** и творящие согрешать людей словом; всех же обличающих в воротах преткновением поставят и уклонили в неправедное праведного<sup>47</sup>.

**22** Сего ради вот что говорит Господь на дом Иаковлев, коего отделил<sup>48</sup>, из Авраама: Не ныне устыжён будет Иаков, и не ныне лицо переменит Израиль;

**23** но когда увидят дети их дела Мои, из-за Меня святить будут имя Моё, и святить будут Святого Иаковлева, и Бога Израилева бояться будут.

**24** И познают духом заблуждающиеся разумение, ропшущие же научатся слушаться, [и языки косные научатся изрекать мир].

а Ср. Рим. 9, 20–21

---

45 Контекст речи пророка, которую апостол цитирует здесь по LXX, представляется важным для экзегезы этого трудного места из Послания к Римлянам. Здесь творение словно пытается быть глубже Творца, скрывая от Него некое зло (по Павлу, неверие) под благовидной личиной (по Павлу, исполнителей Закона) и забывая о том, что даже в таком качестве оно остаётся лишь творением, вполне прозрачным для своего Создателя и служащим Его благим целям.

46 Разные толкователи видят здесь таинственное указание на то, что язычники поменяются местами с еврейским народом. Кармил в Св. Писании — обычно образ цветущей горы; также там обитал пророк Илия. Ливан — страна языческая и покрытая лесами, то есть дикая. Впрочем, Ливан может означать и иерусалимский Храм.

47 Извратили Закон, например, уча простецов говорить «корван» (ср. Мф. 15, 5) вместо исполнения заповеди о почитании родителей (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam III, 2 // Op. cit. Col. 664*).

48 **VL** *segregavit / separavit*.

Λ'

1 Οὐαὶ τέκνα ἀποστάται, τάδε λέγει κύριος, ἐποιήσατε βουλήν οὐ δι' ἐμοῦ καὶ συνθήκας οὐ διὰ τοῦ πνεύματός μου προσθεῖναι ἀμαρτίας ἐφ' ἀμαρτίας,

2 οἱ πορευόμενοι καταβῆναι εἰς Αἴγυπτον, ἐμὲ δὲ οὐκ ἐπηρώτησαν, τοῦ βοηθηθῆναι ὑπὸ Φαραῶ καὶ σκεπασθῆναι ὑπὸ Αἰγυπτίων.

3 ἔσται γὰρ ὑμῖν ἡ σκέπη Φαραῶ εἰς αἰσχύνην καὶ τοῖς πεποιθόσιν ἐπ' Αἴγυπτον ὄνειδος.

4 ὅτι εἰσὶν ἐν Τάνει ἀρχηγοὶ ἄγγελοι πονηροί.

5 μάτην κοπιάσουσι πρὸς λαόν, ὃς οὐκ ὠφελήσει αὐτοὺς οὔτε εἰς βοήθειαν οὔτε εἰς ὠφέλειαν, ἀλλὰ εἰς αἰσχύνην καὶ ὄνειδος.

6 Ἡ ὄρασις τῶν τετραπόδων τῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ. Ἐν τῇ θλίψει καὶ τῇ στενοχωρίᾳ, λέων καὶ σκύμνος λέοντος ἐκείθεν καὶ ἀσπίδες καὶ ἔκγονα ἀσπίδων πετομένων, οἱ ἔφερον ἐπ' ὄνων καὶ καμήλων τὸν πλοῦτον αὐτῶν πρὸς ἔθνος ὃ οὐκ ὠφελήσει αὐτοὺς εἰς βοήθειαν, ἀλλὰ εἰς αἰσχύνην καὶ ὄνειδος.

7 Αἰγύπτιοι μάταια καὶ κενὰ ὠφελήσουσιν ὑμᾶς ἀπάγγελον αὐτοῖς ὅτι Ματαῖα ἢ παράκλησις ὑμῶν αὕτη.

8 Νῦν οὖν καθίσας γράψον ἐπὶ πυξίου ταῦτα καὶ εἰς βιβλίον, ὅτι ἔσται εἰς ἡμέρας καιρῶν ταῦτα καὶ ἕως εἰς τὸν αἰῶνα.

9 ὅτι λαὸς ἀπειθής ἐστίν, υἱοὶ ψευδεῖς, οἱ οὐκ ἠβούλοντο ἀκούειν τὸν νόμον τοῦ θεοῦ,

10 οἱ λέγοντες τοῖς προφήταις Μὴ ἀναγγέλλετε ἡμῖν, καὶ τοῖς τὰ ὄραματα ὁρῶσι Μὴ λαλεῖτε ἡμῖν, ἀλλὰ ἡμῖν λαλεῖτε καὶ ἀναγγέλλετε ἡμῖν ἑτέραν πλάνησιν

11 καὶ ἀποστρέψατε ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ὁδοῦ ταύτης, ἀφέλετε ἀφ' ἡμῶν τὸν τρίβον τοῦτον καὶ ἀφέλετε ἀφ' ἡμῶν τὸν ἅγιον τοῦ Ἰσραηλ.

12 διὰ τοῦτο οὕτως λέγει κύριος ὁ ἅγιος τοῦ Ἰσραηλ Ὅτι ἠπειθήσατε τοῖς λόγοις τούτοις καὶ ἠλπίσατε ἐπὶ ψεύδει καὶ ὅτι ἐγόγγυσας καὶ πεποιθὼς ἐγένου ἐπὶ τῷ λόγῳ τούτῳ,

13 διὰ τοῦτο ἔσται ὑμῖν ἡ ἀμαρτία αὕτη ὡς τεῖχος πῖπτον παραχρῆμα πόλεως ὄχυρᾶς ἐαλωκυίας, ἧς παραχρῆμα πάρεστι τὸ πτῶμα,

**XXX,5** μάτην] 𐤌𐤍𐤔 («Ханес» — египетский топоним) **MT. LXX** \*𐤌𐤍𐤔

6 αὐτοὺς — ὄνειδος] *om.* **MT**, *ex v. 6*

7 Ματαῖα — αὕτη] ταραχή εἰσι κατοικεῖν («возмущение суть они, чтобы обитать») **Σ**, 𐤌𐤍𐤔 𐤌𐤍𐤔 𐤌𐤍𐤔 («Рагав (*scil.* Египет) суть покой») (?) **MT**

### XXX

**1** Увы, дети отступники, вот что говорит Господь, сотворили вы совет не через меня и уложения не через духа моего, приложить грехи на грехи,

**2** ходящие [чтобы] сойти в Египет, меня же не спросили, чтобы получить помощь от фараона и покров у египтян.

**3** Ибо будет вам покров фараонов в стыд и уповавшим на Египет укор.

**4** Ибо есть в Танисе вожди — вестники лукавые;

**5** всеу утомятся [идя] к народу, который полезен не будет им ни в помощь, ни в пользу, но в стыд и укор.

**6** Видение четвероногих, что в пустыне<sup>49</sup>.

В скорби и тесноте, лев и детёныш львиный оттуда, и аспиды, и исчадия аспидов летучих, что несли на ослах и верблюдах богатство их к племени, которое полезно не будет им в помощь, но в стыд и укор.

**7** Египтяне всеу и впустую пригодятся вам; возвести им: «Всеу призыв ваш сей!»

**8** Итак, ныне, сев, напиши на доске сие и в книгу, что сбудется во дни сроков сие и даже до века.

**9** Ибо народ непокорный они, сыны лживые, которые не желали слушать закон Божий,

**10** говоря пророкам: «Не возвещайте нам!» — и видения видящим: «Не изрекайте нам, но нам изрекайте и возвещайте нам другое заблуждение

**11** и отвратите нас от пути сего, отнимите от нас стезю сию и отнимите от нас Святого Израилева!»

**12** Сего ради так говорит Господь, Святой Израилев: Так как не поверили вы словам сим и понадеялись на ложь и так как роптавшим и уповавшим стал ты на слово сие,

**13** за то будет у вас грех этот как стена падающая мгновенно гóрода укрепленного захваченного, которого мгновенно близ есть падение,

49 Пустыня — опустошённый Иерусалим (*Theodoretus Cyrensis. Commentaria in Isaiam* 30, 6 // Op. cit. Col. 377).

**14** καὶ τὸ πτῶμα αὐτῆς ἔσται ὡς σύντριμμα ἀγγείου ὄστρακίνου, ἐκ κεραμίου λεπτὰ ὥστε μὴ εὐρεῖν ἐν αὐτοῖς ὄστρακον ἐν ᾧ πῦρ ἀρεῖς καὶ ἐν ᾧ ἀποσυρεῖς ὕδωρ μικρόν.

**15** οὕτω λέγει κύριος ὁ ἅγιος τοῦ Ἰσραηλ Ὅταν ἀποστραφεῖς στενάξις, τότε σωθήσῃ καὶ γνώσῃ ποῦ ἦσθα· ὅτε ἐπεποίθεις ἐπὶ τοῖς ματαίοις, ματαία ἢ ἰσχὺς ὑμῶν ἐγενήθη. καὶ οὐκ ἠβούλεσθε ἀκούειν,

**16** ἀλλ' εἶπατε Ἐφ' ἵππων φευξόμεθα· διὰ τοῦτο φεύξεσθε· καὶ εἶπατε Ἐπὶ κούφοις ἀναβάται ἐσόμεθα· διὰ τοῦτο κούφοι ἔσονται οἱ διώκοντες ὑμᾶς.

**17** διὰ φωνὴν ἐνὸς φεύξονται χίλιοι, καὶ διὰ φωνὴν πέντε φεύξονται πολλοί, ἕως ἂν καταλειφθῆτε ὡς ἰστός ἐπ' ὄρους καὶ ὡς σημαίαν φέρων ἐπὶ βουνοῦ.

**18** καὶ πάλιν μενεῖ ὁ θεὸς τοῦ οἰκτιρῆσαι ὑμᾶς καὶ διὰ τοῦτο ὑψωθήσεται τοῦ ἐλεῆσαι ὑμᾶς· διότι κριτῆς κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐστί, καὶ ποῦ καταλείπετε τὴν δόξαν ὑμῶν; μακάριοι οἱ ἐμμένοντες ἐν αὐτῷ.

**19** Διότι λαὸς ἅγιος ἐν Σιών οἰκήσει, καὶ Ἱερουσαλημ κλαυθμῷ ἔκλαυσεν Ἐλέησόν με· ἐλεήσει σε τὴν φωνὴν τῆς κραυγῆς σου· ἡνίκα εἶδεν, ἐπήκουσέ σου.

**20** καὶ δώσει κύριος ὑμῖν ἄρτον θλίψεως καὶ ὕδωρ στενόν, καὶ οὐκέτι μὴ ἐγγίσωσί σοι οἱ πλανῶντές σε· ὅτι οἱ ὀφθαλμοί σου ὄψονται τοὺς πλανῶντάς σε,

**21** καὶ τὰ ὄτιά σου ἀκούσονται τοὺς λόγους τῶν ὀπίσω σε πλανησάντων, οἱ λέγοντες Αὕτη ἡ ὁδός, πορευθῶμεν ἐν αὐτῇ εἴτε δεξιὰ εἴτε ἀριστερά.

**22** καὶ ἐξαρεῖς τὰ εἰδῶλα τὰ περιηργυρωμένα καὶ τὰ περικεχρυσωμένα, λεπτὰ ποιήσεις καὶ λικμήσεις ὡς ὕδωρ ἀποκαθιμένης καὶ ὡς κόπρον ὡσεὶς αὐτά.

**23** τότε ἔσται ὁ ὑετὸς τῷ σπέρματι τῆς γῆς σου, καὶ ὁ ἄρτος τοῦ γενήματος τῆς γῆς σου ἔσται πλησιονὴ καὶ λιπαρὸς· καὶ βοσκηθήσεταιί σου τὰ κτήνη τῆ ἡμέρα ἐκείνη τόπον πίονα καὶ εὐρύχωρον,

**24** οἱ ταῦροι ὑμῶν καὶ οἱ βόες οἱ ἐργαζόμενοι τὴν γῆν φάγονται ἄχυρα ἀναπεποιημένα ἐν κριθῇ λελικμημένα.

**15** καὶ γνώσῃ ποῦ ἦσθα] καὶ ἐν ἡρεμίᾳ («и в пустыне») Σ, 𐤀𐤒𐤑𐤏𐤓𐤏 («в спокойствии») MT

**18** καὶ — ὑμῶν] ex v. 10:3

**22** ὡς ὕδωρ] 𐤀𐤓𐤏𐤓 («как») MT. LXX \*𐤀𐤓𐤏𐤓

**14** и падение его будет как сокрушение сосуда глиняного, из скудели вдребезги, так что не найти в них черепка, в котором огонь возьмёшь и в котором унесёшь воду малую.

**15** Так говорит Господь, Святой Израилев: Когда, отвратившись, застенаешь, тогда спасён будешь и познаёшь, где был, когда уповал ты на суетное; суетной мощь ваша стала, и не желали вы слушать,

**16** но сказали: «На конях побежим!» — сего ради побежите; и скажете: «На лёгких наездниками будем!» — сего ради легки будут гонящиеся за вами.

**17** Из-за голоса единого побегут тысячи, и из-за голоса пяти побегут многие, до тех пор как останетесь вы как шест на горе и как знамя несущий на холме.

**18** И опять пребудет Бог, дабы пожалеть вас, и сего ради возвысится, дабы помиловать вас; посему судья Господь Бог наш есть<sup>50</sup> а, и где оставите славу вашу? Блаженны пребывающие в нём.

**19** Посему народ святой в Сионе поселится, и Иерусалим плачем восплакал: «Помилуй меня!» — помилует тебя голос вопля твоего; когда увидел он, прислушался к тебе.

**20** И даст Господь вам хлеб скорби и воду тесную, и уже не приблизятся к тебе вводящие тебя в заблуждение, ибо очи твои увидят вводящих тебя в заблуждение,

**21** и уши твои услышат слова позади тебя в заблуждение введших, говорящие: «Сей путь, пойдём по нему либо направо, либо налево!»

**22** И отнимешь [от себя<sup>51</sup>] идола посеребрённые и позолоченные, пылью сотворишь и веять будешь, как воду отсевшей [из-за нечистоты<sup>b</sup>] и как навоз извергнешь их.

**23** Тогда будет дождь для семени земли твоей, и хлеб произведения земли твоей будет пресыщением и сочным; и пастись будут твои стада в день тот на месте тучном и широком,

**24** быки ваши и волы, обрабатывающие землю, съедят мякину, замешанную в ячмене, провеянную.

---

а Ср. Пс. 74, 8: ὅτι ὁ θεὸς κριτὴς ἐστίν = פִּי־אֱלֹהִים שֹׁפֵט      b Ср. Быт. 31, 34–35

50    МТ: «ибо Бог суда Господь есть».

51    Как нечистоту. Некоторые отцы, вместе с рядом рукописей, читают *μανεῖς*, «омерзись».

**25** καὶ ἔσται ἐπὶ παντὸς ὄρους ὑψηλοῦ καὶ ἐπὶ παντὸς βουνοῦ μετεώρου ὕδωρ διαπορευόμενον ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ὅταν ἀπόλωνται πολλοὶ καὶ ὅταν πέσωσι πύργοι.

**26** καὶ ἔσται τὸ φῶς τῆς σελήνης ὡς τὸ φῶς τοῦ ἡλίου καὶ τὸ φῶς τοῦ ἡλίου ἔσται ἑπταπλάσιον ἐν τῇ ἡμέρᾳ, ὅταν ἰάσῃται κύριος τὸ σύντριμμα τοῦ λαοῦ αὐτοῦ, καὶ τὴν ὀδύνην τῆς πληγῆς σου ἰάσεται.

**27** Ἴδου τὸ ὄνομα κυρίου διὰ χρόνου ἔρχεται πολλοῦ, καιόμενος ὁ θυμὸς, μετὰ δόξης τὸ λόγιον τῶν χειλέων αὐτοῦ, τὸ λόγιον ὀργῆς πλήρες, καὶ ἡ ὀργὴ τοῦ θυμοῦ ὡς πῦρ ἔδεται.

**28** καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ὡς ὕδωρ ἐν φάραγγι σῦρον ἤξει ἕως τοῦ τραχήλου καὶ διαιρεθήσεται τοῦ ἔθνη ταράξει ἐπὶ πλανήσει ματαία, καὶ διώξεται αὐτοὺς πλάνησις καὶ λήμψεται αὐτοὺς κατὰ πρόσωπον αὐτῶν.

**29** μὴ διὰ παντὸς δεῖ ὑμᾶς εὐφραίνεσθαι καὶ εἰσπορεύεσθαι εἰς τὰ ἅγια μου διὰ παντὸς ὡσεὶ ἐορτάζοντας καὶ ὡσεὶ εὐφραινομένους εἰσελθεῖν μετὰ αὐλοῦ εἰς τὸ ὄρος τοῦ κυρίου πρὸς τὸν θεὸν τοῦ Ἰσραηλ;

**30** καὶ ἀκουστήν ποιήσει ὁ θεὸς τὴν δόξαν τῆς φωνῆς αὐτοῦ καὶ τὸν θυμὸν τοῦ βραχίονος αὐτοῦ δείξει μετὰ θυμοῦ καὶ ὀργῆς καὶ φλογὸς κατεσθιούσης· κεραυνώσει βιαίως καὶ ὡς ὕδωρ καὶ χάλαιζα συγκαταφερομένη βία.

**31** διὰ γὰρ φωνὴν κυρίου ἠττηθήσονται Ἀσσύριοι τῇ πληγῇ, ἣ ἂν πατάξῃ αὐτούς.

**26** ἑπταπλάσιον] *add.* מִיְּמֵתָּהּ תְּשֻׁבָּהּ תִּיִּסַּף («как свет семи дней») **MT**

**25** И будет на всякой горе высокой и на всяком холме вознесённом вода проходящая в день тот, когда погибнут многие и когда падут башни.

**26** И будет свет луны как свет солнца, и свет солнца будет семикратен в день, когда уврачует Господь сокрушение народа его, и болезнь язвы твоей исцелит.

**27** Вот имя Господне через время приходит многое<sup>52</sup>, горящая ярость, со славою слово губ его, слово, гнева полное, и гнев ярости, как огонь, пожрёт<sup>53</sup>.

**28** И дух его, как вода в долине влекущая, придёт до шеи, и разделён будет, дабы племена смутить о заблуждении суетном, и погонит их заблуждение, и охватит их пред лицом их<sup>54</sup>.

**29** Неужели всегда подобает вам радоваться и входить во святое моё всегда как бы празднующими, и как бы радующимися войти со свирелью на гору Господню к Богу Израилеву?

**30** И слышимой сотворит Бог славу голоса его и ярость предплечья его покажет с яростью и гневом и пламенем пожирающим; молниєю поразит сильно и как вода и град вместе низводимый силою.

**31** Ибо по голосу Господню покорятся ассирийцы язве, какую бы [ни] поразил он их.

52 Евсевий находит здесь параллель с Пс. 118, 26–27 (*Eusebius Caesariensis. Commentarius in Isaiam I, 100 // Op. cit. S. 201*).

53 Исторически это относится к Вавилону, из плена в котором евреи будут освобождены завоевателем Киром через 70 лет; прообразовательно — к брани Христа против дьявола, в этом же смысле нужно понимать и следующий стих (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam III, 3 // Op. cit. Col. 688*).

54 Ср. выражение в Пс. 20, 13, которое тоже, видимо, подразумевает окружение бегущих, как во время битвы или охоты. Данный стих у Исаии, на наш взгляд, возможно понять не только в смысле поражения, как его трактует св. Кирилл, но и в противоположном смысле — крещения и раздаяния Св. Духа. В таком случае со слов «и погонит» вводится обстоятельство предшествующее.

**32** καὶ ἔσται αὐτῶ κυκλόθεν, ὅθεν ἦν αὐτῶ ἡ ἐλπίς τῆς βοηθείας, ἐφ’ ἧ αὐτὸς ἐπεποιθεῖ· αὐτοὶ μετὰ αὐλῶν καὶ κιθάρας πολεμήσουσιν αὐτὸν ἐκ μεταβολῆς.

**33** σὺ γὰρ πρὸ ἡμερῶν ἀπαιτηθήσῃ· μὴ καὶ σοὶ ἠτοιμάσθῃ βασιλεύειν φάραγγα βαθεῖαν, ξύλα κείμενα, πῦρ καὶ ξύλα πολλά; ὁ θυμὸς κυρίου ὡς φάραγξ ὑπὸ θεοῦ καιομένη.

#### ΛΑ΄

**1** Οὐαὶ οἱ καταβαίνοντες εἰς Αἴγυπτον ἐπὶ βοήθειαν, οἱ ἐφ’ ἵπποις πεποιοῦντες καὶ ἐφ’ ἄρμασιν, ἔστι γὰρ πολλά, καὶ ἐφ’ ἵπποις, πλῆθος σφόδρα, καὶ οὐκ ἦσαν πεποιοῦντες ἐπὶ τὸν ἅγιον τοῦ Ἰσραὴλ καὶ τὸν θεὸν οὐκ ἐξεζήτησαν.

**2** καὶ αὐτὸς σοφός, ἦγεν ἐπ’ αὐτοὺς κακά, καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐ μὴ ἀθετηθῆ, καὶ ἐπαναστήσεται ἐπ’ οἶκουσ ἀνθρώπων πονηρῶν καὶ ἐπὶ τὴν ἐλπίδα αὐτῶν τὴν ματαίαν,

**3** Αἰγύπτιον ἄνθρωπον καὶ οὐ θεόν, ἵππων σάρκας καὶ οὐκ ἔστι βοήθεια· ὁ δὲ κύριος ἐπάξει τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπ’ αὐτούς, καὶ κοπιάσουσιν οἱ βοηθοῦντες, καὶ ἅμα πάντες ἀπολοῦνται.

**4** ὅτι οὕτως εἶπέ μοι κύριος Ὅν τρόπον ἐὰν βοήσῃ ὁ λέων ἢ ὁ σκύμνος ἐπὶ τῇ θήρᾳ, ἧ ἔλαβε, καὶ κεκράξῃ ἐπ’ αὐτῇ, ἕως ἂν ἐμπλησθῇ τὰ ὄρη τῆς φωνῆς αὐτοῦ, καὶ ἠττήθησαν καὶ τὸ πλῆθος τοῦ θυμοῦ ἐπτοήθησαν, οὕτως καταβήσεται κύριος σαβαωθ ἐπιστρατεῦσαι ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ Σιων ἐπὶ τὰ ὄρη αὐτῆς.

**4** ἐμπλησθῆ — φωνῆς αὐτοῦ] πληρώματος ποιμένων· ἀπὸ φωνῆς αὐτῶν («полноты пастухов; от голоса их») **Σ**, πλήρη ποιμένων· καὶ ἀπὸ τῆς φωνῆς αὐτῶν («полна пастухов; и от голоса их») **Θ**, מְלִיכָה מִצְרַיִם אֶלֶּה («т. ж.») **MT**. **LXX** \*מְלִיכָה מִצְרַיִם אֶלֶּה

**32** И будет ему кругом<sup>55</sup>, откуда была ему надежда помощи, на которую он уповал: они со свирелями и гуслиями повоюют с ним от перемены<sup>56</sup>.

**33** Ибо ты перед днями<sup>57</sup> взыскан будешь; не и тебе ли уготовано царствовать над долиною глубокою, деревьями лежащими, огнём и деревьями многими? Ярость Господня — как долина, серую жегомая.

### XXXI

**1** Увы, сходящие в Египет за помощью, на коней уповавшие и на колесницы, ибо суть многие, и на коней многих весьма, и не были уповавшие на Святого Израилева, и Бога не взыскали.

**2** И сам мудрый вёл на них зло<sup>58</sup>, и слово его да не отвергнуто будет, и противостанет на дома людей лукавых и на надежду их суетную,

**3** египтянина — человека и не бога, конских плотей, и не суть помощь они; Господь же наведёт руку свою на них, и утомятся помогающие, и вкупе все погибнут.

**4** Ибо так сказал мне Господь: Как если заревёт лев или детёныш [его] над добычей, которую взял, и воззовёт над ней, доколе бы [не] наполнились горы голосом его, и покорились, и множеством ярости напугались, так сойдёт Господь Саваоф воевать на гору Сион, на горы её.

55 В 3 Цар. 6, 5 *κικλόθεν* означает просто «вокруг», что может опять указывать на окружение (Евсевий — о демонах, которые нападают на грешников со всех сторон «со свирелями и гуслиями» (*Eusebius Caesariensis. Commentarius in Isaiam I, 100 // Op. cit. S. 202*). Однако св. Кирилл понимает здесь это слово метафорически, в том же значении, что и «перемену» в конце стиха — как указывающее на измену ассирийцам и вавилонянам (которых он в данном толковании отождествляет) их союзников — мидян и персов (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam III, 3 // Op. cit. Col. 691*).

56 Мидяне и персы с радостью напали на вавилонян, а народы, освободившиеся от демонов, с радостью предаются подвижничеству (*Ibid. // Op. cit.*). Это толкование уже совсем близко к чтению 3 Цар. 21, 14 по ватиканскому и ряду других кодексов, в которых пророк обещает израильскому царю победу над осаждающим его сирийским войском: *ἐν τοῖς παιδαρίοις τῶν ἀρχόντων τῶν ἡρῶν*, «посредством отрочат начальников хороводов».

57 Свт. Кирилл (*Ibid. // Op. cit.*) толкует здесь редкое чтение: *οὐ πρὸ ἡμερῶν*, «не прежде дней», объясняя это справедливостью своевременной кары.

58 «Мудрый, а не злодейственный. Ибо действует мудро, чтобы осознали нужду в Его помощи, а это дело не только мудрости, но и человеколюбия» (*Joannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam prophetam (versio Armena) 31, 2 // Յովհաննես Երվանդի, սր. ►*

**5** ὡς ὄρνεα πετόμενα, οὕτως ὑπερασπιεῖ κύριος ὑπὲρ Ἱερουσαλημ καὶ ἐξελεῖται καὶ περιποιήσεται καὶ σώσει.

**6** ἐπιστράφητε, οἱ τὴν βαθεῖαν βουλήν βουλευόμενοι καὶ ἄνομον.

**7** ὅτι τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀπαρνήσονται οἱ ἄνθρωποι τὰ χειροποίητα αὐτῶν τὰ ἀργυρᾶ καὶ τὰ χρυσᾶ, ἃ ἐποίησαν αἱ χεῖρες αὐτῶν.

**8** καὶ πεσεῖται Ἀσσοῦρ· οὐ μάχαιρα ἀνδρὸς οὐδὲ μάχαιρα ἀνθρώπου καταφάγεται αὐτόν, καὶ φεύξεται οὐκ ἀπὸ προσώπου μαχαίρας· οἱ δὲ νεανίσκοι ἔσονται εἰς ἥττημα,

**9** πέτρα γὰρ περιλημφθήσονται ὡς χάρακι καὶ ἥττηθήσονται, ὁ δὲ φεύγων ἀλώσεται. Τάδε λέγει κύριος Μακάριος ὃς ἔχει ἐν Σιων σπέρμα καὶ οἰκείους ἐν Ἱερουσαλημ.

#### ΔΒ΄

**1** ἰδοὺ γὰρ βασιλεὺς δίκαιος βασιλεύσει, καὶ ἄρχοντες μετὰ κρίσεως ἄρξουσιν.

**2** καὶ ἔσται ὁ ἄνθρωπος κρύπτων τοὺς λόγους αὐτοῦ καὶ κρυβήσεται ὡς ἀφ' ὕδατος φερομένου· καὶ φανήσεται ἐν Σιων ὡς ποταμὸς φερόμενος ἔνδοξος ἐν γῇ διψώση.

**3** καὶ οὐκέτι ἔσονται πεποιθότες ἐπ' ἀνθρώποις, ἀλλὰ τὰ ὄτα δώσουσιν ἀκούειν.

**4** καὶ ἡ καρδία τῶν ἀσθενούντων προσέξει τοῦ ἀκούειν, καὶ αἱ γλῶσσαι αἱ ψελλίζουσαι ταχὺ μαθήσονται λαλεῖν εἰρήνην.

**5** καὶ οὐκέτι μὴ εἴπωσι τῷ μωρῷ ἄρχειν, καὶ οὐκέτι μὴ εἴπωσιν οἱ ὑπηρέται σου Σίγα.

**6** ὁ γὰρ μωρὸς μωρὰ λαλήσει, καὶ ἡ καρδία αὐτοῦ μάταια νοήσει τοῦ συντελεῖν ἄνομα καὶ λαλεῖν πρὸς κύριον πλάνησιν τοῦ διασπεῖραι ψυχὰς πεινώσας καὶ τὰς ψυχὰς τὰς διψώσας κενὰς ποιῆσαι.

**XXXII,2** ἐν Σιων] ἐν διψαλέῳ («в сѣхѡм [месте]») **A**, ἐν ἀνουδριά («в безводьѣ») **Σ**, ἐν Σιων («в Сионе») **Θ**, 𐤀𐤍𐤁𐤏𐤃𐤁 ( «в сѣхѡм месте») **MT. LXX** \*𐤀𐤍𐤁𐤏𐤃𐤁

**5** Как птицы летающие, так защитит Господь над Иерусалимом, и изымет, и уберезёт, и спасёт.

**6** Обратитесь, глубокий совет совещающие и беззаконное,

**7** ибо днём тем отвергнут люди рукотворения их серебряные и золотые, что сотворили руки их.

**8** И падёт Ассур; не меч мужа и не меч человека пожрёт его, и побежит не от лица меча; юноши же будут в поражение,

**9** ибо скалою объята будут, как частоколом, и покорятся, бегущий же схвачен будет. Вот что говорит Господь: Блажен, кто имеет в Сионе семя и домочадцев в Иерусалиме.

### XXXII

**1** Ибо вот царь праведный царить будет, и начальники с судом начальствовать будут.

**2** И будет человек таящий слова́ его<sup>59</sup> и утаится как от воды несущейся; и явится в Сионе как поток несущийся славный<sup>60</sup> в земле жаждущей.

**3** И уже не будут уповавшими на людей, но уши дадут [чтобы] слышать<sup>a</sup>.

**4** И сердце ослабевавших внемлет, чтобы слышать, и языки косные скоро научатся изрекать мир.

**5** И уже не скажут глупому начальствовать, и уже не скажут прислужники твои: «Молчи!»

**6** Ибо глупый глупое изречёт, и сердце его суетное замыслит, дабы совершать беззаконное и изрекать к Господу заблуждение, чтобы рассеять души алчущие и души жаждущие пустыми сотворить.

---

a Ср. Мф. 13, 9: «...имеющий уши слышать да слышит»

► Մկննդի խոսքի Եսայիայ մարգարի. Վենետիկ, 1880. Էջ 192. [Иоанн Златоуст, св. Толкование Исаии пророка. Венеция, 1880. С. 192].

59 Речь идёт о евангельских притчах Иисуса (*Theodoretus Cyrensis. Commentaria in Isaiam* 32, 2 // Op. cit. Col. 383).

60 Обычно мы переводим ποταμός как «река», но здесь уклоняемся к синониму, чтобы удержать двусмысленность сказуемого в связи с одинаковостью рода предшествующих слов.

**7** ἡ γὰρ βουλή τῶν πονηρῶν ἄνομα βουλευέσεται καταφθεῖραι ταπεινοὺς ἐν λόγοις ἀδίκους καὶ διασκεδάσαι λόγους ταπεινῶν ἐν κρίσει.  
**8** οἱ δὲ εὐσεβεῖς συνετὰ ἐβουλευσαντο, καὶ αὕτη ἡ βουλή μενεῖ.  
**9** Γυναῖκες πλούσιαι, ἀνάστητε καὶ ἀκούσατε τῆς φωνῆς μου· θυγατέρες ἐν ἐλπίδι, ἀκούσατε τοὺς λόγους μου.  
**10** ἡμέρας ἐνιαυτοῦ μνεῖαν ποιήσασθε ἐν ὁδῷ μετ' ἐλπίδος ἀνήλωται ὁ τρύγητος, πέπαυται ὁ σπόρος καὶ οὐκέτι μὴ ἔλθῃ.  
**11** ἔκστητε, λυπήθητε, αἱ πεποιθυῖαι, ἐκδύσασθε, γυμναὶ γένεσθε, περιζώσασθε σάκκους τὰς ὀσφύας  
**12** καὶ ἐπὶ τῶν μαστῶν κόπτεσθε ἀπὸ ἀγροῦ ἐπιθυμήματος καὶ ἀμπέλου γενήματος.  
**13** ἡ γῆ τοῦ λαοῦ μου ἄκανθα καὶ χόρτος ἀναβήσεται, καὶ ἐκ πάσης οἰκίας εὐφροσύνη ἀρθήσεται· πόλις πλουσία,  
**14** οἴκοι ἐγκαταλελειμμένοι πλοῦτον πόλεως καὶ οἴκους ἐπιθυμητοὺς ἀφήσουσι· καὶ ἔσσονται αἱ κῶμαι σπήλαια ἕως τοῦ αἰῶνος, εὐφροσύνη ὄνων ἀγρίων, βοσκήματα ποιμένων,  
**15** ἕως ἂν ἐπέλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πνεῦμα ἀφ' ὑψηλοῦ. καὶ ἔσται ἔρημος ὁ Χερμελ, καὶ ὁ Χερμελ εἰς δρυμὸν λογισθήσεται.  
**16** καὶ ἀναπαύσεται ἐν τῇ ἐρήμῳ κρίμα, καὶ δικαιοσύνη ἐν τῷ Καρμὴλ κατοικήσει.  
**17** καὶ ἔσται τὰ ἔργα τῆς δικαιοσύνης εἰρήνη, καὶ κρατήσῃ ἡ δικαιοσύνη ἀνάπαυσιν, καὶ πεποιθότες ἕως τοῦ αἰῶνος·  
**18** καὶ κατοικήσῃ ὁ λαὸς αὐτοῦ ἐν πόλει εἰρήνης καὶ ἐνοικήσῃ πεποιοῦς, καὶ ἀναπαύσονται μετὰ πλούτου.  
**19** ἡ δὲ χάλαζα ἐὰν καταβῆ, οὐκ ἐφ' ὑμᾶς ἦξει. καὶ ἔσσονται οἱ ἐνοικοῦντες ἐν τοῖς δρυμοῖς πεποιοῦς ὡς οἱ ἐν τῇ πεδινῇ.  
**20** μακάριοι οἱ σπεύροντες ἐπὶ πᾶν ὕδωρ, οὗ βουῆς καὶ ὄνος πατεῖ.

**19** ἡ δὲ — τῇ πεδινῇ] καὶ χάλαζα ἐν τῇ καταβάσει τοῦ δρυμοῦ, καὶ ἐν τῇ ταπεινώσει ταπεινωθήσεται ἡ πόλις («и град — в сошествии леса, и во смирении смирится город») **Α Σ** : רַבֵּי הַבְּשֵׁל הַלְבָּשׁוּ וְעָרְוּ תַּרְוֵהוּ וְרַבֵּי הַבְּשֵׁל הַלְבָּשׁוּ וְעָרְוּ תַּרְוֵהוּ («и падёт град по сошествии на лес и в низине понизится город») **MT**

- 7** Ибо совет лукавых беззаконное посовещает: истлить смиренных в словах неправедных и рассеять слова смиренных на суде.
- 8** Благочестивые же разумное посовещали, и этот совет пребудет.
- 9** Женщины богатые<sup>61</sup>, восстаньте и послушайте гóлоса моего; дочери в надежде<sup>62</sup>, послушайте слова мои!
- 10** Дни года памятью себе сотворите в болезни с надеждою; захвачена жатва, удержался посев и уже не настанет.
- 11** Изумитесь, истерзайтесь, уповавшия, разденьтесь, нагими станьте, себе опояшьте мешковинами чресла
- 12** и по персям себя бейте от поля вожделения и винограда произведения.
- 13** Земля народа моего терном и травую взойдёт, и из всякого дома радость взята будет; город богатый,
- 14** дома оставленные богатство гóрода и дома вожделенные опустят; и будут деревни пещерами до века, радость ослов диких, пастбища пастырей,
- 15** доколе бы [не] пришёл на вас дух от высокого. И будет пустынею Хермел, и Хермел в лес вменится.
- 16** И почиет в пустыне суд, и справедливость в Кармиле поселится;
- 17** и будут дела справедливости миром, и овладеет справедливость упокоением, и возуповавшие до века;
- 18** и поселится народ его в городе мира, и обитать будет возуповавший, и почиют с богатством.
- 19** Град же, если сойдёт, не на вас придёт. И будут обитающие в лесах возуповавшими, как в равнинной.
- 20** Блаженны сеющие на всякую воду, где вол и осёл топчет.

61 Женщины означают города, в данном случае — обращающиеся к вере (*Theodoretus Cyrensis*. *Commentaria in Isaiam* 32, 9 // Op. cit. Col. 383).

62 Понятно, что *נְנוּת בַּטְחָנָה* есть идиоматическое выражение беззаботности или беспечности (ср. Пс. 4, 9; 15, 9). Но «надежда» здесь толкуется некоторыми отцами как надежда спасения (*Cyrillus Alexandrinus*. *Commentarius in Isaiam prophetam* III, 3 // Op. cit. Col. 709; *Ephraem Syrus*. *Commentarius in Isaiam Prophetam* 74E // *Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine*: in 6 t. T. 2: Syriace et Latine. Romae, 1740. P. 74).

ΛΓ΄

**1** Οὐαὶ τοῖς ταλαιπωροῦσιν ὑμᾶς, ὑμᾶς δὲ οὐδεὶς ποιεῖ ταλαιπώρους, καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς οὐκ ἀθετεῖ· ἀλώσονται οἱ ἀθετοῦντες καὶ παραδοθήσονται καὶ ὡς σῆς ἐπὶ ἱματίου οὕτως ἠττηθήσονται.

**2** κύριε, ἐλέησον ἡμᾶς, ἐπὶ σοὶ γὰρ πεποιθήαμεν· ἐγενήθη τὸ σπέρμα τῶν ἀπειθούντων εἰς ἀπώλειαν, ἡ δὲ σωτηρία ἡμῶν ἐν καιρῷ θλίψεως.

**3** διὰ φωνὴν τοῦ φόβου σου ἐξέστησαν λαοὶ ἀπὸ τοῦ φόβου σου, καὶ διεσπάρησαν τὰ ἔθνη.

**4** νῦν δὲ συναχθήσεται τὰ σκῦλα ὑμῶν μικροῦ καὶ μεγάλου· ὄν τροπον ἔάν τις συναγάγη ἀκρίδας, οὕτως ἐμπαίξουσιν ὑμῖν.

**5** ἅγιος ὁ θεὸς ὁ κατοικῶν ἐν ὑψηλοῖς, ἐνεπλήσθη Σιων κρίσεως καὶ δικαιοσύνης.

**6** ἐν νόμῳ παραδοθήσονται, ἐν θησαυροῖς ἡ σωτηρία ἡμῶν, ἐκεῖ σοφία καὶ ἐπιστήμη καὶ εὐσέβεια πρὸς τὸν κύριον· οὗτοί εἰσι θησαυροὶ δικαιοσύνης.

**7** ἰδοὺ δὴ ἐν τῷ φόβῳ ὑμῶν αὐτοὶ φοβηθήσονται· οὓς ἐφοβεῖσθε, φοβηθήσονται ἀφ' ὑμῶν· ἄγγελοι γὰρ ἀποσταλήσονται ἀξιοῦντες εἰρήνην πικρῶς κλαίοντες παρακαλοῦντες εἰρήνην.

**8** ἐρημωθήσονται γὰρ αἱ τούτων ὁδοί· πέπαυται ὁ φόβος τῶν ἐθνῶν, καὶ ἡ πρὸς τούτους διαθήκη αἴρεται, καὶ οὐ μὴ λογίσσηθε αὐτοὺς ἀνθρώπους.

**9** ἐπένθησεν ἡ γῆ, ἠσχύνθη ὁ Λίβανος, ἔλη ἐγένετο ὁ Σαρων· φανερὰ ἔσται ἡ Γαλιλαία καὶ ὁ Κάρμηλος.

**10** νῦν ἀναστήσομαι, λέγει κύριος, νῦν δοξασθήσομαι, νῦν ὑψωθήσομαι·

**11** νῦν ὄψεσθε, νῦν αἰσθηθήσεσθε· ματαία ἔσται ἡ ἰσχὺς τοῦ πνεύματος ὑμῶν, πῦρ ὑμᾶς κατέδεται.

**12** καὶ ἔσονται ἔθνη κατακεκαυμένα ὡς ἄκανθα ἐν ἀγρῷ ἐρριμμένα καὶ κατακεκαυμένα.

**13** ἀκούσονται οἱ πόρρωθεν ἃ ἐποίησα, γνώσονται οἱ ἐγγίζοντες τὴν ἰσχὺν μου.

XXXIII,4 μικροῦ — ἐμπαίξουσιν ὑμῖν] בַּרְשָׁאֵי שְׂרָפָה («как скачет саранча, бросится на неё») MT

### XXXIII

**1** Увы мучащим вас, вас же никто не творит мучениками, и отвергающий вас не отвергает<sup>63</sup>; схвачены будут отвергающие и преданы, и как моль на одежде, так покорятся<sup>64</sup>.

**2** Господи, помилуй нас, ибо на тебя уповали мы; стало семя неверных в погибель, спасение же наше в срок скорби.

**3** Из-за голоса страха твоего изумились народы от страха твоего, и рассеялись племена.

**4** Ныне же собраны будут добычи ваши, малого и великого; так же, как если некто соберёт саранчу, так поиграют вами.

**5** Свят Бог, обитающий в высоких, наполнился Сион судом и справедливостью.

**6** В законе преданы будут, в сокровищах спасение наше; там мудрость, и знание, и благочестие ко Господу; они суть сокровища справедливости.

**7** Вот же в страхе вашем сами бояться будут; кого боялись вы, бояться будут вас; ибо вестники посланы будут, ценящие мир, горько плача, призывая мир.

**8** Ибо опустошатся их пути; упокоился страх племён, и тот, что с ними, завет вземлется, и не вмените их людьми.

**9** Возрыдала земля, устыжён Ливан, болотами стал Сарон; явлена будет Галилея и Кармил.

**10** Ныне восстану, говорит Господь, ныне прославлюсь, ныне возвышусь;

**11** ныне увидите, ныне почувствуете; суетна будет крепость духа вашего, огонь вас пожрёт.

**12** И будут племена возгоревшиеся как тёрн, в поле поверженный и возгоревшийся.

**13** Услышат, кто издалека, что сотворил я, познают приближающиеся крепость мою.

63 Не вас отвергает, но самого себя (*Joannes Chrysostomus*. Interpretatio in Isaiam prophetam (versio Armena) 32, 1 // Op. cit. P. 200.

64 Св. Кирилл понимает это инверсивно: «покорятся», как одежда покоряется моли (*Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam prophetam III, 3 // Op. cit. Col. 717; ср. Ис. 50, 9). По-видимому, так же интерпретирует и Евсевий, потому что в толковании этого места он использует глагол διαφθεῖρω, «истлить» (*Eusebius Caesariensis*. Commentarius in Isaiam II, 3 // Op. cit. S. 213).

**14** ἀπέστησαν οἱ ἐν Σιων ἄνομοι, λήμψεται τρόμος τοὺς ἀσεβεῖς· τίς ἀναγγελεῖ ὑμῖν ὅτι πῦρ καίεται; τίς ἀναγγελεῖ ὑμῖν τὸν τόπον τὸν αἰώνιον;

**15** πορευόμενος ἐν δικαιοσύνῃ, λαλῶν εὐθεῖαν ὁδόν, μισῶν ἀνομίαν καὶ ἀδικίαν καὶ τὰς χεῖρας ἀποσειόμενος ἀπὸ δώρων, βαρύνων τὰ ὦτα ἵνα μὴ ἀκούσῃ κρίσιν αἵματος, καμμύων τοὺς ὀφθαλμοὺς ἵνα μὴ ἴδῃ ἀδικίαν,

**16** οὗτος οἰκήσει ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυρᾶς ἄρτος αὐτοῦ δοθήσεται, καὶ τὸ ὕδωρ αὐτοῦ πιστόν.

**17** βασιλέα μετὰ δόξης ὄψεσθε, καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν ὄψονται γῆν πόρρωθεν.

**18** ἡ ψυχὴ ὑμῶν μελετήσῃ φόβον· ποῦ εἰσιν οἱ γραμματικοί; ποῦ εἰσιν οἱ συμβουλευόντες; ποῦ ἐστὶν ὁ ἀριθμῶν τοὺς συστρεφομένους

**19** μικρὸν καὶ μέγαν λαόν; ᾧ οὐ συνεβουλεύσαντο οὐδὲ ἦδει<sup>65</sup> βαθύφωνον ὥστε μὴ ἀκοῦσαι λαὸς πεφραυλισμένος, καὶ οὐκ ἔστι τῷ ἀκούοντι σύνεσις.

**20** ἰδοὺ Σιων ἡ πόλις τὸ σωτήριον ἡμῶν· οἱ ὀφθαλμοὶ σου ὄψονται Ἱερουσαλημ, πόλις πλουσία, σκηναὶ αἱ οὐ μὴ σεισθῶσιν, οὐδὲ μὴ κινηθῶσιν οἱ πάσσαλοι τῆς σκηνῆς αὐτῆς εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον, οὐδὲ τὰ σχοινία αὐτῆς οὐ μὴ διαρραγῶσιν.

**21** ὅτι τὸ ὄνομα κυρίου μέγα ὑμῖν· τόπος ὑμῖν ἔσται, ποταμοὶ καὶ διώρυγες πλατεῖς καὶ εὐρύχωροι· οὐ πορεύσῃ ταύτην τὴν ὁδόν, οὐδὲ πορεύσεται πλοῖον ἐλαῦνον.

**22** ὁ γὰρ θεὸς μου μέγας ἐστίν, οὐ παρελεύσεται με κύριος· κριτῆς ἡμῶν κύριος, ἄρχων ἡμῶν κύριος, βασιλεὺς ἡμῶν κύριος, οὗτος ἡμᾶς σώσει.

**23** ἐρράγησαν τὰ σχοινία σου, ὅτι οὐκ ἐνίσχυσεν· ὁ ἰστός σου ἔκλινεν, οὐ χαλάσει τὰ ἰστία· οὐκ ἀρεῖ σημεῖον, ἕως οὗ παραδοθῆ εἰς προνομίην· τοίνυν πολλοὶ χωλοὶ προνομίην ποιήσουσι.

**24** καὶ οὐ μὴ εἴπη Κοπιῶ ὁ λαὸς ὁ ἐνοικῶν ἐν αὐτοῖς· ἀφέθη γὰρ αὐτοῖς ἡ ἁμαρτία.

**14** ἀναγγελεῖ *bis* 𐤒𐤓𐤁𐤀 («пребудет») MT. LXX \*𐤒𐤓𐤁𐤀

**19** ἦδει *conj.* εἶδε, *cf.* 𐤒𐤓𐤁𐤀 («[не] увидишь») MT

**14** Удалены в Сионе беззаконники, охватит дрожь нечестивых; кто возвестит вам, что огонь горит? кто возвестит вам место вечное?

**15** Ходящий в справедливости, изрекающий прямой путь, ненавидящий беззаконие и неправду, и руки отряхивающий от даров, затыкающий уши, дабы не слышать суда крови, смыкающий очи, дабы не видеть неправду,

**16** сей поселится в высокой пещере скалы крепкой; хлеб ему дан будет, и вода его верна<sup>66</sup>.

**17** Царя со славою увидите, и очи ваши увидят землю издалека.

**18** Душа ваша изучит страх<sup>67</sup>; где суть книжники? где суть совещающиеся? где есть исчисляющий толпящихся,

**19** малый и великий народ, с которым не посовещались? И не познал он глубокогоголосого<sup>68</sup>, чтобы не услышал народ презренный, и нет у слышащего разумения.

**20** Вот Сион, город, спасение наше; очи твои увидят Иерусалим, город богатый, кущи, которые не потрясутся, и не сдвинутся колья кущи её на вечное время, и верёвки её не разорвутся.

**21** Ибо имя Господне велико у вас; место вам будет, реки и каналы широкие и пространные; не пойдёшь этим путём, и не пойдёт корабль водимый<sup>69</sup>.

**22** Ибо Бог мой велик есть, не минует меня Господь; судья наш Господь, начальник наш Господь, царь наш Господь, Сей нас спасёт.

**23** Порвались верёвки твои, ибо не возмог он; шест твой наклонил он; не спустит парусá, не поднимет знамение, доколе [не] предастся в разделение; итак, многие хромые разделение сотворят<sup>70</sup>.

**24** И не скажет: «Утомляюсь» — народ, обитающий в них, ибо отпущен им грех.

66 Ср. с жизнеописанием пророка Илии в 3 Цар.

67 **EP** «душа ваша поучится страху Господню» соответствует некоторым греческим рукописям.

68 То есть Христа, говорящего притчами (*Cyrellus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam III, 3 // Op. cit. Col. 732–733*).

69 Переводчики **SD** и **BA** видят здесь гребное судно, в то время как **NETS** даёт просто «a ship go sailing». Что речь идёт именно об управляемом корабле, видно из употребления глагола ἐλαύνω в 3 Цар. 9, 27, где он характеризует опытных моряков царя Хирама. Того же мнения и переводчики **Arm, VL**.

70 Хромые — римляне, как страдающие нечестием (*Theodoretus Cyrensis. Commentaria in Isaiam 33, 23 // Op. cit. Col. 389*).

## Архивные материалы

Книги 16 пророков, толковые. Москва, 1489. Рукоп. // ОР РГБ. Ф. 173/1. № 20.

## Источники

- A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included Under That Title / ed. by A. Pietersma and B. G. Wright. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. K. Elliger et W. Rudolf. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>5</sup>1997.
- Biblia Sacra Vulgata iuxta Vulgatam versionem / rec. R. Weber et R. Gryson. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>2</sup>2007.
- Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae seu Vetus Italica. T. 2. Remis: Apud Reginaldum Florentain, 1743.
- Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam prophetam // PG. T. 70. Col. 9–1449.
- Ephraem Syri*. Panarium. Libri II–III // PG. T. 42. Col. 9–772.
- Eusebius Werke*. Bd. 9: Der Jesajakommentar / hrsg. von J. Ziegler. Berlin: Akademie-Verlag, 1975. (GCS; Bd. 60).
- Gregorius Magnus*. Homiliae in Hiezechielem prophetam / ed. M. Adriaen. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1971. (CCSL; vol. 142).
- Hieronymus Stridonensis*. Commentarius in Isaiam prophetam // PL. T. 24. Col. 17–678.
- Ioannes Chrysostomus*. In annuntiationem [Sp.] // PG. T. 50. Col. 791–794.
- La Bible d'Alexandrie: Vision que vit Isaïe / trad. de A. Le Bolluec et Ph. Le Moigne, index litt. des noms prop. et gloss. de Ph. Le Moigne. Paris: Cerf, 2014.
- Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive, Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta: in 2 t.* / ed. Fr. Field. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1875.
- The Philocalia of Origen / text rev. with a crit. introd. and indices by J. A. Robinson. Cambridge: At the University Press, 1893.
- Prophetiae maiores, in dialecto linguae Aegyptiacae Memphitica seu Coptica: in 2 t. / ed. H. Tattam. T. 1. Oxford: Oxford University Press, 1852.
- Sancti Ambrosii Opera*. Ps. 1: Exameron, De paradiso, De Cain et Abel, De Noe, De Abraham, De Isaac, De bono mortis / rec. C. Schenkl. Pragae; Vindobonae; Lipsiae: F. Tempsky; G. Freytag, 1896. (CSEL; vol. 32/1).
- Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine: in 6 t.* T. 2: Syriace et Latine. Romae: Ex typographia Vaticana, Jo. Mariae Henrici Salvioni, 1740.
- Septuaginta. Vol. 14: Isaias / ed. J. Ziegler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>3</sup>1983.
- Septuaginta Deutsch: Die griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung / hrsg. von W. Kraus, M. Karrer. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>2</sup>2010.

- The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts / ed. by A. Sperber: in 3 vols. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2004.
- The Noé Edition Koren Talmud Bavli. Vol. 10: Sukka. Pt. 1 / comment. by Rabbi A. E.-I. Steinsaltz. Jerusalem: Koren Publishers Jerusalem, 2020.
- The Talmud of the Land of Israel: A Preliminary Translation and Explanation. Vol. 20: Hagigah and Moed Qatan / trans. by J. Neusner. Chicago (Ill.): The University of Chicago Press, 1986.
- Theodoretus Cyrensis*. Commentaria in Isaiam // PG. T. 81. Col. 215–494.
- Աստվածաշունչ մարեան. Հոստանդնուպոլիս: Չ. Պաղտատլեան, 1895. [Священное Писание. Константинополь: Г. Пахтатлян, 1895].
- Знѣхънѣху Нолѣрѣрѣнъ*, *ур*. Մեկնոթրթիին Եսայեայ մարգարէի. Վենետիկ: Սր. Դազարու, 1880. [Иоанн Златоуст, св. Толкование Исаии пророка. Венеция: Типография Св. Лазаря, 1880].
- Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. 10: Книга пророка Исайи 1–39 / пер. с англ., греч., лат., копт., и сир.; под ред. С. А. Маккиниэна; рус. изд. под ред. Г. И. Беневица. Тверь: Герменевтика, 2011.
- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2011.
- Библія сиреч книги Ветхаго и Новаго Завета, по языку словенску. Острог: Тип. кн. К. К. Острожского; Печ. Иван Федоров, 1581; М.; Л.: Слово-Арт, 1988.
- Вевюрко И. С., Колодный Е. Ю.* Опыт церковного академического перевода Книги пророка Исаии по LXX. Главы 19–25 // Библия и христианская древность. 2025. № 4 (28). С. 52–96.
- Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера: Большие пророки. М.: ИС РПЦ, 2006.
- Мидраш Раба [Великий мидраш]. Т. 1: Берешит Раба / пер. с иврита Я. Синичкина, А. Членовой; под ред. Р. Кипервассера. М.: Книжники; Лехаим, 2021. (Библиотека еврейских текстов. Первоисточники).
- Талмуд: Мишна и Тосефта: в 7 т. / крит. пер. Н. Переферковича. Т. 2: Книга 3 и 4. СПб.: Издание П. П. Сойкина, 21903.
- Талмудические трактаты: Пиркей Авот, Авот де-рабби Натан / пер. Н. Переферковича; ред., введ. ст. и коммент. Р. Кипервассера. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Gesharim, 2011.

## Литература

- Небольсин А. Г.* Тихоний Африканский и его реконструированный комментарий на Откровение Иоанна Богослова // *Тихоний Африканский*. Толкование на Апокалипсис / пер. с лат. Е. В. Магеровой; вступ. ст. и коммент. А. Г. Небольсина. М.: ПСТГУ, 2023. С. 5–43.
- Penner K.* Isaiah. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2020. (Septuagint Commentary Series).

Walters P. *The Text of the Septuagint: Its Corruptions and Their Emendation* / ed. by D. W. Gooding. Cambridge: At the University Press, 1973.

---

## References

- Adriaen M. (ed.) (1971) *Gregorius Magnus. Homiliae in Hiezechuilem prophetam*. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii (CCSL; 142).
- Elliger K., Rudolf W. (eds.) (1997) *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Kipervasser R. (ed.) (2011) *Midrash Raba. T. 1: Bereshit Raba [Midrash Rabbah. Vol. 1. Genesis Rabbah]*. Moscow: Knizhniki; Lekhaim (Biblioteka evrejskih tekstov. Pervoistochniki) (in Russian).
- Kipervasser R. (ed.) (2011) *Tal'mudicheskie traktaty: Pirkej Avot, Avot de-rabbi Natan [Talmudic Tractates: Pirkei Avot, Avot de-Rabbi Nathan]*. Moscow; Jerusalem: Mosty kul'tury; Gesharim (in Russian).
- Kraus W., Karrer M. (eds.) (2010) *Septuaginta Deutsch: Die griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Le Bolluec A., Le Moigne Ph. (eds.) (2014) *La Bible d'Alexandrie: Vision que vit Isaïe*. Paris: Cerf.
- McKinion S. A. (ed.) 2011 *Biblejskie komentarii ottsov Tserkvi i drugih avtorov I–VIII vekov. Vethij Zavet. T. 10: Kniga proroka Isaii 1–39 [Biblical Commentaries of the Fathers of the Church and Other Authors of the 1st–8th centuries. Old Testament. Vol. 10. Isaiah 1–39]*. Tver': Germenevtika (in Russian).
- Nebol'sin A. G. (2023) “Tikhonij Afrikanskij i ego rekonstruirovannyj komentarij na Otkrovenie Ioanna Bogoslova” [“Tyconius the African and His Reconstructed Commentary on the Apocalypse of John the Theologian”], in A. G. Nebol'sin, E. V. Materova (eds.) *Tikhonij Afrikanskij. Tolkovanie na Apokalipsis [Tyconius the African. Commentary on the Apocalypse]*. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, pp. 5–43 (in Russian).
- Neusner J. (ed.) (1986) *The Talmud of the Land of Israel: A Preliminary Translation and Explanation. Vol. 20. Hagigah and Moed Qatan*. Chicago (Ill.): The University of Chicago Press.
- Penner K. (2020) *Isaiah*. Leiden; Boston (Mass.): Brill (Septuagint Commentary Series).
- Pietersma A., Wright B. G. (eds.) (2007) *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included Under That Title*. Oxford: Oxford University Press.
- Sperber A. (ed.) (2004) *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts*. Leiden; Boston (Mass.): Brill.
- Steinsaltz A. E.-I. (ed.) (2020) *The Noé Edition Koren Talmud Bavli. Vol. 10. Sukka. Pt. 1*. Jerusalem: Koren Publishers Jerusalem.

- Vevjurko I. S., Kolodnyj E. Yu. (2025) “Опыт tserkovnogo akademicheskogo perevoda Книги пророка Исaии по LXX. Glavy 19–25” [“An Attempt on Ecclesiastical and Academical Translation of LXX: Isaiah 19–25”]. *Biblija i hristianskaja drevnost'*, no. 4 (28), pp. 52–96 (in Russian).
- Walters P. (1973) *The Text of the Septuagint: Its Corruptions and Their Emendation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber R., Gryson R. (eds.) (2007) *Biblia Sacra Vulgata iuxta Vulgatam versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Ziegler J. (ed.) (1975) *Eusebius Werke. Vol. 9. Der Jesajakommentar*. Berlin: Akademie-Verlag (GCS; 60).
- Ziegler J. (ed.) (1983) *Septuaginta. Vol. 14. Isaias*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

# ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПЕРЕПИСКИ ОРИГЕНА И ЮЛИЯ АФРИКАНА

Диакон Никита Евграфов

senator94@mail.ru

ORCID: 0009-0000-0125-4924

Поступила в редакцию 10.12.2025 | Принята к публикации 2.02.2026 | Опубликовано 10.03.2026

**Для цитирования:** *Евграфов Н., диак.* Историко-филологический анализ переписки Оригена и Юлия Африкана // Библия и христианская древность. 2026. Т. 8 (1). С. 150–187. (29). DOI: 10.31802/BCA.2026.8.1.004

## Аннотация

УДК 27-235 (27-277) (82-6)

В публикации анализируется содержание переписки между двумя богословами поздней Античности — Оригеном и Юлием Африканом, научный интерес которых был направлен на изучение Священного Писания. Поскольку библейский канон ещё не был принят Церковью окончательно, Африкан в своём письме подвергает историю Сусанны критике и сомневается в богодухновенности самой истории. И хотя в ответ Ориген написал пространное письмо, его аргументы оказались не до конца убедительными. В силу скоротечности жизни переписка обоих оказалась весьма короткой (по одному письму от каждого). Поскольку любое письмо представляет собой отголосок тех проблем и вопросов, которые беспокоили его автора и современников, в статье применён историко-филологический метод исследования, чтобы вопросы Африкана и ответы Оригена были доступны пониманию современного читателя. Также даны небольшие биографические описания второстепенных лиц, упомянутые в переписке богословов. Начатая дискуссия между Оригеном и Африканом не была окончена, но её появление дало начало библеистике как науке.

**Ключевые слова:** история Сусанны, Септуагинта, богодухновенность, каноничность, подлог, эпистолярный жанр, апологетика, игра слов, Филистион.



## Historical and Philological Analysis of the Correspondence Between Origen and Julius Africanus

Deacon Nikita Evgrafov

senator94@mail.ru

ORCID: 0009-0000-0125-4924

Received 10 December 2025 | Accepted 2 February 2026 | Published online 10 March 2026

**For citation:** Evgrafov, Nikita, deacon. "Historical and Philological Analysis of the Correspondence Between Origen and Julius Africanus". *Bible and Christian Antiquity*, Vol. 8 (1), 2026, pp. 150–187. (29) (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2026.8.1.004

**Abstract.** The purpose of this article is to analyze the content of correspondence between two theologians of late Antiquity, Origen and Julius Africanus, whose scientific interest was focused on the study of Holy Scripture. Because the biblical canon has not yet been definitively accepted by the Church, in his letter Africanus criticizes the story of Susanna and doubts the inspiration of the story itself. And although Origen wrote a lengthy letter in response, his arguments were not completely convincing. Due to the transience of life, the correspondence of both turned out to be very short (one letter from each). Since any letter is an echo of the problems and questions that worried its author and his contemporaries, the article uses a historical and philological research method so that Africanus' questions and Origen's answers are accessible to the modern reader. Small biographical descriptions of minor figures mentioned in the theologians' correspondence are also given. The discussion between Origen and Africanus was not over, but its appearance gave rise to biblical studies as a science.

**Keywords:** story of Susanna, Septuagint, divine inspiration, canonicity, forgery, epistolary genre, apologetics, pun, Philistion.

---

### Введение

Письменное наследие отцов и учителей Церкви представляет для христиан всех поколений неисчерпаемую сокровищницу богословия. Это касается и многих сочинений александрийского богослова Оригена. По оценке богословов и светских учёных его переписка с Юлием Африканом — это уникальный пример того, как использовался критический метод толкования Писания в период зарождения самого христианства и формирования канона библейских книг. Также эта переписка является превосходный образец церковной дискуссии, касающейся основополагающих вопросов богословия и традиции.

В силу сложности (и неактуальности) затрагиваемых вопросов переписка двух мыслителей бережно хранилась переписчиками в библиотеках, она приобрела высокий статус и значение только тогда, когда в библейских исследованиях начал преобладать филолого-исторический подход. Ориген проявил себя непоколебимым защитником Церкви. Его ответы на вопросы Африкана демонстрируют позицию образованного христианина касательно каноничности истории Сусанны, а с научной точки зрения они ставят вопрос о процессе формирования Священного Писания, так остро беспокоящий современных учёных уже больше века.

Далее в статье будут описаны второстепенные лица, упоминаемые в переписке, а также прокомментирована апология Оригена, данная им на недоумённые вопросы Африкана.

## 1. Второстепенные лица

### *Басс*

Поводом для письма Юлия Африкана к Оригену оказался диалог последнего с неким Агномоном-Бассом. Диалог, или переписка, двух людей вдруг стал достоянием общественности и неведомым образом достиг слуха Африкана. В то же время не совсем понятно, кто такой Басс и о чём именно он говорил с Оригеном.

Виновника своего письма Юлий называет Агномоном (Ἀγνώμων), а Ориген — Бассом (Βάσσος). Предположительно, он был сторонником ереси Валентиниана<sup>1</sup>. Об этом пишет св. Филастрий, епископ Брешии (IV в.) в своём сборнике «Книга ересей» («Liber de Haeresibus»). Поэтому было высказано предположение, что Ориген вёл с еретиком диспут, в котором упомянул историю Сусанны и/или сослался на неё как на авторитетный источник, что и спровоцировало возмущение Африкана. Однако, согласно исследованию В. Райхарда, при копировании текста «Книги ересей» переписчики допустили неверное чтение фразы: «post hunc Colorbasus»,

1 *Lim R.* Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity. Berkeley (Calif.); Los Angeles (Calif.); London, 1995. (The Transformation of the Classical Heritage; 23). P. 16.

в силу чего появился Басс<sup>2</sup>. Если бы Басс был еретиком, то в письмах Ориген и/или Африкан могли это чётко отразить.

Имя Βάσσοϛ, или аналогичное ему латинское прозвище (cognomen) Bassus (Толстяк), было популярно в Римской империи: например, его носили римский поэт-лирик Гай Цезий Басс (ум. 79 г. н. э.), историк Ауфидий Басс (ум. I в. н. э.), политический деятель Гай Юлий Квадрат Басс (ум. 118 г. н. э.) и его потомки<sup>3</sup>. В середине III в. мученическую кончину принял Басс, епископ Никеи<sup>4</sup>. Что касается имени Ἀγνώμων, то оно могло бы быть личным именем (praenomen), однако такое имя нигде не упоминается. Сикст Сиенский предлагал читать «Εὐγνώμων» вместо «Ἀγνώμων», то есть вместо слова «неуч» более культурное — «благоразумный», но ни одна рукопись не предлагает такого варианта. Исходя из того, что это имя может быть прозвищем, возможно, что Африкан, иронизируя, старается намёком возвысить Оригена за его образованность, а некоего Басса принизить. Ориген называет Басса товарищем (ἑταῖροϛ), поэтому со стороны Африкана было бы неучтиво так говорить про Басса. В силу плохого качества рукописей можно обыграть прозвище и читать «τῷ ἑταίρῳ ἡμῶν Βάσσῳ» как «τῷ ἑτερογνώμονι Βάσσῳ». Однако, несмотря на все эти конъектурные выкладки, учёные располагают только догадками. В немецком и французском критических изданиях слово «ἀγνώμων» дано как нарицательное.

### **Филистион**

Африкан сравнивает историю Сусанны с греческими комедиями, написанными Филистионом (Φιλιστίων; ум. середина I в.). Эти комедии были очень популярны в народе, но ни одна из них

- 2 Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides und Origenes / hrsg. von W. Reichardt. Leipzig, 1909. (TU; 34/3). S. 63. Anm. 2.
- 3 У Плиния Младшего очень часто встречаются имена с прозвищем Басс. См., например: *Plinius Minor*. Epistulae III, 5; IV, 9; IV, 15; IV, 23; V, 20; VI, 29 // *C. Plini Caecili Secundi Epistularum libri novem, epistularum ad traianum liber* / rec. H. Keil. Lipsiae, 1865. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). P. 48, 70–72, 78–79, 83, 106, 128. Рус. пер.: Письма Плиния Младшего. Книги I–X / изд. подгот. М. Е. Сергеевко, А. И. Доватур. М., 1982. (Литературные памятники). С. 75, 107–109, 117–118, 126, 159, 191.
- 4 Макаров А. И. Васс // ПЭ. 2004. Т. 7. С. 245.

не сохранилась в полном виде до наших дней. Само же имя греческого комедиографа осталось жить в умах многих последующих поколений.

Блж. Иероним Стридонский († 420) в книге «Апология против Руфина» пишет: «Ведь может быть, что, даже если ты слышал от меня и правду, иной не знающий этого дела скажет, что это твоё сочинение и выдуманно подобно миму Филистиона или изящной шутке Лентула и Марулла»<sup>5</sup>. Свт. Епифаний Кипрский († 403) в своём сочинении «Панарион» четырежды упоминает Филистиона как искусного сочинителя трагедий и басен<sup>6</sup>. Историк Аммиан Марцеллин пишет: «Подчас им приходится иметь дело с судьями, которые получили выучку в актёрском шутовстве Филистиона и Эзопа, а не вышли из школы Аристида, по прозвищу “Справедливый”, или Катона»<sup>7</sup>. Епископ Клермона Сидоний Аполлинарий упоминает имя Филистиона без особых подробностей о нём самом<sup>8</sup>. В греческом средневековом словаре «Суда» (Σοῦδα; написан в XI в.) о Филистионе написано следующее: «Филистион, из Прусы, или, как говорит Филон, из Сард, комедийный писатель. Скончался же во времена Сократа. Он писал бытовые комедии. А скончался от безмерного смеха. Его драмы содержат перечень мимов (Μίμοψφισταί). Он написал “Книгу анекдотов” (Φιλόγελως), то есть книгу, подаренную Курею. Но то, что он был никейцем, скорее, является мнением большинства, о чём свидетельствует эпиграмма: “Филистион Никейский, смешавший несчастную жизнь человека

- 5 *Hieronymus Stridonensis*. *Apologia adversus libros Rufini* II, 20 // PL. 23. Col. 414. Рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского: в 17 ч. Ч. 5. Киев, 1879. С. 71.
- 6 *Ephanius Cyprius*. *Adversus haereses* 21, 3; 26, 1; 33, 8; 66, 22 // PG. 41. Col. 290, 332, 567; PG. 42. Col. 68. Рус. пер.: Творения святого Епифания Кипрского: в. 6. ч. 1. М., 1863. С. 111, 152, 375; Творения святого Епифания Кипрского: в. 6. ч. 3. М., 1872. С. 275.
- 7 *Ammianus Marcellinus*. *Res gestae* XXX, 4, 21 // *Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt*: in 2 vol. / ed. W. Seyfaith; adiuvant. L. Jacob-Karau et I. Ulmann. Vol. 2: Libri XXVI–XXXI. Leipzig, 1978. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). P. 144. Рус. пер.: *Аммиан Марцеллин*. Римская история / пер. с лат. Ю. Кулаковский и А. Сонни. М., 2005. С. 520.
- 8 *Apollinaris Sidonius*. *Epistulae* II, 2, 6 // *Gai Sollii Apollinaris Sidonii Epistulae et carmina* / rec. Ch. Luetjohann. Berolini, 1887. P. 23.

со смехом”. Он был кровным родственником Филимона, который также погиб от смеха»<sup>9</sup>. Неизвестно, о каком Сократе идёт речь, так как комик Филистион жил в начале I в. после Р. Х. Сами шутки имеют преимущественно народное происхождение, поэтому не только Филистион, но и другие комики (Гиерокл и Филагрий) упоминаются в «Книге анекдотов»<sup>10</sup>. Эпиграмма, приведённая в словаре Суда, является сокращённой, ей полную версию можно найти в «Греческой антологии»<sup>11</sup>. Уже в Новое время немецкий филолог Фридрих Любкер подводит некий промежуточный итог сведениям о знаменитом греческом комике: «Филистион, греческий сочинитель мимов из Вифинии, жил при Августе, по другим, при Тиберии. Он пользовался большою славою как поэт и мимический актёр, о чём свидетельствуют многие места у древних писателей; отрывков до нас не дошло никаких, и может только возникнуть вопрос, какая часть принадлежит ему в моральной антологии, которую мы имеем под заглавием “Μενάνδρου καὶ Φιλιστίωνος σύγκρισις”»<sup>12</sup>.

### *Амвросий*

Ориген, завершая письмо, упоминает некоего священнослужителя Амвросия (ὁ ἱερός Ἀμβρόσιος), который постоянно присутствовал при написании послания, а также его супругу Маркеллу.

- 9 «Φιλιστίων, Προυσαεὺς, ἢ ὡς Φίλων Σαρδιανός, κωμικός. τελευτᾷ δὲ ἐπὶ Σωκράτους. ὃς ἔγραψε κωμῳδίας βιολογικάς. τελευτᾷ δὲ ὑπὸ γέλωτος ἀπίρου. δράματα δὲ αὐτοῦ Μιμοψηφισταί. οὗτος ἐστὶν ὁ γράψας τὸν Φιλόγελων, ἤγουν τὸ βιβλίον τὸ φερόμενον εἰς τὸν Κουρέα. Νικαεὺς δὲ μᾶλλον παρὰ πᾶσιν ἄδεται, ὡς μαρτυρεῖ τὸ ἐπίγραμμα: ὁ τὸν πολυστένακτον ἀνθρώπων βίον γέλωτι κεράσας Νικαεὺς Φιλιστίων. τοῦ αὐτοῦ αἵματος ἦν Φιλῆμονι, ὃς καὶ οὗτος γελῶν καταστρέφει τὸν βίον» (Suidae lexicon / ex rec. I. Bekkeri. Berolini, 1854. P. 1092).
- 10 См. рус. перевод анекдотов: Фелогелос // *Федр, Бабрий*. Басни / изд. подгот. М. Л. Гаспаров. М., 1962. (Литературные памятники). С. 186–202.
- 11 «Ἀδέσποτος. Εἰς Φιλιστίων τὸν Νικαέα γελωτοποιόν  
Ὁ τὸν πολυστένακτον ἀνθρώπων βίον  
γέλωτι κεράσας Νικαεὺς Φιλιστίων  
ἐνταῦθα κείμει, λείψανον παντὸς βίου,  
πολλάκις ἀποθανών, ὧδε δ' οὐδεπώποτε» (Epigrammata sepulcralia 155 // LCL. 68. P. 88).
- 12 Реальный словарь классических древностей по Любкеру / под ред. Ф. Гельбке, Л. Георгиевского, Ф. Белинского, В. Канского, М. Куторги и П. Никитина. СПб., 1885. С. 1030.

Благодаря сочинениям еп. Евсевия<sup>13</sup> и блж. Иеронима<sup>14</sup>, личность Амвросия достаточно известна<sup>15</sup>.

### *Аполлинарий*

В конце письма Ориген упоминает, кроме Амвросия, папу Аполлинария (ὁ πάπας Ἀπολλινάριος). Почему Ориген называет Аполлинария папой — не совсем понятно. Возможно, это одно из первых учтивых обращений по отношению к общинным «надзирателям», епископам доникейской Церкви. Позднее это обращение-титул закрепилось только за самыми авторитетными епископами. Первым епископом Александрийским, которого стали именовать титулом «папа», был свт. Ираклий, наставления которого ездил слушать Юлий Африкан. Среди александрийских епископов имя «Аполлинарий» появляется только в середине VI в. Среди римских пап имя Аполлинария вовсе не встречается. Поэтому французским историком Л. Тиллемоном была высказано предположение, что это был епископ города Никополя (Эммауса), где Африкан был губернатором<sup>16</sup>. Однако это остаётся только гипотезой.

## 2. Общие замечания к письму Африкана

В письме Африкан излагает свои сомнения относительно богодуховенности истории Сусанны. Возможно такое беспокойство было связано с раввинистическим преданием о том, что Святой Дух перестал действовать после смерти последнего пророка Малахии. Как известно, Книга пророка Даниила не входит в состав

13 *Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica* VI, 23, 1 // LCL. 265. P. 68. Рус. пер.: *Евсевий Кесарийский. Церковная история* / введ. ст., коммент., библиогр. список и указ. И. В. Кривушина. СПб., 2013. (Библиотека христианской мысли. Источники). С. 288.

14 *Hieronymus Stridonensis. De viris illustribus* 56 // PL. 23. Col. 667. Рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского: в 17 ч. Ч. 5. С. 320. *Hieronymus Stridonensis. Epistula* 43 // PL. 22. Col. 478–479. Рус. пер. (Письмо 41): Творения блаженного Иеронима Стридонского: в 17 ч. Ч. 1. Киев, 1880. С. 217–218.

15 См. подробнее описание Амвросия и его отношений с Оригеном: *Смирнов Д. В. и др. Ориген* // ПЭ. 2019. Т. 53. С. 182–183.

16 *Tillemont L., de. Memoires pour servir a l'histoire ecclesiastique des six premiers siecles: justifiez par les citations des auteurs originaux. Avec une chronologie, ou l'on fait un abregé de l'histoire ecclesiastique & avec des notes pour éclaircir les difficultez des faits & de la chronologie: en 16 t. Т. 3. Paris, 1693. P. 531.*

пророческих книг Танаха. Именно этим может быть также обоснована позиция Африкана помимо тех доводов, которые он приводит в письме. Также имя Сусанны не упоминается среди сочинений иудейских авторов (авторы кумранских рукописей, Иосиф Флавий, талмудисты), поэтому Африкан, будучи губернатором Эммауса, мог быть удивлен, что никто из иудеев ничего не знал об этой истории.

Ориген понимает глубину поставленных вопросов и несмотря на свою эрудированность не даёт исчерпывающих ответов. Его размышления оригинальны и некоторые предположения с течением времени подтвердились; и если бы у Африкана была возможность, переписка могла бы продолжиться. Ниже представлены ответы Оригена на вопросы Африкана, а также некоторые комментарии и замечания богословов и историков последующих столетий.

#### ***Основные тезисы письма Африкана***

- 1) Почему Ориген не заметил, что история Сусанны является подлогом?
- 2) История Сусанны отсутствует в еврейской Книге пророка Даниила.
- 3) Пророк Даниил пророчествует различными способами, но никогда не «пророческим вдохновением», как в истории Сусанны<sup>17</sup>.
- 4) Опровержение лжесвидетельства старцев кажется настолько оригинальным и забавным, что ничего подобного нельзя встретить даже в бытовых греческих комедиях.
- 5) При переводе с еврейского языка невозможно передать игру греческих слов, которая встречается при допросе пророка Даниила. В то же время все книги Ветхого Завета были переданы на греческий<sup>18</sup>.

17 Ср. Дан. Ф 13, 45–46: «И когда она ведена была на смерть, возбудил Бог святой дух молодого юноши, по имени Даниила, и он закричал громким голосом: чист я от крови ее!»

18 На таком же основании блж. Иероним отказывает истории Сусанны в каноническом статусе: «Так как евреи возражают против истории Сусанны, говоря, что её нет в Книге Даниила, то мы должны тщательно исследовать имена “σχήνου” и “πρίνου”, означающие по-латыни “ilicem” (зелёный дуб) и “lentiscus” (мастиковое дерево):

- 6) История Сусанны не соответствует историческому контексту.
- 7) Во время допроса пророк Даниил процитировал стих из Книги Исход (23, 7): ни один пророк не использовал в своей книге слова Священного Писания для обоснования данного ему откровения.
- 8) Стиль и язык истории Сусанны отличается от канонической книги пророка.

### 3. Апология Оригена

#### 3.1. Компетентность Оригена

Основной упрёк Африкана, на котором строятся все его последующие вопросы, заключается в том, что Ориген был настолько невнимательным к истории Сусанны, её стилю, языку и содержанию, что не заметил её фальшивости. Такое отношение оскорбило Оригена, что видно во многих намёках его ответа. В своих экзегетических трудах Ориген многократно прибегал к истории Сусанны, прямо цитируя текст или ссылаясь на него косвенно<sup>19</sup>. Поэтому беседа Оригена с Бассом могла быть для Африкана подходящим поводом обсудить эту историю. В то же время Ориген знал о спорном статусе истории Сусанны и писал об этом в «Комментарии на Евангелие от Матфея»: «Уместно вспомнить, что было сказано Даниилом против злых священников: “...ангел Божий, имеющий меч, рассечет тебя пополам...”» (Дан. 13, 59); хотя

находятся ли они у евреев и от чего происходят, чтобы можно было произвести на их языке от “σχίνω” (“расторжение”) и от “πρίνω” (“рассечение” или “распиливание”). Если же этого не окажется, то по необходимости и мы должны будем принять мнение тех, которые утверждают, что этот отдел (“περικολή”) существует лишь на греческом языке и имеет лишь греческое словопроизводство, а еврейского не имеет. Но если кто-либо докажет, что и в еврейском языке эти два дерева называются от “расторжения” и “рассечения”, тогда мы получим возможность принять и это Писание» (*Hieronymus Stridonensis. Liber commentariorum in Daniele 13, 58–59 // PL. 25. Col. 582. Рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского: в 17 ч. 4. 12. Киев, 1913. С. 133–134).*

19 См. подробнее таблицу в: *Origène. Philocalie 1–20 Sur les Écritures et La Lettre à Africanus sur l’histoire de Suzanne / introd., texte, trad. et notes par M. Harl et N. De Lange. Paris, 1983. (SC; 302). P. 488–489.*

еврейском Писанию данный текст отрывка из Книги Даниила неизвестен, мы дерзновенно используем его потому, что он сохраниён в Церквах; впрочем, об этом будет сказано в другой раз»<sup>20</sup>. В письме к Африкану он также пишет, что необходимо составить полноценное исследование, чтобы ответить на его вопросы. Среди сочинений Оригена уже имелось такое исследование, точнее, заготовка для полного комментария истории Сусанны. Благодаря переводам св. Иеронима до нас дошёл небольшой комментарий Оригена на Сусанну. Блж. Иероним был сторонником перевода Ветхого Завета с еврейского языка (*hebraica veritas*), но только в силу того, что история Сусанны сохранилась в изводе Феодотиона, он перевёл её, а в своём комментарии дал не только свои пояснения, но и кратко изложил наработки Оригена: «Изложу вкратце то, что сказал Ориген в десятой книге своих “Строматов” относительно сказаний о Сусанне и Беле»<sup>21</sup>. Пояснения Оригена были взяты из его 10-й книги «Стромат», которые представляли собой ещё разрозненный, необработанный материал для будущего экзегетического комментария. Письмо Оригена стало неким продолжением этих «Стромат», потому что, по заявлению самого Оригена, он уже давно тщательно обдумал ответы на вопросы, которые взволновали Африкана. Некоторые из этих ответов были отдельно от истории Сусанны сформулированы в «Комментарии на Евангелие от Матфея».

### 3.2. Гекзаплы Оригена

Основная мысль Оригена на первое замечание Африкана касается разности Священного Писания на еврейском и греческом языках.

20 «...Convenit recordari ea quae a Daniele sunt dicta contra presbyteros malos, quoniam Angelus Dei habens gladium scindet te medium <...> ausi sumus uti in hoc loco Danielis exemplo, non ignorantes quoniam in Hebraeo positum non est, sed quoniam in ecclesiis tenetur; alterius autem temporis est requirere de huiusmodi» (*Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei (versio Latina) 61 // GCS. 38. S. 140*).

21 *Hieronymus Stridonensis. Liber commentariorum in Daniele 13, 1–2 // Op. cit. Col. 580.* Рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 12. С. 130. Из слов блж. Иеронима не ясно, передал ли он полностью весь комментарий Оригена об истории Сусанны или выборочно, добавляя ли он что-либо от себя и, самое главное, слышал ли он сам историю о двух старцев от иудеев или литературно передал слова Оригена.

Некоторые отрывки Писания присутствуют только в Танахе, но отсутствуют в Септуагинте, и наоборот. Так, в еврейской Книге пророка Даниила отсутствует не только история Сусанны, но и песнь трёх отроков, истории о Беле и драконе. Более того, в греческой Книге Есфирь присутствуют молитвы Мардохея (Есф. LXX 10, 4—10 / Есф. СП 10, 3 и дл.; Есф. LXX 13, 8—18 / Есф. СП 4, 17), Есфири (Есф. LXX 14, 1—19 / Есф. СП 4, 17) и двух писем относительно восстановления Иерусалима (Есф. LXX 13, 1—7 / Есф. СП 3, 13 и дл.; Есф. LXX 16, 1—24 / Есф. СП 8, 12 и дл.), но в Танахе их нет. В Книге Иова содержится перикопа о дальнейшей судьбе праведника после его испытания (Иов 42, 17а–е)<sup>22</sup>, перикопа }из

- 22 В святоотеческой письменности это место не было обделено вниманием. В катенах на слова: «καὶ ἐτέλεύτεσεν ἰὼβ πρεσβύτερος καὶ πλήρης ἡμερῶν» (Иов 42, 17) — есть следующее замечание Олимпиодора Александрийского († первая половина VI в.): «Ἰστέον δέ, ὅτι μέχρι τοῦ πρεσβύτερος καὶ πλήρης ἡμερῶν, Ἀκύλας καὶ Σύμμαχος ἐλθόντες, συνεπέραναν τὸ βιβλίον, ὡς δὴ τῷ Ἑβραϊκῷ ἀκολουθοῦντες· ὁ δὲ Θεοδοτίων συμπεραίνει τοῖς Ἑβδομήκοντα» — «Следует также знать, что до слов “πρεσβύτερος καὶ πλήρης ἡμερῶν”, где Книга *Иова* заканчивается, идут переводы Акилы и Симмаха, следуя именно еврейскому тексту. Но текст Феодотиона оканчивается, как и текст Семидесяти», то есть содержит перикопу Иов 42, 17а–е (*Olympiodorus Alexandrinus. Commentarii in Job 42, 17 // Catena Græcorum patrum in beatum Iob collectore Niceta Heracleæ Metropolitana ex duobus MSS. Bibliothecæ Bodleianæ codicibus, Græcè nunc primùm in lucem edita, & Latinè versa, opera et studio Patricii Iunii bibliothecarii regii. Accessit ad calcem textus Iobi stichêrōs, iuxta veram & germanam Septuaginta seniorum interpretationem, ex verando Bibliothecæ Regiæ Ms. codice, & totius orbis antiquissimo, ac præstantissimo. Londini, 1637. P. 611–612*). Между прочим, следует отметить, что Катены принадлежат перу епископа Гераклеяского Никиты († XI в.), а не Олимпиодору (см.: *Bardenhewer O. Patrologie. Freiburg im Breisgau, 1894. S. 530*). Блж. Иероним в своём комментарии на Книгу Бытие (22, 20–22) сообщает следующее: «У Нахора, брата Авраама, от жены его Милки, дочери Арана, родился сын-первенец по имени Ус, от ветви которого произошёл Иов, как написано в начале книги, посвящённой ему: “*Был человек в земле Ус, по имени Иов*” (Иов 1, 1). Поэтому неверно считают **некоторые**, будто Иов ведёт свою родословную от Исава, потому что содержащееся в конце Книги Иова (а именно то, что книга была переведена с сирийского языка, и то, что Иов является четвёртым от Исава, и прочее, что там содержится (см. Иов 42, 17 по LXX)) в еврейских книгах отсутствует» (*Hieronymus Stridonensis. Quaestiones hebraicae in Genesim 22, 20–22 // Иероним Стридонский, блж. Еврейские вопросы на книгу Бытия / пер. с лат., введ. С. Жукова. М., 2009. (Библейская экзегетика). С. 138–141 (лат. текст и рус. пер.)*). См. также комментарий на Быт. 36, 33: «**Некоторые**, в соответствии с добавлением в конце Книги Иова, предполагают, что речь идёт об Иове. Но евреи, со своей стороны, утверждают, что Иов родился от потомства Нахора, как уже сказано выше» (*Ibid. 36, 33 // Указ. соч. С. 216–217 (лат. текст и рус. пер.)*). В катенах на Книгу Иова прп. Полихроний Апамейский († 430) предупреждает об апокрифической вставке, так как сам мог

диалога Иова с женой и некоторые отдельные стихи. В то же время в еврейской версии Книги Иова многократно встречаются расширенные стихи, но, какие именно, Ориген не уточняет, и в целом он не говорит, в каких книгах и в каких местах еврейский текст количественно превосходит греческий. При сравнении оригинала книги Исход и её перевода Ориген видит две в целом похожие, но различные во многих деталях книги.

Ориген упоминает Гекзаплы и различных переводчиков, работавших над текстами Священного Писания не только для того, чтобы продемонстрировать Африкану свою компетентность, но и чтобы убедить его в том, что церковный канон не может быть пересмотрен и переопределён на основании суждений современных им иудеев. Ориген упоминает анонимных хулителей, которые ищут повод оклеветать его текстологические труды. Как в Письме к Африкану, так и в «Комментарии на Матфея» александриец объясняет, что его Гекзаплы имеют прежде всего апологическую цель<sup>23</sup>.

иметь в распоряжении сирийский, еврейский и греческий тексты Священного Писания: «παραγράφονται γὰρ τὴν ἐπὶ τῷ τέλει γενεαλογίαν ὡς μὴ ἐμφορομένην ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ, τοῦ δὲ τέλους ὄντος ἄχρι τοῦ καὶ ἐτελεύτησεν Ἰωβ πρεσβύτερος καὶ πλήρης ἡμερῶν. ἀλλ' ἀπάτης, φασίν, γενομένης ἀπὸ τῆς ὁμωνυμίας τῆς ἐν τῇ Γενέσει φερομένης εἰς τὴν κατὰ τὸν Ἰσαυ γενεαλογίαν, ἔνθα μέμνηται Ἰωβ ἄβ, τὸ τοιοῦτόν τινας ἐσχολιογράφησαν καὶ λοιπὸν ἕτεροι τῷ χρόνῳ ὡς ὕφην τοῦ παντὸς βιβλίου εἰργάσαντο τὰ παραγεγραμμένα» — «Хотя в конце *книги* добавляется родословие, которое не содержится в еврейской версии, она всё равно оканчивается *словами*: “И скончался Иов престарелым и преисполненным днями”. Но, говорят, когда произошла путаница из-за одноимённости, содержащейся в Книге Бытия в родословии Исава, где упоминается Иова, именно её некоторые стали записывать как комментарий, и в дальнейшем, с течением времени, прочие сделали записанное как ткань всей книги [*т.е. неотъемлемой частью*]» (Polychronius Aramensis. Catenae in Iob 3 // PTS. 40. S. 153).

- 23 Комментарий Оригена на Мф. 15, 14: «νυνὶ δὲ δῆλον ὅτι πολλὴ γέγονεν ἡ τῶν ἀντιγράφων διαφορὰ, εἴτε ἀπὸ ῥαθυμίας τινῶν γραφέων, εἴτε ἀπὸ τόλμης τινῶν μοχθηρῶς <εἴτε ἀπὸ ἀμελοῦντων> τῆς διορθώσεως τῶν γραφομένων, εἴτε καὶ ἀπὸ τῶν τὰ ἑαυτοῖς δοκοῦντα ἐν τῇ διορθώσει <ἢ> προστιθέντων ἢ ἀφαιρούντων. τὴν μὲν οὖν ἐν τοῖς ἀντιγράφοις τῆς παλαιᾶς διαθήκης διαφωνίαν θεοῦ διδόντος εὐρομεν ἰάσασθαι, κριτηρίῳ χρησάμενοι ταῖς λοιπαῖς ἐκδόσεσιν τῶν γὰρ ἀμφιβαλλομένων παρὰ τοῖς Ἑβδομήκοντα διὰ τὴν τῶν ἀντιγράφων διαφωνίαν τὴν κρίσιν ποιησάμενοι ἀπὸ τῶν λοιπῶν ἐκδόσεων τὸ συνᾶδον ἐκείναις ἐφυλάξαμεν, καὶ τινὰ μὲν ὠβελίσσαμεν <ὡς> ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ μὴ κείμενα (οὐ τολμήσαντες αὐτὰ πάντη περιελεῖν), τινὰ δὲ μετ' ἀστερίσκων προσεθήκαμεν, ἵνα δῆλον ᾗ ὅτι μὴ κείμενα παρὰ τοῖς Ἑβδομήκοντα ἐκ τῶν λοιπῶν ἐκδόσεων συμφώνως τῷ Ἑβραϊκῷ προσεθήκαμεν, καὶ ὁ μὲν βουλόμενος προ<σ>ῆται αὐτά, ᾧ δὲ προσκόπτει τὸ τοιοῦτον

Более того, своим письмом Ориген предлагает искренним любителям Священного Писания целую программу текстологических исследований: изучить состав книг Исхода, Иеремии, Иова, Есфири в разных традициях, сравнить историю Сусанны в разных изводах (Ф и LXX), песнь отроков и две последние истории в Книге Даниила (гл. 14), а также составить панегирик стойкости целомудренной Сусанны. До эпохи Ренессанса таким единственным любителем стал блж. Иероним, подаривший Церкви свои многотомные исследования еврейского и греческого текстов Писания.

ὁ βούλεται (περὶ τῆς παραδοχῆς αὐτῶν ἢ μὴ) ποιήσῃ». — «Итак, именно сейчас становится ясно, что многие рукописные разночтения произошли или от равнодушия некоторых переписчиков, или от завистливой дерзости некоторых, или от пренебрегающих исправлением написанного, или от удаляющих и вставляющих всё, кажущееся им правильным, для пользы. И тем не менее при содействии Божьем мы нашли способ исцелиться от разночтений в рукописях Ветхого Завета, используя другие издания как критерий. Итак, в момент сомнений из-за разногласий в рукописях Септуагинты мы решили сохранить совпадения с ней из других изданий. И в случаях, когда нет текста у евреев, мы обособили греческий текст обелами, не дерзнув его полностью удалить. Но в других случаях мы добавили текст со звёздочками для ясности того, что мы добавили из других греческих изданий текст, который отсутствует в Септуагинте, но согласен с евреями. И пускай, кто желает, произнесёт их, но кого они оскорбят, пускай поступит с ними, как пожелает (принять их или нет)» (*Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei (textus Graecus) XV, 14 // GCS. 40. S. 387–388*). «Ἐπειδὴ πολλὰκί τὰ σολοικοειδῶς εἰρημένα κατὰ τὴν γραφὴν, ὅσα κατὰ τὴν λέξιν, συγχύνει τὸν ἐντυγχάνοντα, ὡς ὑπονοεῖν οὐκ ὀρθῶς οὐδὲ ἀκολούθως οὐδὲ ὡς ἔχει γεγράφθαι τὰ ῥητὰ· ὡς καὶ τολμᾶν τινὰς προφάσει διορθώσεως μετατιθέντας ἄλλοιοῦν τὸν ἐγκείμενον περὶ τὰ δοκοῦντα ἀνακολούθως γεγράφθαι ῥητὰ νοῦν...». — «Поскольку те выражения в Писании, которые представлены дословно, подобны солецизмам. Они часто приводят в замешательство читающего так, что он находит выражения написанными неверно и непоследовательно, а некоторые руководствующие предлогом улучшения имеют даже дерзновение исказить содержащийся смысл выражений, которые кажутся несвязно написанными» (*Origenes. Philocalia VIII, 1 // SC. 302. P. 336*).

То же самое пишет и блж. Иероним относительно латинского текста Священного Писания, бывшего до него, и работы переводчиков: «Sin autem veritas est quaerenda de pluribus: cur non ad Graecam originem revertentes, ea quae vel a vitiosis interpretibus male edita, vel a praesumptoribus imperitis emendata perversius, vel a librariis dormitantibus addita sunt, aut mutata, corrigimus?» — «А если истину следует искать во многих переводах, почему мы исправляем то, что или дурно переведено невежественными переводчиками, или еще хуже исправлено самонадеянными справщиками, или спящими переписчиками добавлено или изменено, игнорируя греческий источник?» (*Hieronymus Stridonensis. Praefatio in evangelia // PL. 29. Col. 526–527*).

Что же касается Книги пророка Даниила, александрийский богослов отвечает, что, во-первых, как история Сусанны, так и песнь трёх отроков присутствует не только в Септуагинте, но и в ревизии Феодотиона. Последний, как известно, не был христианином, поэтому ему не было необходимости отстаивать каноничность греческих вставок, но тем не менее он их сохраняет. Ориген указывает, что не он, а иудеи уже давно приняли эти тексты. И всё же, почему история Сусанны есть только в греческом варианте?

Александрийский учитель считает, что история Сусанны известна раввинам, которые, в свою очередь, не торопятся рассказывать её из-за стыда за своих соплеменников периода Вавилонского плена. Но те, кто обладает пытливым умом и сердечным желанием изучать Слово Божие, рано или поздно узнают об этой истории. Согласно раввинистическому преданию, во время плена двое старейшин совращали иудеек под предлогом освобождения всех иудеев из вавилонского рабства. Старцы порознь говорили, что они якобы получили Божественное откровение, что у них родится освободитель (мессия), который вернет их в Палестину<sup>24</sup>. Женщины, понимая весь груз ответственности, шли на соглашение со старцами, которое приводило их только к общественному позору. На этом заканчивается иудейское предание<sup>25</sup>. Возможно, именно в эпоху Вавилонского плена зарождается идея мессии-освободителя из-за отсутствия законных наследников на иудейский престол. Более ясно эта идея была выражена ко времени Иисуса Христа. В итоге Ориген сводит два предания (устное и письменное)

- 24 Похожую историю можно встретить в романе про Александра Македонского: когда египетский царь и маг Нектонав соблазнил Олимпиаду, жену императора Филиппа, пообещав избавить её от бесплодия и дать через ребёнка великого правителя. Например, см.: *Ps.-Callisthenes. Historia Alexandri Magni (Recensio vetusta) I, 5–11 // Historia Alexandri Magni (Pseudo-Callisthenes). Vol. 1: Recensio vetusta / ed. G. Kroll. Berlin, 1926. P. 6–11. Рус. пер.: Александрия: Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV века / изд. подгот. М. Н. Ботвинник, Я. С. Лурье, О. В. Творогов. М.; Л., 1965. (Литературные памятники). С. 9–11.*
- 25 Блж. Иероним, пересказывая десятую книгу «Стромат» Оригена, пишет, что именно некий еврей сказал, что эти двое старейшин были Ахав и Седекия (Алхия и Седехиам (Alchia et Sedechia)) (см.: *Hieronymus Stridonensis. Liber commentariorum in Danielelem 13, 1–2 // Op. cit. Col. 580. Рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 12. С. 130).*

воедино и проводит литературные параллели в рамках Ветхого Завета. Получается, что прелюбодеяние двух старцев было пресечено при Сусанне и Данииле, на что указывает пророк Иеремия: «...“да соделает тебе Господь то же, что Седекии и Ахаву”, которых царь Вавилонский изжарил на огне за то, что они делали гнусное в Израиле: прелюбодействовали с женами ближних своих и именем Моим говорили ложь, чего Я не повелевал им» (Иер. 29, 22–23).

Также Ориген предполагает, что история Сусанны должна была быть записана, но люди, близкие по духу к тем старцам, некогда выкрали историю Сусанны из канонической Книги Даниила, чтобы наличие этой истории не обличало их распутства. Аналогичной позиции придерживался сщмч. Ипполит Римский:

«Итак, всё это [т.е. история Сусанны] иудейские начальники по своему желанию теперь исключают из Священного Писания под тем предлогом, что всего этого будто бы не было в Вавилоне. Они стыдятся, очевидно, того, что произошло тогда со старцами, и не ведают в то же время домостроительства Отчего. Они не ведают, что Святое Писание без всякого ханжества и откровенно делает известным всё: и праведные дела тех людей, которые, достигши совершенства, получили спасение, и все соблазны, подвергаясь и поддаваясь которым некоторые погибли»<sup>26</sup>.

По мнению Оригена, вероломство иудеев коснулось не только истории Сусанны, но также и прочих библейских историй, касающихся кончины пророков. В Послании к Евреям Ориген видит косвенное указание на кончину пророков:

«...были побиваемы камнями, перепиливаемы, подвергаемы пытке, умирали от меча, скитались в милотях и козьих кожах, терпя недостатки, скорби, озлобления» (Евр. 11, 37)<sup>27</sup> — и в «Комментарии на Евангелие

26 Hippolytus Romanus. In Daniele I, 14 // GCS. 1. S. 23. Рус. пер.: Ипполит, еп. Римский, св. О Христе и антихристе. СПб., 2008. (Религиозно-философская библиотека). С. 65–86.

27 Ср.: «[Они] <...> убили и Господа Иисуса и Его пророков, и нас изгнали, и Богу не угрожают, и всем человекам противятся» (1 Фес. 2, 15). Зверское убийство священнического дома по приказу Саула (см. 1 Цар. 22); зверское истребление пророков по приказу Иезавели (см. 3 Цар. 18), тюремное заточение пророка Михея и провидца Анании (см. 3 Цар. 22, 24.26–27 и 2 Пар. 16, 10), угрозы пророкам (см. 2 Пар. 25, 16; Ис. 57, 4; Иер. 15, 10; 20, 2; 38, 6; 43, 2; Иез. 3, 25; Ам. 7, 11 и далее), указание на издевательства над пророками (см. 2 Пар. 36, 16), убийство Захарии, сына Иодая священника за его пророчество (см. 2 Пар. 24, 21) и проч.

от Матфея» пишет об этом более подробно: «Что касается исторической достоверности (ὡς πρὸς τὴν ἱστορίαν), полезно прочесть, что претерпел Иеремия среди народа, по поводу чего он сказал: *“И сказал: не возглаголю и не назову имя Господне”* (Иер. 20, 9), и ещё в другом месте: *“...был в посмеянии”* (Иер. 20, 7). И всё, что он претерпел от тогдашнего царя Израиля, записано в его пророчестве. И что некоторые люди из народа неоднократно приходили забросать камнями Моисея, это тоже написано (см. Исх. 17, 4; Чис. 14, 10), и для него *отечеством* была не какая-нибудь каменистая местность (οὐχ οἱ λίθοι τινὸς τότου), но те, кто последовал за ним, [то есть] народ, у которого даже он был лишён чести. И об Исаии передано, что он был распилен народом. Если же кто не принимает эту историю, потому что она содержится в апокрифической [Книге] Исаии, пусть поверит тому, что написано в [Послании] к Евреям в таких словах: [пророки] *были побиваемы камнями, перепиливаемы, подвергаемы пытке* (Евр. 11, 37). Ибо «перепиливаемы» относится к Исаие точно так же, как *“умирали от меча”* (Евр. 11, 37) — к Захарии, убитому *между храмом и жертвенником* (Мф. 23, 35; ср. Лк. 11, 51), как указывал Спаситель, свидетельствуя, на мой взгляд, в пользу сочинения, которое не числится среди общепринятых и широко распространённых книг, но, похоже, числится среди апокрифов»<sup>28</sup>.

### В другом месте Комментария Ориген пишет:

«Поэтому в писаниях, которые не известны публично, сообщается, что Исаия был перепилен пилой, а Захария и Иезекииль смертельно поражены. А Илию, который в овечьих и козлиных шкурах в уединении и в горах скитался, я полагаю обойти молчанием. Но представь, что, если кто отвергнет Послание к Евреям будто не Павлово, равным образом он отбросит и тайну Исаии. Но как он поступит с разоблачающими проповедями Стефана или Павла к фессалоникийцам об убитых пророках или с проповедями Самого Господа нашего?»<sup>29</sup>

Аналогичные рассуждения присутствуют в письме к Африкану, когда он комментирует слова Спасителя: *«Я посылаю к вам пророков, и мудрых, и книжников; и вы иных убьете и распнете,*

28 *Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei (textus Graecus) X, 18 // GCS. 40. S. 24. Рус. пер.: Ориген. Комментарий на Евангелие от Матфея (Книги 10–11) / предисл., пер. и примеч. А. В. Серёгина // Богословские труды. 2007. Вып. 41. С. 46.*

29 «Fertur ergo in scripturis non manifestis serratum esse Esaiam et Zachariam occisum et Ezechiel(em). arbitror autem circuisse in melotis etpellibus caprinis Heliam, qui in solitudine et in montibus vagabatur. sed pone aliquem ahdicare epistolam ad Hebraeos quasi non Pauli, necnon et secretum abicere» (*Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei (versio Latina) 28 // Op. cit. S. 50).*

*а иных будете бить в синагогах ваших и гнать из города в город; да придет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле, от крови Авеля праведного до крови Захарии, сына Варахиина, которого вы убили между храмом и жертвенником»* (Мф. 23, 35–36). Отталкиваясь от слов Спасителя и апостола Павла, Ориген признаёт, что есть апокрифические сочинения о жизни и кончине пророков, которые должны были войти в состав Писания, но по злему умыслу иудеев были исключены из содержания пророческих книг и уничтожены.

В другом месте «Комментария на Евангелие от Матфея» Ориген обличает иудеев за насилие над пророками и предостерегает от иудейских сочинений, которые могли быть использованы против христианских Писаний. Александрийский богослов винит иудеев не столько в порче Священного Писания («удаление» второстепенных повествований, которые могли бы дополнять картину библейского повествования), сколько в создании неких апокрифов, которые могли бы подтверждать их правоту. И более того, по его мнению, «никому не следует использовать для подтверждения догмата книги, которые находятся вне канонических Писаний»<sup>30</sup>. В письме Африкана прозвучала аналогичная претензия по поводу того, что Ориген цитирует историю Сусанны, когда статус самой истории сомнителен. Какие могли быть иудейские апокрифы и какие именно догматы отстаивали иудеи — из слов Оригена неясно. В «Комментарии на Евангелие от Матфея» Ориген использует цитаты аналогичные тем, которые имеют место в письме к Африкану. Таким образом, Ориген в ответ на замечание Африкана заявляет, что история Сусанны содержалась в еврейской

30 «Oportet ergo caute considerare, ut nec omnia secreta quae feruntur in nomine sanctorum suscipiamus propter Iudaeos, qui forte ad destructionem veritatis scripturarum nostrarum quaedam finxerunt confirmantes dogmata falsa, nec omnia abiciamus quae pertinent ad demonstrationem scripturarum <...> nemo uti debet ad confirmationem dogmatum libris, qui sunt extra canonizatas scriptura». — «Итак, следует тщательно обдумать, что хотя мы и не принимаем всех тайн, которые распространяются от имени святых, из-за иудеев, которые, возможно, для разрушения истины наших Писаний выдумали нечто, подтверждающее ложные догматы, но не отбрасываем всё то, что служит к доказательству Писаний <...> никому не следует использовать для подтверждения догмата книги, которые находятся вне канонических Писаний» (*Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei (versio Latina)* 28 // *Op. cit.* S. 49–54).

Книге Даниила, но книжники и фарисеи испортили её. Согласно этой логике не исключено, что и остальные места в Ветхом Завете были испорчены переписчиками.

Похожее иудейское предание рассказывает блж. Иероним, комментируя Книгу Иеремии (см. Иер. 29, 22–23):

«Евреи говорят, что делавшие глупость во Израиле и прелюбодействовавшие с жёнами граждан своих — это те старейшины, из коих одному Даниил говорит: *“состарившийся в злых днях”* (Дан. 13, 52), а другому: *“Племя Ханаана, а не Иуды! красота прельстила тебя, и похоть развратила сердце твое. Так поступали вы с дочерьми Израиля, и они из страха имели общение с вами; но дочь Иуды не потерпела беззакония вашего”* (Дан. 13, 56–57). И что пророк (*т.е. Иеремия*) говорит теперь: *“...и говорили слово именем Моим ложно, которого Я не повелевал им”*, это, по их мнению, значит то, что презренных женщин, носящихся всяким ветром учения, они обольщали, говоря им, что так как они были из племени Иудина, то от их семени имеет родиться Христос, и женщины предавали тела свои на обольстительную похоть, как бы имея сделаться матерями Христа. Но сказанное далее: *“которых изжарил царь Вавилонский на огне”* — по-видимому, противоречит истории Даниила. Ибо он говорит, что эти старейшины, по приговору Даниила, были побиты народом камнями, а здесь написано, что царь Вавилонский изжарил их на огне. Поэтому эта история очень многими и почти всеми евреями не принимается, как баснословная, и не читается в их синагогах. Ибо как, говорят, могло быть, чтобы пленники имели право побивать камнями начальников и пророков своих? И в особенности они настаивают на справедливости того, что пишет Иеремия, что хотя старейшины были уличены Даниилом, но приговор над ними определён царем Вавилонским, который, как победитель и господин, имел власть над пленниками»<sup>31</sup>. Из этого следует, что иудейское предание о Сусанне передавалось раввинами из поколения в поколение, но, видимо, принимали его не все. Критика Африкана очень похожа на реплики книжников, которые передаёт блж. Иероним. В то же время странное заявление делает св. Иероним, будучи весьма искусным знатоком Писания: противоречие между Иеремией и Даниилом о кончине старцев даёт повод ему сомневаться во взаимосвязи двух текстов, так как в версии Феодотиона о кончине старцев написано: *“и поступили с ними так, как они злоумыслили против ближнего, по закону Моисееву, и умертвили их; и спасена была в тот день кровь невинная”* (Дан. 13, 62). Возможно, ответное письмо к Африкану непосредственно не было знакомо стридонцу.

31 *Hieronymus Stridonensis. Liber commentariorum in Jeremiam prophetam V, 29, 21 // PL. 24. Col. 862–863. Рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского: в 17 ч. Ч. 6. Киев, 1880. С. 469–470.*

Однако в своём комментарии на историю Сусанны латинский экзегет прекрасно согласовал два библейских текста: «Если их умертвило всё собрание, то этим, по-видимому, опровергается то мнение, о котором мы выше сказали, что это были упоминаемые Иеремиею (см. Иер. 29) Ахав и Седекия, если только не объяснять слов “умертвили их” в том смысле, что оно передало их для умерщвления царю вавилонскому. Подобным образом и мы говорим, что иудеи умертвили Спасителя, не в том смысле, что сами они убили Его, а в том, что они предали Его на умерщвление и говорили, крича: “Распни, распни Его” (Лк. 23, 21)»<sup>32</sup>.

Если взглянуть на историю Сусанны по версии Септуагинты, то о кончине старцев там сказано следующее: «καὶ ἐξαγαγόντες ἔρριψαν εἰς φάραγγα· τότε ὁ ἄγγελος Κυρίου ἔρριψε πῦρ διὰ μέσου αὐτῶν» — «и выведя они бросили их в ущелье. Тогда ангел Господень бросил огонь посреди них» (Дан. LXX 13, 60). То есть текст Септуагинты предлагает ещё одно окончание истории Сусанны. В данном случае здесь есть указание на сожжение ангелом старцев, что можно рассматривать как косвенное, символическое указание на текст Книги Иеремии.

Предание, которое передают информаторы Оригена и блж. Иеронима также сохранилось в позднем аггадическом сборнике VIII в. Мидраш Танхума<sup>33</sup>. Развратная деятельность старцев длилась несколько лет до тех пор, пока они не достигли царского двора. В иудейском предании благочестивой героиней выступает уже не беспомощная иудейская женщина, а жена Навуходоносора Шеморат (שְׁמוֹרַת). Два распутных старца пытались совратить царицу, обещая стать матерью пророков или, по свидетельству

32 *Hieronymus Stridonensis*. Liber commentariorum in Daniele 13, 60 // Op. cit. Col. 583. Рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 12. С. 134.

33 После уничтожения иерусалимского храма иудейское предание формировалось на протяжении многих веков и в различных местах. Мидраш Танхума имеет несколько версий, одна из которых была издана Соломоном Бубером в XIX в. Однако, эта версия не содержит упоминание, которое пересекается с текстом Сусанны. В силу малодоступности различных изданий этого памятника, к сожалению, вынуждены дать ссылку на электронный текст и английский перевод мидраша с дополнениями. См.: Midrash Tanchuma. Vayikra 6 // Midrash Tanhuma (Solomon Buber recension) / ed. by R. F. Nataf; trans. by J. Townsend 1989. URL: [https://www.sefaria.org/Midrash\\_Tanchuma%2C\\_Vayikra.6.1?ven=english%7CTownsend\\_1989\\_translation\\_of\\_Midrash\\_Tanhuma,\\_S\\_Buber\\_Recension,\\_edited\\_and\\_supplemented\\_by\\_R\\_Francis\\_Nataf&lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Midrash_Tanchuma%2C_Vayikra.6.1?ven=english%7CTownsend_1989_translation_of_Midrash_Tanhuma,_S_Buber_Recension,_edited_and_supplemented_by_R_Francis_Nataf&lang=bi&with=all&lang2=en).

Оригена, даже матью мессии. Прежде чем прислушаться к «откровению» иудейского Бога, женщина обратилась за советом к супругу-царю. Вавилонский царь приказал бросить «пророков» в огонь, но не за их дерзость, а для того, чтобы определить, являются ли они настоящими пророками, как Анания, Азария и Мисаил. Испытание Навуходоносора показало, что пророчества прежде их исполнения всегда следует проверять. Аналогичный рассказ встречается в трактате Санхедрин<sup>34</sup>. Сама же аггадическая история стала мидрашем на слова пророка Иеремии о лжепророках (см. Иер. 29, 20–23)<sup>35</sup>.

Для решения вопроса о каноническом статусе истории Сусанны другие богословы нашли иной, компромиссный, ответ. Об этом пространно пишет блж. Иероним Стридонский в прологе к своему латинскому переводу Книги Даниила:

«Но мы должны знать также, что Порфирий<sup>36</sup>, между прочим, делает нам такого рода возражение относительно Книги Даниила, что она потому кажется ему вымышленною, что её нет у евреев и что она сочинена на греческом языке, ибо в сказании о Сусанне в словах Даниила к старейшинам говорится: “ἀπὸ τοῦ σὺχοῦ σὺχοῦσαι καὶ ἀπὸ τοῦ λρίνου λρίσαι” (Дан. 13), каковая этимология более свойственна греческому языку, нежели еврейскому. На это и Евсевий, и Аполлинарий согласно отвечали, что сказаний о Сусанне, Виле и драконе нет в еврейском [тексте] и что они составляют часть пророчества Аввакума, сына Иисусова из колена Левиина, ибо по переводу LXX в надписании сказания о том же Виле говорится: “Был некий человек священник, по имени Даниил, сын Авдии, живший вместе с царём вавилонским”, между тем как Даниил и три отрока были из колена Иудина, как свидетельствует Священное Писание. Поэтому и мы, когда очень много лет тому назад переводили Даниила, отметили эти видения

34 Sanhedrin 93a, 12–19 // Koren Talmud Bavli: Noé Edition. Vol 30: Sanhedrin. Pt. 2. Jerusalem, 2017. P. 292–293.

35 См.: Engel H. Susanna / Daniel 13 // Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament: in 2 Bde. Bd. 2: Psalmen bis Daniel. Stuttgart, 2019. S. 3009.

36 Выдающийся философ-неоплатоник. Будучи ярким противником христианства, написал многие критические, полемические и антихристианские произведения, от которых почти ничего не сохранилось. «В частности, он установил, что Книга пророка Даниила была написана около 160 г. до н. э. при македонском царе Антиохе Епифане, а Моисеево Пятикнижие составлено спустя 1180 лет после Моисея Ездрой и его окружением» (см. подробнее: Месяц С. В., Шичалин Ю. А. Порфирий // Античная философия: энциклопедический словарь. М., 2008. С. 600–607).

обелом, давая знать, что их нет в еврейском [тексте]. Удивляюсь, что некоторые укоряют меня за то, будто бы я урезал книгу, между тем как Ориген, и Евсевий, и Аполлинарий и другие церковные мужи и учителя греческие, как я говорил, свидетельствуют, что этих видений нет у евреев и что им не было необходимости отвечать Порфирию относительно того, что не имеет никакого авторитета Священного Писания. Также о том напомним читателю, что церкви читают Даниила не по переводу LXX, а по Феодотиону, который [жил] после пришествия Христова и был неверующим, хотя некоторые называют его евионитом, то есть иудеем другого рода. Также Ориген на основании труда Феодотиона ставил в общепринятом (*vulgata*) издании астериски, давая знать чрез них о пропуске того, что было прибавлено, и затем отмечал некоторые стихи обелами, указывая чрез них на всё то, что было лишнего. И так как все церкви Христовы, как греческие, так латинские, сирийские и египетские, читают это издание с астерисками и обелами, то пусть недоброжелатели моего труда извинят меня за то, что я желал, чтобы наши имели то, что греки читают в изданиях Акилы, Феодотиона и Симмаха»<sup>37</sup>.

Здесь вифлеемский старец показывает, насколько канонический вопрос был сложен для христиан: богословы отказываются вступать в полемику с язычником и защищать Писание, что было немислимо для Оригена<sup>38</sup>. Во-вторых, епископы Евсевий Кесарийской и Аполлинарий Лаодикийский считают, что истории о Сусанне, Бэле и змее — это басни, где действующим лицом является Даниил, но не пророк. Значит, эти истории неканонические (=нецерковные =апокрифические =еретические истории?). Заключение Евсевия и Аполлинария зиждется на первых стихах историй о Бэле и змее, согласно тексту Септуагинты: «Ἐκ προφητείας Ἀμβακοῦ υἱοῦ Ἰησοῦ, ἐκ τῆς φυλῆς Λευί. Ἄνθρωπός τις ἦν ἱερεὺς, ᾧ ὄνομα Δανιήλ, υἱὸς Ἀβάλ, συμβιωτῆς τοῦ βασιλέως Βαβυλῶνος» — «Из пророчества Аввакума, сына Иисуса, из колена Левина. Был некий человек священник, по имени Даниил, сын Абала (Габала), приближённый вавилонского царя». Но этот заголовок не касается

37 *Hieronymus Stridonensis*. Liber commentariorum in Daniele. Prologus // Op. cit. Col. 492–493. Рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 12. С. 1–2.

38 Из письма Оригена: «Когда я стал прилежно изучать Слово и пошла молва о моих занятиях, тогда ко мне стали приходить то еретики, то эллинские ученые, преимущественно философы, и я решил тогда основательно рассмотреть учения об истине и еретические, и философские...» (*Eusebius Caesariensis*. *Historia ecclesiastica* VI, 19, 12 // Op. cit. P. 60–61. Рус. пер.: *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. С. 283).

напрямую истории Сусанны, в чём выражается недостаток позиции епископов Евсевия и Аполлинария.

В гомилии на Книгу Левит Ориген красноречиво пишет: «Но пришло время нам использовать слова святой Сусанны против нечестивых священников, которые они отвергают, вычеркнув историю Сусанны из списка божественных книг. Мы и принимаем, и умело используем её против них, говоря: “Тесно мне ото всюду”. Поэтому если соглашусь следовать вместе с вами букве Закона, то “смерть мне”, если же не соглашусь, то “не избегну от рук ваших. Но лучше для меня не сделать этого и впасть в руки ваши, нежели согрешить пред Господом” (ср. Дан. 13, 22–23)»<sup>39</sup>. Эти слова можно понять и в данном контексте, что, с одной стороны, Оригена теснят братья по вере, убеждая в неканоничности истории Сусанны, с другой — иудеи и язычники, смеющиеся над христианами, которые искренне чтут историю Сусанны.

### 3.3. Формы проречений

При чтении истории Сусанны Африкана смутило, что Даниил засвидетельствовал о неповинности Сусанны благодаря «пророческому вдохновению», чего не случалось с ним позднее, когда он служил при дворе языческих царей, как, впрочем, и с другими пророками<sup>40</sup>, которые изрекали пророчества, прозревая будущее: «видел я в ночном видении моем» (Дан. 7, 2). В противопоставление Ориген цитирует Послание к Евреям: «Бог многократно и многообразно говорил издревле отцам в пророках» (Евр. 1, 1), где под «многообразием» он понимает различное воздействие Святого Духа. Подобная наблюдательность Юлия похвальна,

39 См. сохранившийся латинский перевод гомилии: «Sed tempus est nos adversus improbos presbyteros uti sanctæ Susannæ vocibus, quas illi quidem repudiantes, historiam Susannæ de catalogo divinorum voluminum desecarunt. Nos autem et suscipimus et opportune contra ipsos proferimus, dicentes: Angustiæ mihi undique. Si enim hoc consensero vobis, ut legis litteram sequar, Mors mihi erit; si autem non consensero, non effugiam manus vestras. Sed melius est me sine ullo gestu incidere in manus vestras, quam peccare in conspectu Domini» (*Origenes. Homiliae in Leviticum I, 1 // PG. 12. Col. 405–406*).

40 Ср. Дан. Ф 13, 45–46: «И когда она ведена была на смерть, возбудил Бог святой дух молодого юноши, по имени Даниил, и он закричал громким голосом: чист я от крови ее!»

но фрагментарна, потому что пророки при сошествии Святого Духа вели себя по-разному. Так, например, необычно поведение Саула и других пророков, когда на них сходил Святой Дух<sup>41</sup>, или в Новом Завете в день Пятидесятницы проповедь апостолов казалась некоторым слушателям вздором напившихся рыбаков (ср. Деян. 2, 13).

Текстологическая работа Оригена и св. Иеронима была известна блж. Августину, который объясняет, почему нельзя отказаться от Септуагинты только на основании личных симпатий или антипатий:

«Хотя были и другие переводчики, переводившие священные Писания с еврейского языка на греческий, как то: Акила, Симмах и Феодотион; хотя существует и ещё перевод, автор которого неизвестен и потому он без указания переводчика называется просто пятым изданием; однако перевод Семидесяти принят Церковью так, как если бы он был единственным, и находится в употреблении у греческих христианских народов, из которых весьма многие даже не знают, существует ли ещё какой-либо другой. С перевода Семидесяти сделан и латинский перевод, используемый латинскими церквями. Еще в наше время жил пресвитер Иероним, человек учёнейший, сведущий во всех трёх языках, переведший священные Писания на латинский язык не с греческого, а с еврейского. Но несмотря на то, что иудеи признают его учёный перевод правильным, а перевод Семидесяти во многих местах неточным, однако церковь Христова полагает, что никого не следует предпочитать авторитету стольких людей, избранных для этого дела тогдашним первосвященником Елеазаром, на том основании, что если бы даже и не проявился в них единый и, несомненно, Божественный Дух, а учёные Семьдесят по человеческому обыкновению договорились между собою относительно тех или иных слов перевода, чтобы употребить такие, которые принимались бы всеми, то и в таком случае им не следует предпочитать одного, кто бы он ни был. Но коль скоро мы видим в них такой ясный знак боговдохновенности, то, как бы любой другой переводчик Писаний с еврейского языка на какой-нибудь другой ни был точен, согласен ли он с Семьюдесятью или нет, за Семьюдесятью мы должны признать пророческое превосходство. Ибо тот же самый Дух, который был в пророках, когда они составляли Писание, тот же Дух был и в Семидесяти, когда они его переводили. Этот Дух по божественному авторитету мог, конечно, говорить и нечто иное подобно тому, как известный пророк

41 1 Цар. 19, 23–24: *«И пошел он туда в Наваф в Раге, и на него сошел Дух Божий, и он шел и пророчествовал, доколе не пришел в Наваф в Раге. И снял и он одежды свои, и пророчествовал пред Самуилом, и весь день тот и всю ту ночь лежал не одетый».*

говорил и то и другое, потому что то и другое говорил тот же самый Дух, мог говорить и то же самое иначе, так что людям, хорошо понимающим, виден был, хотя и не под одинаковыми словами, тот же самый смысл; мог, наконец, иное опускать, а другое добавлять, чтобы и из этого было видно, что это было делом не рабского труда человека, каким должен был быть перевод буквальный, а делом власти божественной, которая наполнила и направляла ум переводчика. Некоторые, впрочем, полагали, что греческие кодексы перевода Семидесяти следовало исправлять по еврейским кодексам, однако опустить то, чего еврейские кодексы не имеют, а Семьдесят имеют, не решились, а только вставили то, что еврейские кодексы имеют, а Семьдесят не имеют, и эти вставки отметили в начале стихов известного рода знаками наподобие звёзд, называемыми поэтоу звёздочками. То же, чего, наоборот, еврейские кодексы не имеют, а Семьдесят имеют, обозначили, и тоже в начале стихов, чёрточками подобно тому, как пишутся унции. С такими значками распространены повсюду и многие латинские кодексы. Но всё то, что не опущено или прибавлено, а иначе сказано и придаёт или другой смысл, не несовместимый, однако же, с тем или тот же самый, но выраженный иным образом, — то может открываться только при сличении тех и других кодексов»<sup>42</sup>.

Во-первых, блж. Августин в целом говорит о работе переводчиков (Семьдесят, Акила, Симмах, Феодотион, Иероним, анонимы). Во-вторых, он сообщает, что блж. Иероним достиг цели, которую изначально ставил Ориген: представить такой вариант текста, который мог быть использован в полемике с иудеями. Но в таком тексте может быть повреждена Истина. По этой причине Ориген был категорически против отказа от Септуагинты и против принятия одного текста, который бы в точности соответствовал Танаху. Более того, он стремился выявить причины отличия греческого варианта Писания от еврейского. В-третьих, что наиболее важно для переписки Африкана и Оригена, блж. Августин объясняет действие Святого Духа, при содействии Которого и составлялось Священное Писание. То, что для Африкана является поводом к сомнению в богодохновенности Писания, для святителя является подтверждением непосредственного влияния Святого Духа на пророков и Его избранных.

42 *Augustinus Hipponensis. De Civitate Dei XVIII, 43 // PL. 41. Col. 603–604. Рус. пер.: Августин, блж. Творения: в 4 т. / сост. и подгот. текста к печ. С. И. Еремеева. Т. 4: О Граде Божием. Книги XIV–XXII. СПб.; Киев, 1998. С. 289–290.*

### 3.4. Перекрёстный допрос как литературные приём (для комедии)

В тексте истории Сусанны Африкан находит комичным то, каким образом пророк Даниил осуществляет разоблачение старейшин: он устраивает перекрёстный допрос, после которого выясняется, что показания свидетелей противоречат друг другу. Юлию Африкану это кажется настолько надуманным, что подобный оригинальный ход не смогли бы выдумать даже греческие поэты. Африкан приводит в пример некоего Филистиона, который славился комедийными постановками на бытовые и социальные темы.

Согласно Ветхому Завету, за ложное показание в суде клеветнику полагалось наказание, аналогичное тому, какое давали за реальное преступление. За отказ Сусанны пойти на грех старейшины хотели предать её каменванию, но сами после перекрёстного допроса подпали под смертную казнь. На это замечание Африкана Ориген приводит судебную историю царя Соломона, когда две женщины судились за живого ребенка (см. 3 Цар. 3, 16–28). После того как было установлено, чей ребенок мёртв, а чей жив, всем подданным стало ясно, что царь Соломон обладает особой проницательностью и особым разумением от Бога, чтобы вершить правосудие во всём Израиле. Ориген считает, что литературно обе истории совпадают. Соответственно, если история про двух женщин (блудниц) считается канонической и ни у кого нет сомнения в её подлинности, то не должно быть удивления и по отношению к истории Сусанны.

Для большей убедительности Ориген приводит слова из Послания к Евреям: *«Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках»* (Евр. 1, 1), предлагая свой комментарий. Под пророками Ориген понимает не только пророков в строгом смысле слова, как пророки Исаия, Иоиль и другие, но в самом широком смысле — всех ветхозаветных лиц, прямо или косвенно свидетельствовавших о Христе. В качестве примера Ориген приводит патриарха Иакова и три события, связанных с ним: первое — борьба Иакова с Богом; второе — откровение Бога во сне Иакову о том, как правильно следует разводить скот, чтобы перехитрить Лавана; третье — пророческие благословения двенадцати сыновей. Ориген показывает, что



то есть считает, что название дерева и рода казни не просто фонетически совпадают, но восходят к одному лексическому корню или значению. Александрийский учитель отмечает, что этимология слов также присутствует в еврейском языке и Писании. Чтобы это доказать, он приводит в пример еврейские слова «мужчина» и «женщина».

На еврейском языке мужчина и женщина называются «человек» и «человица» («иш» и «иша»;  $\text{יִשׂ}$  и  $\text{אִשָּׁה}$ ), то есть в обоих случаях сохраняется основа слова, только меняется окончание<sup>45</sup>. Для большего убеждения Ориген приводит по одному месту из Бытия и Псалтири, показывая их еврейскую этимологию. Сперва александриец сопоставляет слово «иш» на основании стихов из Книги Бытия (см. Быт. 2, 23)<sup>46</sup> и Псалтири (см. Пс. 1, 1)<sup>47</sup>: в первом случае говорится о мужчине, а во втором — о всяком благоразумном верующем человеке. Для сопоставления слова «иша» («женщина») Ориген прибегает к фонетической хитрости, которую упоминает блж. Иероним: «Дело в том, что слово *issa* в зависимости от видоизменения звучания может быть понято и как “взятие”»<sup>48</sup>. Отличительная особенность семитских языков состоит в том, что при отсутствии гласных букв сами слова могут огласовываться по-разному в зависимости от контекста.

45 Блж. Иероним старается сохранить основу в латинском переводе, а также замечает творческий подход у Феодотиона: «В греческом и латинском текстах не представляется ясным, почему она будет называться женой из-за того, что взята от мужа. Но в еврейском тексте этимология сохраняется. Потому что муж звучит как “*is*” ( $\text{יִשׂ}$ ), а жена как “*issa*” ( $\text{אִשָּׁה}$ ). Таким образом, от “*is*” совершенно справедливо жена была названа “*issa*”. Поэтому и Симмах прекрасно сохранил этимологию даже в греческом переводе. У него говорится: “Она будет называться  $\alpha\nu\delta\rho\acute{o}\varsigma \omicron\tau\iota \alpha\pi\acute{o} \alpha\nu\delta\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\phi\eta$ ”. По-латыни я бы сказал это так: “Она будет называться *virago*, потому что взята от мужа (*vir*)”. Кроме того, Феодотион предположил другую этимологию. У него говорится: “Она будет называться ‘взятие’, потому что взята от мужа”. Дело в том, что слово “*issa*” в зависимости от видоизменения звучания может быть понято и как “взятие”» (*Hieronymus Stridonensis. Quaestiones hebraicae in Genesis 2, 23* // Указ. соч. С. 42–45 (лат. текст и рус. пер.)).

46 Быт 2:23: «И сказал Адам: “Эта ныне кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо от мужа своего взята была сия”».

47 Пс. 1, 1: «Блажен муж, который не ходил на собрание нечестивых...».

48 *Hieronymus Stridonensis. Quaestiones hebraicae in Genesis 2, 23* // Указ. соч. С. 44–45 (лат. текст и рус. пер.)).

Блж. Иероним говорит, что Феодотион читал Книгу Бытия отлично от иудейской традиции, что позволило ему иначе перевести стих Быт. 2, 23. Поэтому, Ориген выстраивает апологию, используя особенности еврейского языка. Обращаясь к стиху Быт. 2, 23, он намеренно изменяет огласовку слова «женщина»: вместо «исса» он читает «есса», что позволяет ему отыскать параллель со стихом из Псалтири (см. Пс. МТ 116, 13)<sup>49</sup> и продемонстрировать корневую связь слов: «*Чаши спасения прииму*», в фонетической передаче Оригена: «Хос исуот есса». По-гречески слова «взята» (ἐλήμφθη, Быт. 2, 23) и «прииму» (λήμψομαι, Пс. LXX 115, 4) происходят от одного глагола «брать» (λαμβάνω), что также могло служить для Оригена маркером для объяснения этимологии. Оригена не смущает, что «женщина» по-еврейски פִּשְׁסָא, а «принимать» — נִשְׁפָּסָא, где конечная буква играет роль в грамматическом составе слова.

Изящнее и точнее еврейскую этимологию объясняет еп. Евсевий Кесарийского:

«Ещё евреи называют мужчину “эис” (Ψ\*Σ), поскольку это имя производится у них от “эс” (ΨΣ), которым они обозначают огонь, потому что мужчина получил имя от пылкой и страстной особенности мужской природы. А женщина, как прежде было сказано, взята от мужчины и с мужчиной имеет общее наименование, поскольку женщина у них называется “эсса” (ΠΨΣ), потому что “эис” муж. Ведь Платон говорит, что мужчина (ἀνήρ) имеет имя от “течения вверх” (ἄνω ῥοή) и добавляет: “А женщина (γυνή), по моему представлению, значит порождение (γονή)”<sup>50</sup>.

49 Пс. 116, 13: נִשְׁפָּסָא לַיְשׁוּעָה

50 «Πάλιν Ἑβραῖοι τὸν ἄνδρα εἰς καλοῦσι. παρῆκται δὲ αὐτοῖς τοῦνομα ἀπὸ τοῦ ΕΣ, δι’ οὗ σημαίνουσι τὸ πῦρ, ἵνα ἢ παρὰ τὸ θερμὸν καὶ διάπυρον τῆς τοῦ ἀνδρὸς φύσεως ὁ ἀνὴρ ὠνομασμένος. ἡ δὲ γυνή, ἐπεὶ περ εἴρηται ἐκ τοῦ ἀνδρὸς εἰλήφθαι, καὶ τὴν προσηγορίαν ἐπικοινωνεῖ τῷ ἀνδρί. ΕΣΣΑ γὰρ ἡ γυνή λέγεται παρ’ αὐτοῖς, ὡσπερ εἰς ὁ ἀνὴρ. ὁ δὲ Πλάτων τὸν ἄνδρα παρὰ τὴν ἄνω ῥοὴν ὀνομάζεσθαι λέγει· καὶ ἐπιλέγει· “Ἡ δὲ γυνή γονή μοι φαίνεται βούλεσθαι εἶναι”» (*Eusebius Caesariensis. Praeparatio evangelica* XI, 6, 17–18 // GCS. 43/2. S. 16). Цитата, взятая еп. Евсевием, содержится в диалоге Кратил: «И мужеский пол (ἄρρεν) и мужчина (ἀνὴρ) близко подходят к сказанному значению, то есть, к течению вверх (ἄνω ῥοή). Напротив, женщина (γυνή), по моему представлению, значит порождение (γονή). Женский же пол (θήλυ) назван, кажется, от соца (θηλής); а соец-то (θηλή), Ермоген, не от того ли, что орошаемое им он заставляет цвести (θηλεῖν)?» (*Plato. Cratylus* 414a // *Platonis opera: in 5 vol. / rec. brev. adnot. crit. instr. I. Burnet. Vol. 2. Oxonii, 1901. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis)*).

Поддерживая мнение александрийского учёного, что на еврейском языке тоже могло бы существовать созвучие, блж. Иероним пишет:

«Это было сказано для того, чтобы показать вам сложность Книги Даниила, которая у евреев не содержит ни истории с Сусанной, ни гимна трёх отроков, ни басен о Бэле и драконе. А нами они, как распространённые по всему миру, помещены в самом конце и как бы отрезаны от основной части, чтобы несведущим не показалось, будто мы отсекали большую часть свитка. Слышал я от одного из иудейских учителей, который насмеялся над историей Сусанны и утверждал, что она сфабрикована каким-то греком, то же самое возражение, которое выдвигал некогда Африкан против Оригена, а именно, что эта «ἔτυμολογία — ἀπὸ τοῦ σχίνοῦ σχίσει καὶ ἀπὸ τοῦ πρίνου πρίσει», происходит из греческого языка. Чтобы она была понятной на нашем языке, мы должны будем сказать в связи с дубом: “дубиной бит будешь”, а в связи с мастиковым деревом: “вот и отомстит тебе ангел”, или “не в маститой старости ты погибнешь”, или “настигла же тебя смерть”, или как-нибудь ещё, созвучно с названиями деревьев»<sup>51</sup>.

Тем не менее следует сделать замечание: если Ориген связывает пары слов из истории Сусанны и еврейские слова «мужчина», «женщина» с еврейской этимологией, то пример у прп. Иеронима более демонстрирует литературный приём, при использовании которого история Сусанны и приобретает, по мнению Африкана, развлекательный характер. Таким образом, Ориген отказывается исследовать историю Сусанны, как, впрочем, и другие пассажи Писания, с точки зрения литературоведения. Что же касается самих слов, благодаря народной этимологии различные слова при правильном расположении внутри текста могут служить фонетическим украшением любой истории.

51 *Hieronymus Stridonensis. Liber commentariorum in Daniele. Prologus* // Op. cit. Col. 492–493. Рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж. Прологи к Вульгате* / пер. с лат. И. С. Вевюрко // *Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли*. М., 2013. С. 906. В прологе к Книге Даниила стридонец использует следующие пары: *ilex / ilico pereas*; *lentiscum / non lente pereas* или *in lentem te comminuat angelus* или *lentus, id est flexibilis, ducaris ad mortem*. Несмотря на эрудицию блж. Иероним относится к переводу истории Сусанны буквально, и в латинском тексте получается следующая пара слов: *sub scino / (angelus) scindet*; *sub prino / secet* (Дан. 13, 55.59). Названия деревьев переданы буквально, и только в первом случае сохраняется игра слов (латинский текст приводится по: *Biblia Sacra Vulgata iuxta Vulgatam versionem / rec. R. Weber et R. Gryson. Stuttgart, 52007*).

### 3.6. Историческая достоверность

В истории Сусанны говорится, что старейшин предали на смертную казнь, когда было обнаружено изначальное их намерение. В связи с этим Африкан, будучи полководцем и государственным чиновником, был удивлён, как пленный народ мог жить по собственным законам и выносить смертные договоры. На это Ориген отвечает весьма просто, приводя отрывки о жизни иудеев в плену из Книги Товита (см. Тов. LXX 1, 13–14.16.19–20.22), а также о своём личном знакомстве с политическим устройством в иудейской провинции<sup>52</sup>. На это можно было бы возразить, что Товит говорит о жизни иудеев в Ассирийском плену, а не в Вавилонском.

- 52 Помимо замечаний Оригена, можно привести свидетельство одного из церковных апологетов из «Истории» еп. Евсевия. Риторика апологета сводится к тому, что иудеи убивали пророков, преследовали христиан, бичевали и закидывали их камнями, тогда как еретиков-монтанистов они не трогали: «Пусть же они [последователи Монтана — Н. Е.] ответят нам перед Богом: есть ли из последователей Монтана, начиная с него и тех женщин, хоть кто-то, кого иудеи преследовали или беззаконники убили? Никого. Кто из них был взят и распят за имя христианина? Опять же никто. Была ли хоть одна из их женщин бичуема в синагогах иудейских или побита камнями? Нигде и никогда. Другой смертью, говорят, погибли Монтан и Максимилла. Оба они, гонимые духом безумия, повесились, но не вместе» (*Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica V, 16, 12–13 // LCL. 153. P. 478–479. Рус. пер.: Евсевий Кесарийский. Церковная история. С. 242*).

Свидетельство Страбона, согласно Иосифу Флавию: «Четыре рода жителей было в городе Кирене: граждане, земледельцы, колонисты и иудеи. Последние проникли уже во все города, и нелегко найти какое-либо место на земле, где не нашлось бы это племя и которое не было бы занято им. Так, например, Египет и Кирена, находящиеся под властью одних и тех же правителей, относятся ко всем остальным безразлично, но охотно принимают и содержат у себя толпы иудеев и процветают вместе с ними, следуя законам иудейским. В самом Египте иудеи пользуются правом жительства и гражданства, и в Александрии значительная часть города отведена этому племени. Над ними поставлен даже их собственный этнарх, который управляет народом, разбирает его тяжбы и скрепляет сделки и решения совершенно на правах представителя самостоятельного народа. Итак, в Египте иудейское племя достигло такого могущества, потому что египтяне и иудеи одного происхождения, а также оттого, что вышедшие [из страны] иудеи поселились поблизости; а в Кирену это перешло потому, что её границы находятся в соприкосновении с Египтом, подобно Иудее, которая вдобавок прежде была составной частью Египта» (*Flavius Josephus. Antiquitates Judaicae XIV, 7, 2 // LCL. 365. P. 506–511. Рус. пер.: Флавий Иосиф. Иудейские древности: в 2 т. / пер. с греч. Г. Г. Генкеля. Т. 2. СПб., 1900. С. 81*). См. подробнее: *Flavius Josephus. Antiquitates Judaicae XIX, 5, 2 // LCL. 433. P. 344–350. Рус. пер.: Флавий Иосиф. Иудейские древности. Т. 2. С. 401–403*.

В таком случае можно обратиться к канонической Книге Даниила, в которой описана придворная служба иудеев первого потока в Вавилонском плену.

### 3.7. Цитирование Ветхого Завета ветхозаветными лицами

Африкан подмечает уникальный случай в Священном Писании: пророк Даниил процитировал стих Исх. 23, 7<sup>53</sup>. Подобного обращения пророка к фиксированному тексту Писания не встречается во всём Ветхом Завете. Ориген на это замечание старается привести несколько подобных случаев. Первый из Книги пророка Исаии (см. Ис. 2, 2–4) и пророка Михея (см. Мих. 4, 1–3), второй — из 1 книги Паралипоменон (см. 1 Пар. LXX 16, 8–22), 104-го и 95-го псалмов (см. Пс. LXX 95, 1–13; 104, 1–15), третий — из Книги Исход (см. Исх. 16, 29) и пророка Иеремии (см. Иер. 17, 21–22), четвёртый — из Пятикнижия и Книги пророка Иезекииля (см. Иез. 44, 15–31; 45, 21–25). С позиции критики библейского текста первые два примера, приведённые Оригеном, не дают удовлетворительного ответа на вопрос Юлия Африкана, так как представляют собой больше интерполяцию и дублирование поэтических текстов в обеих библейских книгах. Третий и особенно четвёртый примеры являются наиболее подходящими для апологетики, так как пророки Иеремия и Иезекииль напоминают иудеям о соблюдении Закона Моисея, цитируя отдельные стихи из Пятикнижия. Отрывки из Книги Иезекииля представляют собой выборку различных постановлений из книг Исход, Левит, Числа и Второзаконие, нечто вроде обязательного устава для священнослужителей и для совершения Пасхи. Поэтому, подводя итог рассуждениям Оригена, для четырёх великих пророков было естественно цитировать законодательство Моисея, и пророк Даниил в данном случае является подтверждением, а не исключением из правила. В то же время возникает закономерный вопрос, каким же образом формировались книги Ветхого Завета (Пятикнижие и пророки), не являются ли эти дуплеты редакторской работой последующих

53 Исх. 23, 7: «Невинного и справедливого не убивай».

поколений (Ездры, Великой синагоги, переписчиков и др.). На это невозможно ответить в рамках данного комментария.

### **3.8. Стиль повествования как критерий проверки текста на каноничность**

Африкан говорит, что стиль истории Сусанны (в версии Феодотиона) разительно отличается от канонической книги. Это отличие, как кажется Африкану, доказывает, что история Сусанны не существовала на еврейском языке, была составлена позднее, чем греческий перевод, и вообще не принадлежит Церкви. Это замечание Ориген, по большей части, проигнорировал, так как вопрос стиля для него, великого составителя Гекзапл, был второстепенен. Для Оригена была важна богословская идея, которую передавал текст или перевод Писания, стиль же был второстепенен, или, наоборот, стиль передачи мысли должен способствовать усвоению той особенной мысли, которая была заложена автором (авторами). И Ориген уже проговаривал свою позицию, например, в отношении авторства Послания к Евреям. Поэтому Африкан, будучи категоричен, может понести вред, нежели пользу, отвергая историю Сусанны только на текстологическом основании. Письмо Оригена, переписываемое и располагаемое в Средние века перед Книгой пророка Даниила, а также позиция Иеронима о признании только иудейского канона и его латинский комментарий упразднили интерес к тексту и стилю истории Сусанны у церковных учёных вплоть до XIX в.

## **Заключение**

Критический подход дал абсолютно новые оценки тексту Книги Даниила. Позиция Африкана была практически подтверждена исследованием текстологов: стиль историй Сусанны, а также Бела и дракона отличается от канонической Книги Даниила. Во-вторых, Книга Даниила в изводе Феодотиона отличается от других книг извода Феодотиона, поэтому церковный текст больше принадлежит руке редактора Септуагинты начала IV в., нежели какому-либо

иудейскому справщику<sup>54</sup>. Как пишет профессор С. И. Соболевский: «...библейский язык не представляет собой в лингвистическом отношении одного целого: как светские писатели, так и библейские имеют каждый свои особенности в языке. Язык переводчиков и писателей Ветхого Завета в этом отношении совсем не исследован; язык писателей Нового Завета исследован довольно мало, лишь в общих чертах»<sup>55</sup>. Сегодня это звучит как преувеличение, так как за XX столетие библейская текстология как дисциплина стала доминирующей в библейской науке и было написано большое количество монографий по филологическим и стилистическим особенностям библейских книг, но данная проблема до сих пор не решена относительно истории Сусанны и вряд ли когда-либо будет решена до новых археологических находок.

### Источники

- Ammiani Marcellini* Rerum gestarum libri qui supersunt: in 2 vol. / ed. W. Seyfaith; adiuvant. L. Jacob-Karau et I. Ulmann. Vol. 2: Libri XXVI–XXXI. Leipzig: BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1978. (BSGRT).
- Augustinus*. De Civitate Dei // PL. T. 41. Col. 13–884.
- Biblia Sacra Vulgata iuxta Vulgatam versionem / recens. R. Weber et R. Gryson. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>5</sup>2007.
- C. Plini Caecili Secundi* Epistularum libri novem, epistularum ad traianum liber / rec. H. Keil. Lipsiae: Sumptibus et typis B. G. Teubneri, 1865. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- Catena Graecorum patrum in beatum Iob collectore Niceta Heracleae Metropolitae ex duobus MSS. Bibliothecae Bodleianae codicibus, Graecè nunc primùm in lucem edita, & Latine versa, opera et studio Patricii Iunii bibliothecarii regii. Accessit ad calcem textus Iobi stichêrôs, iuxta veram & germanam Septuaginta seniorum interpretationem, ex verando Bibliothecae Regiae Ms. codice, & totius orbis antiquissimo, ac praestantissimo. Londini: Ex Typographio Regio, 1637.
- Die älteren griechischen Katenen zum Buch Hiob: in 3 Bde. / hrsg. von U. Hagedorn und D. Hagedorn. Bd. 1: Einleitung, Prologe und Epiloge, Fragmente zu Hiob 1,1–8,22. Berlin; New York (N. Y.): W. de Gruyter, 1994. (PTS; Bd. 40).

54 См. подробнее: *Engel H.* Die Susanna-Erzählung: Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodotion-Bearbeitung. Freiburg; Göttingen, 1985. S. 55–57.

55 *Соболевский С. И.* Греческий язык библейских текстов. Київ. М., 2013. С. 111.

- Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides und Origenes / hrsg. von W. Reichardt. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1909. (TU; Bd. 34/3).
- Epiphanius Cyprius. Adversus haereses* // PG. T. 41. Col. 173–1199.
- Epiphanius Cyprius. Adversus haereses* // PG. T. 42. Col. 11–772.
- Eusebius of Caesarea. The Ecclesiastical History: in 2 vols. / with Engl. trans. by K. Lake. Vol. 1: Books 1–5. London; New York (N. Y.): William Heinemann, G. P. Putnam's Sons, 1926. (LCL; vol. 153).*
- Eusebius of Caesarea. The Ecclesiastical History: in 2 vols. / with Engl. trans. by K. Lake. Vol. 2: Books 6–10. London; New York (N. Y.): William Heinemann, G. P. Putnam's Sons, 1926. (LCL; vol. 265).*
- Eusebius Werke. Bd. 8: Die Praeparatio evangelica. T. 2: Einleitung, Die Bücher XI bis XV / hrsg. von K. Mras. Berlin: Akademie-Verlag, 1956. (GCS; Bd. 43/2).*
- Gai Sollii Apollinaris Sidonii Epistulae et carmina / rec. Ch. Luetjohann. Berolini: Apud Weidmannos, 1887.*
- Hieronymus Stridonensis. Apologia adversus libros Rufini* // PL. T. 23. Col. 397–492.
- Hieronymus Stridonensis. De viris illustribus* // PL. T. 23. Col. 601–719.
- Hieronymus Stridonensis. Epistulae* // PL. T. 22. Col. 325–1224.
- Hieronymus Stridonensis. Liber commentariorum in Daniele* // PL. T. 25. Col. 491–584.
- Hieronymus Stridonensis. Liber commentariorum in Jeremiam prophetam* // PL. T. 24. Col. 679–900.
- Hieronymus Stridonensis. Praefatio in evangelia* // PL. T. 29. Col. 525–530.
- Hippolytus Werke. Bd. 1: Exegetische und homiletische Schriften / hrsg. von G. N. Bonwetsch und H. Achels. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1897. (GCS; Bd. 1).*
- Historia Alexandri Magni (Pseudo-Callisthenes). Vol. 1: Recensio vetusta / ed. G. Kroll. Berlin: Weidmann, 1926.*
- Ignatius Antiochenus. Epistula ad Magnesios* // PG. T. 5. Col. 757–778.
- Joannes Chrysostomus. Homilia in Psalmum 50 [Dub.]* // PG. T. 55. Col. 527–532.
- Joannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam prophetam* // PG. T. 56. Col. 11–94.
- Josephus: in 9 vols. Vol. 7: Jewish Antiquities, Books XII–XIV / with an Engl. trans. by R. Marcus. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, <sup>2</sup>1957. (LCL; vol. 365).*
- Josephus: in 9 vols. Vol. 8: Jewish Antiquities, Books XVIII–XIX / with an Engl. trans. by L. H. Feldman. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, <sup>3</sup>1965. (LCL; vol. 433).*
- Koren Talmud Bavli: Noé Edition. Vol 30: Sanhedrin. Pt. 2. Jerusalem: Koren Publishers, 2017.
- Midrash Tanhuma (Solomon Buber recension) / ed. by R. F. Nataf; trans. by J. Townsend 1989. [Электронный ресурс]. URL: [https://www.sefaria.org/Midrash\\_Tanhuma%2C\\_Vayikra.6.1?ven=english%7CTownsend\\_1989\\_translation\\_of\\_Midrash\\_Tanhuma,\\_S.\\_Buber\\_Recension,\\_edited\\_and\\_supplemented\\_by\\_R.\\_Francis\\_Nataf&lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Midrash_Tanhuma%2C_Vayikra.6.1?ven=english%7CTownsend_1989_translation_of_Midrash_Tanhuma,_S._Buber_Recension,_edited_and_supplemented_by_R._Francis_Nataf&lang=bi&with=all&lang2=en) (дата обращения 26.12.2025).

- Origène*. Philocalie 1–20 Sur les Écritures et La Lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne / intro-  
troduct., texte, trad. et notes par M. Harl et N. De Lange. Paris: Cerf, 1983. (SC; vol. 302).
- Origenes*. Homiliae in Liviticum // PG. 12. Col. 405–574.
- Origenes Werke*. Bd. 10: *Origenes* Matthäuserklärung. T. 1: Die griechisch erhaltenen to-  
moi / hrsg. von E. Klostermann. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1935.  
(GCS; Bd. 40).
- Origenes Werke*. Bd. 11: *Origenes* Matthäuserklärung. T. 2: Die lateinische Übersetzung der  
Commentariorum Series / hrsg. von E. Klostermann, E. Benz. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche  
Buchhandlung, 1933. (GCS; Bd. 38).
- Platonis opera*: in 5 vol. / rec. brev. adnot. crit. instr. I. Burnet. Vol. 2. Oxonii: E Typographeo  
Clarendoniano, 1901. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis).
- Suidae lexicon / ex rec. I. Bekkeri. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1854.
- Sulpicius Severus*. Historia sacra // PL. T. 20. Col. 95–160.
- The Greek Anthology: in 5 vols. / with Engl. trans. by W. R. Paton. Vol. 2. London; New York  
(N. Y.): William Heinemann, G. P. Putnam's Sons, 1917. (LCL; vol. 68).
- Августин, блж.* Творения: в 4 т. / сост. и подгот. текста к печ. С. И. Еремеева. Т. 4:  
О Граде Божием. Книги XIV–XXII. СПб.; Киев: Алетейя; УЦИММ-Пресс, 1998.  
Александрия: Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV века / изд.  
подгот. М. Н. Ботвинник, Я. С. Лурье, О. В. Творогов. М.; Л.: Наука, 1965. (Лите-  
ратурные памятники).
- Аммиан Марцеллин*. Римская история / пер. с лат. Ю. Кулаковский и А. Сонни. М.: АСТ;  
Ладомир, 2005.
- Федр, Бабрий*. Басни / изд. подгот. М. Л. Гаспаров. М.: АН СССР, 1962. (Литературные  
памятники).
- Евсевий Кесарийский*. Церковная история / введ. ст., коммент., библиогр. список и указ.  
И. В. Кривушина. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2013. (Библиотека христианской мыс-  
ли. Источники).
- Иероним Стридонский, блж.* Еврейские вопросы на книгу Бытия / пер. с лат., введ. С. Жу-  
кова. М.: МДА; Отчий дом, 2009. (Библейская экзегетика).
- Иероним Стридонский, блж.* Прологи к Вульгате / пер. с лат. И. С. Вевюрко // *Вевюр-  
ко И. С.* Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиоз-  
ной мысли. М.: МГУ, 2013. С. 897–921.
- Ипполит, еп. Римский, св.* О Христе и антихристе. СПб.: Библиополис, 2008. (Религиоз-  
но-философская библиотека).
- Ориген*. Комментарий на Евангелие от Матфея (Книги 10–11) / предисл., пер. и примеч.  
А. В. Серёгина // Богословские труды. 2007. Вып. 41. С. 20–84.
- Письма Плиния Младшего. Книги I–X / изд. подгот. М. Е. Сергеевко, А. И. Доватур. М.:  
Наука, 1982. (Литературные памятники).
- Сульпиций Север*. Сочинения / пер. с лат., ст., коммент., указ. А. И. Донченко. М.: Рос-  
сийская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999.
- Творения блаженного Иеронима Стридонского: в 17 ч. Ч. 1. Киев: [б. и.], 1880.

- Творения блаженного Иеронима Стридонского: в 17 ч. Ч. 5. Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1879.
- Творения блаженного Иеронима Стридонского: в 17 ч. Ч. 6. Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1880.
- Творения блаженного Иеронима Стридонского: в 17 ч. Ч. 12. Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1913.
- Творения святого Епифания Кипрского: в. 6. ч. Ч. 1. М.: Типография В. Готье, 1863.
- Творения святого Епифания Кипрского: в. 6. ч. Ч. 3. М.: Типография В. Готье, 1872.
- Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12 т. Т. 5/2. СПб.: СПбДА, 1899.
- Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12 т. Т. 6/1. СПб.: СПбДА, 1900.
- Флавий Иосиф*. Иудейские древности: в 2 т. / пер. с греч. Г. Г. Генкеля. Т. 2. СПб.: Типо-Литография. А. Е. Ландау, 1900.

## Литература

- Макаров А. И. Васс // ПЭ. 2004. Т. 7. С. 245.
- Месяц С. В., Шичалин Ю. А. Порфирий // Античная философия: энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 600–607.
- Реальный словарь классических древностей по Любкеру / под ред. Ф. Гельбке, Л. Георгиевского, Ф. Белинского, В. Канского, М. Куторги и П. Никитина. СПб.: Издание общества классической филологии в педагогике, 1885.
- Смирнов Д. В. и др. Ориген // ПЭ. 2019. Т. 53. С. 175–261.
- Соболевский С. И. Греческий язык библейских текстов. Κοινή. М.: Изд. Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2013.
- Bardenhewer O. Patrologie. Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlaghandlung, 1894.
- Engel H. Die Susanna-Erzählung: Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodotion-Bearbeitung. Freiburg; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1985.
- Engel H. Susanna / Daniel 13 // Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament: in 2 Bde. Bd. 2: Psalmen bis Daniel. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2019. S. 309–3016.
- Lim R. Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity. Berkeley (Calif.); Los Angeles (Calif.); London: University of California Press, 1995. (The Transformation of the Classical Heritage; vol. 23).
- Tillemont L., de. Memoires pour servir a l'histoire ecclesiastique des six premiers siecles: justifiez par les citations des auteurs originaux. Avec une chronologie, ou l'on fait un abrege de l'histoire ecclesiastique & avec des notes pour éclaircir les difficultez des faits & de la chronologie: en 16 t. Т. 3. Paris: Chez Charles Robustel, 1693.

## References

- Botvinnik M. N., Lur'e Ya. S., Tvorogov O. V. (eds.) (1965) *Aleksandriya: Roman ob Aleksandre Makedonskom po russkoj rukopisi XV veka* [*Alexandria: The Romance of Alexander the Great Based on a 15th-Century Russian Manuscript*]. Moscow; Leningrad: Nauka (Literaturnye pamyatniki) (in Russian).
- Donchenko A. I. (ed.) (1999) *Sul'pitsij Sever. Sochineniya* [*Sulpicius Severus. Works*]. Moscow: Rossijskaya politicheskaya entsiklopediya (in Russian).
- Engel H. (1985) *Die Susanna-Erzählung: Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodotion-Bearbeitung*. Freiburg; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Engel H. (2019) *Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, vol. 2*. 2nd ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2019.
- Eremeeva S. I. (ed.) (1998) *Avgustin, blzh. Tvoreniya, t. 4* [*Blessed Augustine. Works, vol. 4*]. St. Petersburg; Kiev: Aletejya; UCIMM-Press (in Russian)
- Gasparov M. L. (ed.) (1962) *Fedr, Babrij. Basni* [*Phaedrus, Babrius. Fables*]. Moscow: AN SSSR (Literaturnye pamyatniki) (in Russian).
- Hagedorn U., Hagedorn D. (eds.) (1994) *Die älteren griechischen Katenen zum Buch Hiob, vol. 1*. Berlin; New York (N. Y.): W. de Gruyter (PTS; 40).
- Harl M., De Lange N. (eds.) (1983) *Origène. Philocalie 1–20 Sur les Écritures et La Lettre à Africainus sur l'histoire de Suzanne*. Paris: Cerf (SC; 302).
- Klostermann E. (ed.) (1935) *Origenes Werke, vol. 10/1*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (GCS; 40).
- Klostermann E., Benz E. (eds.) (1933) *Origenes Werke, vol. 11/2*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (GCS; 38).
- Krivushin I. V. (ed.) (2013) *Evsevij Kesarijskij. Tserkovnaya istoriya* [*Eusebius of Caesarea. Church History*]. St. Petersburg: Oleg Abyshko (Biblioteka khristianskoj mysli. Istochniki) (in Russian).
- Lake K. (ed.) (1926) *Eusebius of Caesarea. The Ecclesiastical History, vols. 1–2*. London; New York (N. Y.): William Heinemann, G. P. Putnam's Sons (LCL; 153, 256).
- Lim R. (1995) *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*. Berkeley (Calif.); Los Angeles (Calif.); London: University of California Press (The Transformation of the Classical Heritage; 23).
- Makarov A. I. (2004) “Vass” [“Bassus of Lucera”], in *Pravoslavnaya entsiklopediya* [*Orthodox Encyclopedia*]. Moscow: Pravoslavnaya entsiklopediya, vol. 7. pp. 245 (in Russian).
- Marcus R., L. H. Feldman (eds.) (1957, 1965) *Josephus. Jewish Antiquities, vol. 7–8*. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd.; Harvard University Press (LCL; 365, 433).
- Mesyats S. V., Shichalin Yu. A. (2008) “Porfirij” [“Porphyry of Tyre”], in *Antichnaya filosofiya: entsiklopedicheskij slovar'* [*Ancient Philosophy: An Encyclopedic Dictionary*]. Moscow: Progress-Traditsiya, pp. 600–607 (in Russian).
- Mras K. (ed.) (1956) *Eusebius Werke, vol. 8/2*. Berlin: Akademie-Verlag (GCS; 43/2).
- Sergeenko M. E., Dovatur A. I. (eds.) (1982) *Pis'ma Pliniya Mladshego. Knigi I–X* [*Letters of Pliny the Younger. Books I–X*]. 2nd ed. Moscow: Nauka (Literaturnye pamyatniki) (in Russian).

- Seryogin A. V. (2007) “Origen. Kommentarij na Evangelie ot Matfeya (Knigi 10–11)” [“Origen. Commentary on the Gospel of Matthew (Books 10–11)”]. *Bogoslovskie trudy*, no. 41, pp. 20–84 (in Russian).
- Seyfaith W. (ed.) (1978) *Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt*, vol. 2. Leipzig: BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft (BSGRT).
- Smirnov D. V. et al. (2019) “Origen” [“Origen of Alexandria”], in *Pravoslavnaya entsiklopediya [Orthodox Encyclopedia]*. Moscow: Pravoslavnaya entsiklopediya, vol. 53. pp. 175–261 (in Russian).
- Veviurko I. S. (ed.) (2013) “Ieronim Stridonskij, blzh. Prologi k Vul’gate” [“Blessed Jerome of Stridon. Prologues to the Vulgate”], in I. S. Veviurko *Septuaginta: drevnegrecheskij tekst Vetkhogo Zaveta v istorii religioznoj mysli [Septuagint: The Ancient Greek Text of the Old Testament in the History of Religious Thought]*. Moscow: MGU, pp. 897–921 (in Russian).
- Weber R., Gryson R. (eds.) (2007) *Biblia Sacra Vulgata iuxta Vulgatam versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Weinreb H., Weinreb J. (eds.) (2017) *Koren Talmud Bavli: Noé Edition*, vol. 30/2. Jerusalem: Koren Publishers.
- Zhukov S. (ed.) (2009) *Ieronim Stridonskij, blzh. Evrejskie voprosy na knigu Byt’ya [Blessed Jerome of Stridon. Jewish Questions on the Book of Genesis]*. Moscow: MDA; Otchij dom. (Biblejskaya ekzegetika) (in Russian).

# СЛЕДЫ ТОЛКОВАНИЙ ПОНЯТИЯ «ОБРАЗ И ПОДОБИЕ» БЛЖ. ФЕОДОРИТА КИРСКОГО В ТРАКТАТАХ 252–253 «АМФИЛОХИЙ» СВТ. ФОТИЯ, ПАТРИАРХА КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО

Александр Гивиевич Накаидзе

аспирант кафедры древних языков богословского факультета  
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета  
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1  
a.nakaidze80@gmail.com  
ORCID: 0009-0003-7010-2803

Поступила в редакцию 1.12.2025 | Принята к публикации 25.01.2026 | Опубликовано 10.03.2026

**Для цитирования:** Накаидзе А. Г. Следы толкований понятия «образ и подобие» блж. Феодорита Кирского в трактатах 252–253 «Амфилохий» свт. Фотия, патриарха Константинопольского // Библия и христианская древность. 2026. Т. 8 (1). С. 188–225. (29). DOI: 10.31802/BCA.2026.8.1.005

## Аннотация

УДК 27-18 (27-277/2)

В статье рассматривается понятие «образ и подобие» по трактатам 252–253 сборника «Амфилохий» свт. Фотия, патриарха Константинопольского (IX в.), одновременно оно сопоставляется с вопросами 19 и 20 из сочинения «Вопросы на Восьмикнижие» выдающегося антиохийского христианского мыслителя, богослова и экзегета блж. Феодорита Кирского (386/93 – ок. 457 гг.). Именно этот труд, конкретно «Толкование на Книгу Бытия», являлся главным источником рассуждения в указанных 252–253 вопросах. В данной статье основное внимание будет уделено особенностям метода заимствования патр. Фотием из 19 и 20 вопросов указанного труда блж. Феодорита. Важный аспект данного исследования заключается в том, что в нем применяются приёмы филологического и богословского анализа. Основной вывод данного исследования: свт. Фотий, следуя антиохийскому экзегету, ограничивается лишь методом расширения или сокращения, в некоторой степени его текст включает в себя оригинальные мысли и филологические и стилистические исправления более, нежели богословские рассуждения и утверждения. При этом ни блж. Феодорит, ни патр. Фотий не проводят чёткого разграничения между образом и подобием, а сам «образ» отождествляется не только способностью разума и свободной волей, но и самостоятельностью, творчеством, главенством, бессмертием, бестелесностью души и т.д.



**Ключевые слова:** свт. Фотий, патриарх Константинопольский, блж. Феодорит Кирский, «Амфилохии», «Вопросы на Восьмикнижие», «Толкование на Книгу Бытия», филология, богословие, экзегетика, человек, образ и подобие.

---

## Traces of Interpretations of the Concept of "Image and Likeness" by Bl. Theodoret of Cyrillus in Treatises 252–253 *Amphilochia* of St. Photius, Patriarch of Constantinople

Alexander G. Nakaidze

PhD student

at the Department of Ancient Languages of the Faculty of Theology

at the St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University

6, bld. 1, Likhov lane, Moscow 127051, Russia

a.nakaidze80@gmail.com

ORCID: 0009-0003-7010-2803

Received 1 December 2025 | Accepted 25 January 2026 | Published online 10 March 2026

**For citation:** Nakaidze, Alexander G. "Traces of Interpretations of the Concept of 'Image and Likeness' by Bl. Theodoret of Cyrillus in Treatises 252–253 *Amphilochia* of St. Photius, Patriarch of Constantinople". *Bible and Christian Antiquity*, Vol. 8 (1), 2026, pp. 188–225. (29) (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2026.8.1.005

**Abstract.** The article examines the concept of "image and likeness" in treatises 252–253 of the compendium *Amphilochia* by St. Photius of Constantinople (9th c.), while also comparing it with questions 19 and 20 from the work *Questions on the Octateuch* by the outstanding Antiochian Christian thinker, theologian, and exegete Bl. Theodoret (386/93–ca. 457). It was this work, specifically the *Commentary on the Book of Genesis* is the main source of reasoning in the aforementioned questions 252–253. This article will focus on the peculiarities of Patriarch Photius' method of borrowing from questions 19 and 20 of the aforementioned work by Bl. Theodoret. An important aspect of this study is that it uses philological and theological analysis techniques. The main conclusion of this study is that St. Photius, following the Antiochian exegete, limited himself to the method of expansion or abridgement; to a certain extent, his text includes original thoughts and philological and stylistic corrections rather than theological arguments and assertions. At the same time, neither Bl. Theodoret nor Patriarch Photius make a clear distinction between image and likeness, and the "image" itself is identified not only with the capacity for reason and free will, but also with independence, creativity, supremacy, immortality, the incorporeality of the soul, etc.

**Keywords:** St. Photius, Patriarch of Constantinople, Bl. Theodoret of Cyrus, the *Amphilochia*, *Questions on the Octateuch*, *Commentary on the Book of Genesis*, philology, theology, exegesis, man, image and likeness.

## Введение

Сборник трактатов «Амфилохий» свт. Фотия хотя и может показаться составленным достаточно произвольно, тем не менее содержит несколько чётко выделяемых разделов. Трактаты под номерами 249–281 представляют собой несколько перелицованные выдержки из блж. Феодорита Кирского. Видимо, они, в отличие от 1–75 вопросов, не подвергались тщательной вычитке квалифицированными нотарииями патриаршей канцелярии, поэтому они могут содержать некоторые стилистические несоответствия. В трактатах 252 и 253, на которых сосредоточено наше исследование, патр. Фотий старается дать максимально сжатое изложение вопроса, уже разобранный в 36-м трактате. Он вновь уточняет и пересматривает свои взгляды. Ответ на вопрос, почему свт. Фотий вновь берётся истолковывать тот или иной фрагмент Священного Писания, над которыми потрудились отцы, можно увидеть в тех словах, где он чётко обозначает свои цели: «Ибо в особенности там, где наши блаженные отцы потрудились над правильностью смысла и соответствующем предмету умозрением, благоразумным и не лишённым понятливости людям нужно приходить на помощь, если что-то пропущено, и по возможности поддерживать их — а у кого на уме портить хорошо устроенное и кого честолюбие заставляет искать новизны незаметно от себя, охотясь за видимостью хитроумия, те идут даже против священного и врождённого смысла»<sup>1</sup>. Исходя из этого суждения не удивительно, если в трактатах, особенно 252–253 «Амфилохий», обнаруживается много прямых заимствований из 19 и 20 вопросов «Толкование на Книгу Бытия» блж. Феодорита.

1 *Photius Constantinopolitanus. Amphilochia 36 // Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia. Vol. 4: Amphilochiorum pars prima / rec. G. Westerink. Leipzig, 1986. (BSGRT). P. 132:52–59.*

## 1. Сопоставление 252-го трактата «Амфилохий» с 19-м вопросом «Толкования на Книгу Бытия» блж. Феодорита

Чтобы иметь явное представление о сравнительном и структурном контент-анализе рассматриваемых вопросов, можно приступить к рассмотрению текста. Первое, на что стоит обратить внимание, это заглавие 252-го вопроса, который строится таким же способом, что и заглавие 19-го вопроса из книги «Толкование на Книгу Бытия» блж. Феодорита. Различие заключается лишь в предлоге καθ' перед словом ὁμοίωσιν («по подобию»), так как предлог используется перед начальной придыхательной гласной: «Τίνι ὁ θεὸς εἶρηκεν 'ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ ὁμοίωσιν';» (Кому Бог сказал: сотворим человека по образу Нашему и по подобию?) (Быт. 1, 26)<sup>2</sup>. У блж. Феодорита: «Τίνι ὁ Θεὸς εἶρηκε «ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν»;»<sup>3</sup>

### Amphilochia 252

Δῆλον ὅτι τῷ ὁμοουσίῳ καὶ ταῦτοφρευῖ υἱεῖ τούτων γὰρ καὶ μία δύναται γενέσθαι εἰκόν. οἱ δὲ πρὸς τοὺς ἀγγέλους εἰρησθαι τοῦτο παραληρήσαντες αἰρετικοί, καὶ πρὸς γε τοὺς δαίμονας (τὸ ἀθεώτερον), λίαν εἰσὶν ἀνόητοι. τίνα γὰρ κοινωνίαν ἔχει εἰκὼν θεοῦ καὶ ἀγγέλων ἢ δαιμόνων<sup>4</sup>;

Очевидно, что единосущному и соприродному Сыну, ибо у Них [Троицы], может быть, имеется и единый образ. Еретики же, сказавшие вздор, что это

### Quaestiones in Genesis 19

Τινὲς μὲν τῶν δυσωνύμων αἰρετικῶν πρὸς τοὺς ἀγγέλους αὐτὸν εἰρηκέναι, καὶ τοὺς πονηροὺς δαίμονας ἔφρασαν, οὐ συνιέντες οἱ ἐμβρόντητοι τὸ «κατ' εἰκόνα ἡμετέραν» Θεοῦ δὲ καὶ ἀγγέλων καὶ δαιμόνων οὔτε ἡ οὐσία οὔτε εἰκὼν ἢ αὐτή· ὁ μὲν γὰρ αἰδίου ἔχει τὴν φύσιν, οἱ δὲ αὐτὸν ἔχουσι ποιητὴν καὶ δημιουργὸν παρ' αὐτοῦ δεδεγμένοι τὸ εἶναι, οἱ δὲ δαίμονες καὶ εἰς πονηρίαν ἐκόντες ἐτράπησαν<sup>5</sup>.

Некоторые из нечестивых еретиков считали, что это сказано также ангелам и злым демонам; эти обезумевшие не понимали сказанное: «по образу Нашему»

- 2 *Photius Constantinopolitanus*. Amphilochia 252 // *Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*. Vol. 6/1: Amphilochiorum pars tertia / rec. G. Westerink. Leipzig, 1987. (BSGRT). P. 38:1–2.
- 3 *Theodoretus Cyrrhensis*. Quaestiones in Genesis 19 // *Theodoretii Cyrensis Quaestiones in Octateuchum* / ed. N. F. Marcos, A. Saenz-Badillos. Madrid, 1979. (Textos y estudios del Seminario Filológico «Cardenal Cisneros»; 17). P. 21:11–12.
- 4 *Photius Constantinopolitanus*. Amphilochia 252:3–6 // Op. cit. P. 38.
- 5 *Theodoretus Cyrrhensis*. Quaestiones in Genesis 19 // Op. cit. P. 21:13–18.

### Amphilochia 252

говорится ангелам, даже и демонам (ещё безбожнее), весьма неразумные, ибо какую общность имеет образ Божий и с ангелами или демонами?<sup>6</sup>

### Quaestiones in Genesis 19

(Быт. 1, 26). У Бога же и у ангелов и демонов не одна та же сущность, не один и тот же образ: ведь у Первого [то есть Бога] естество вечное, а вторые имеют Его Творцом и Создателем, от Него получившие бытие, демоны же и произвольно предались в лукавство<sup>7</sup>.

Из приведённых фрагментов видно, что, хотя основная мысль взята у блж. Феодорита из книги «Quaestiones in Octateuchum», свт. Фотий пытается вкладывать собственные мысли. Заметно, что первое предложение святитель сочиняет сам, а следующее за ним предложение, сокращая, пересказывает другими словами. Для выражения: «τῶν δυσωνύμων αἱρετικῶν» («из нечестивых еретиков») — святитель старается найти заменяющий термин: «οἱ παραληρήσαντες αἱρετικοί» («еретики, сказавшие вздор»). Далее, если блж. Феодорит использует глагол ἐρῶ в перфектном инфинитиве, активной форме (εἰρηκέναι), то патр. Фотий применяет его в том же времени инфинитива, пассивной конструкции (εἰρησθαι). Выражение «οὐ συνιέντες οἱ ἐμβρόντητοι» («эти обезумевшие, не понимая»), свт. Фотий меняет следующими словами: «λίαν εἰσὶν ἀνόητοι» («весьма неразумные, безрассудные»). В последнем длинном предложении, который приводит антиохийский экзегет: «Θεοῦ δὲ καὶ ἀγγέλων καὶ δαιμόνων οὔτε ἡ οὐσία οὔτε εἰκὼν ἢ αὐτή» («у Бога же и у ангелов и демонов не одна та же сущность, не один и тот же образ»), святитель старается избежать от повторения слов. Он, упрощая, первую часть предложения суммирует коротко так: «τίνα γὰρ κοινωνίαν ἔχει εἰκὼν θεοῦ καὶ ἀγγέλων ἢ δαιμόνων;» («ибо какую общность имеет образ Божий и с ангелами или демонами?»). А вторую часть, которая присутствует у блж. Феодорита, он полностью пропускает: «ὁ μὲν γὰρ αἰδίον ἔχει τὴν φύσιν, οἱ δὲ αὐτὸν ἔχουσι ποιητὴν καὶ δημιουργόν

6 Фотий Константинопольский, свт. Амфилохии. Трактат 252 (неиздан. пер. Д. Е. Афиногенова).

7 Феодорит Кирский, блж. Т. 1: Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М., 2003. (Творения святых отцов и учителей Церкви). С. 24 (перевод исправлен мною. — А. Н.).

παρ' αὐτοῦ δεδεγμένοι τὸ εἶναι, οἱ δὲ δαίμονες καὶ εἰς πονηρίαν ἐκόντες ἐτρέλησαν» («ведь у Первого [то есть Бога] естество вечное, а вторые имеют Его Творцом и Создателем, от Него получившие бытие, демоны же и произвольно предались в лукавство»).

Анализ приведённых вопросов отсылает к 36-му вопросу «Амфилохий»<sup>8</sup>, источником которого является 38-е слово «На Богоявление» и 45-е «На Святую Пасху» свт. Григория Богослова и также 19–20 вопросы из книги «Толкование на Книгу Бытия» блж. Феодорита, в котором этот последний вдобавок к 19-му вопросу приводит толкования разных комментаторов, в том числе Феодора, еп. Мопсуестийского. После перечисления некоторых воззрений патр. Фотий спорит с тем, что надо исключить возможности считать человека, созданного по образу Божию, подобным Творцу в плане мышления и разума. Вывод, по их мнению, таков: это неприменимо и нехарактерно для человеческой природы, они не одна та же сущность, не один и тот же образ (что именно?) более присущи бестелесным духам. Несмотря на то, что человек явственно обнаруживает запечатлённый образ, он не может отображать отображаемое (μηδ' εἰκονίζειν τὸ εἰκονιζόμενον δύνασθαι). По их мнению, по той же причине должно быть отвергнуто и главенство (τὸ ἀρχικόν), поскольку природа ангелов имеет попечение начальствовать<sup>9</sup>.

В 36-м вопросе «Амфилохий» святитель после пространных рассуждений в их адрес заключает, что допускаются рассуждения о том, что один и тот же образ рассматривается у Бога и у бестелесных сил, сводят воедино природу Творца и творения<sup>10</sup>. Константинопольский первосвятитель, кратко формулируя мысль, заявляет: «Справедливо было бы говорить, что человек обрёл целостность через образ и возник по образу Божию, то есть стал делом и искусным произведением Божественного Образа»<sup>11</sup>. Для пояснения мысли: «Человек стал образом Божиим» —

8 *Photius Constantinopolitanus*. *Amphilochia* 36 // Op. cit. P. 136:181–191.

9 *Ibid.* // Op. cit. P. 131:22–132:29; *Theodorus Mopsuestenus*. ap. *Theodoretus Cyrrensis*. *Quaestiones in Genesin* 20 // PG. 80. Col. 112A–D.

10 См.: *Photius Constantinopolitanus*. *Amphilochia* 36 // Op. cit. P. 136:187–191.

11 *Ibid.* // Op. cit. P. 135:131–134. Рус. пер.: *Фотий, патриарх, св.* Избранные трактаты из «Амфилохий» / пер., сост., ст. Д. Е. Афиногенова. М., 2002. С. 142.

патр. Фотий обращается к свт. Григорию Богослову и цитирует его слова: «От Себя же вложив дуновение, то, что, несомненно, слово знает разумную душу и образ Божий»<sup>12</sup>. Сам свт. Фотий, кроме комментирования его взглядов, видя образ мышления последнего характеризует его стиль: «Освящённый этот человек, любитель сжатого стиля, выразивший содержание многих мыслей в кратком сплетении слов»<sup>13</sup>. «Вложив дуновение», по мысли патр. Фотия, указывает на созидательную силу в отношении человеческой души. Он, расширяя мысль каппадокийского богослова, вместо того чтобы развить эту мысль пояснением, разделил её и сжато сказал: «ὁ δὲ ἑνὴν ψυχὴν καὶ εἰκόνα θεοῦ οἶδεν ὁ λόγος» («то, что несомненно слово знает разумную душу и образ Божий»). Далее, раскрывая смысл, он сказал: «ἢ τις τὴν νοερὰν ψυχὴν ἐδημιούργησέν τε καὶ προήγαγεν, ἣν εἰκόνα θεοῦ οἶδεν ὁ λόγος» («какое создало и привело разумную душу, разум которой знает образ Божий»)<sup>14</sup>.

Кроме того, 36-м вопросе «Амфилохий» патриарх Фотий, прибегая к Гекзаплам Оригена и трем переводам: Акилы, Симмаха и Феодотиона — в отношении данного термина предпочёл цитировать перевод первого: «ἐν εἰκόνι θεοῦ» («образом» Божиим, дословно «в образе»). Он сверяет его с чтением Септуагинты: «κατ' εἰκόνα» («по образу»). Однако патриарх не вступает в полемику с выражением: «ἐν εἰκόνι θεοῦ», но отдаёт предпочтение переводу Акилы<sup>15</sup>. Сам патр. Фотий под «образом Божиим» понимал разумность, свободную волю, самостоятельность, мудрость, творчество,

- 12 *Gregorius Nazianzenus. Oratio 38, 11 // PG. 36. Col. 321D; Idem. Oratio 45, 7 // PG. 36. Col. 632A: «παρ' ἑαυτοῦ δὲ πνοὴν ἐνθεῖς (ὁ δὲ ἑνὴν ψυχὴν καὶ εἰκόνα θεοῦ οἶδεν ὁ λόγος)».* На это место патр. Фотий ссылается еще в 149-м трактате: *Photius Constantinopolitanus. Amphilochia 149 // Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia. Vol. 5: Amphilochiorum pars altera / rec. G. Westerink. Leipzig, 1986. (BSGRT). P. 175: 272–273: «ἦντινα ψυχὴν νοερὰν καὶ εἰκόνα θεοῦ οἶδεν ὁ λόγος' κατὰ τὸν θεολόγον Γρηγόριον».*
- 13 *Ibid. 36 // Op. cit. P. 134:102–103. Рус. пер.: Фотий, патриарх, св. Избранные трактаты из «Амфилохий». С. 141.*
- 14 *Photius Constantinopolitanus. Amphilochia 36 // Op. cit. P. 134:107–110.*
- 15 *См.: Origenes. Hexapla. Genesis I (26) // Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive, Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta: in 2 t. / ed. Fr. Field. T. 1. Hildesheim, 1964. P. 10; Photius Constantinopolitanus. Amphilochia 36 // Op. cit. P. 135:135–137.*

главенство, бессмертие, бестелесность души и всё, что есть в Первообразе. По свт. Григорию Богослову, «ведь сама эта природа образа состоит в том, чтобы быть подобным первообразу» («αὐτὴ γὰρ εἰκόνοϛ φύσιϛ, μίμημα εἶναι τοῦ ἀρχετύπου»)¹⁶. Это утверждение как раз отсылает к мысли свт. Фотия: «Человек создаётся по творческому, царственному, разумному и причастному премудрости образу, не сам будучи таков...»¹⁷. То есть человек сам не есть всё это, эти свойства присущи человеку по Божественной благодати, хотя и не в таком понимании и объёме, как Богу. В этом же трактате свт. Фотий, ради ясного представления понятий «образ», «по образу» и «Первообраз», уточняет для еп. Амфилохия, что Прообраз — природный, вернее сверхъестественный. Однако, по его суждению, свт. Григорий Богослов, не различая наименования «образ» и «по образу», оставил без внимания разницу в один слог (по). Оба понятия, как поясняет сам патр. Фотий, имеют одно и то же значение, поэтому он свободно сделал их тождественными по смыслу. Самое главное, что архиепископ Константинопольский свт. Григорий не видел в этом искажения какого-либо догмата¹⁸.

В целом в 36-м вопросе патр. Фотий выделяет четыре тезиса, в которых утверждается соответствие образа Первообразу: 1) в человеке есть отблеск сияния Божественного совершенства, 2) некоторые считают понятие «по образу» подобным понятию «посредством образа», и тогда «образ» есть Дух Святой; 3) другие полагают, что речь идёт о воплощённом Слове Божиим, поскольку как Дух Святой, так и Сын суть *сияние и образ* (Евр. 1, 3); 4) существует вздорное воззрение антропоморфитов, которые свои бредовые мысли смешивают с эллинским суеверием, и его нужно отбросить¹⁹.

Возвращаясь к рассматриваемому 252-му трактату «Амфилохий» и 19-му вопросу из «Quaestiones in Genesin» блж. Феодорита,

16 *Gregorius Nazianzenus. Oratio 30, 20 // PG. 36. Col. 129B. Рус. пер.: ПСТСО. 1. С. 374.*

17 *Photius Constantinopolitanus. Amphilochia 36 // Op. cit. P. 133:88–89: «ὁ ἄνθρωπος διαπλάττεται κατὰ τὴν δημιουργικὴν καὶ βασιλικὴν καὶ λογικὴν καὶ σοφίας μέτοχον εἰκόνα, οὐκ αὐτὸς ὦν ταῦτα...». Рус. пер.: Фотий, патриарх, св. Избранные трактаты из «Амфилохий». С. 140.*

18 См.: *Photius Constantinopolitanus. Amphilochia 36 // Op. cit. P. 131:12–21.*

19 См.: *Ibid. // Op. cit. P. 131:110–136:195.*

можно заметить, что для свт. Фотия характерны метод сокращения или расширения. В тексте, приведённом в таблице, наблюдается метод расширения:

### Amphilochia 252

ὄν γὰρ ἡ οὐσία ἀσυγκρίτῳ λόγῳ διενήνο-  
χεν, τίς μηχανῇ τούτων τὴν αὐτὴν εἰκόνα  
ἐννοῆσαι; Ἰουδαίων δ' ἄν τις καὶ γελᾷσει-  
εν τὴν ἄνοιαν πρὸς ἑαυτὸν γὰρ τοῦτο τὸν  
θεὸν φασιν ἀποφύνασθαι κατὰ τινα μίμη-  
σιν τῶν {καίτοι εἰ καὶ πληθυντικῶς καὶ τὸ  
'κελεύομεν' καὶ τὸ 'ποιήσωμεν' προφέρε-  
ται, ἀλλ' οὖν πολλὴν ἔχει πρὸς ἄλληλα τὴν  
διαφορὰν τὸ μὲν γὰρ 'ποιήσωμεν' ὡσπερ  
ἐπὶ κοινωνίᾳ τῆς πράξεως τὸν ἰσοτίμον κα-  
λεῖ, τὸ δὲ 'κελεύομεν' ἢ 'γράφομεν' εἰ καὶ  
πληθυντικῶς ἐσχημάτισται, ἀλλ' οὐδαμῶς  
ἐτέρου κλήσιν εἰς συνεργίαν δίδωσιν ἐν-  
νοεῖν. ἄλλως τε δὲ τὸ μὲν 'γράφομεν' καὶ  
'κελεύομεν' ἔχει πρόσωπον φανερόν πρὸς  
ὃ λέγεται (δῆλον γὰρ ὅτι πρὸς τὸν ὑπεξού-  
σιον), ἐνταῦθα δὲ τὸ 'ποιήσωμεν', μάλιστα  
γε διὰ τὴν ἐπαγωγὴν τοῦ 'κατ' εἰκόνα', οὐ-  
δαμῶς δίδωσι πρόσωπον ἄλλο παρὰ τὸν  
υἶόν καὶ τὸ πανάγιον πνεῦμα ἐννοεῖν} τὰς  
μεγάλας πεπιστευμένων ἀρχάς, οἱ λέγειν  
εἰώθεσαν 'κελεύομεν' καὶ 'γράφομεν' καὶ  
'προστάττομεν' καὶ τὰ ὅμοια<sup>20</sup>.

Ведь у которых сущность различается не-  
сравнимым суждением, у этих каким спо-  
собом можно помыслить один и тот же об-  
раз? Кто-нибудь же мог бы и посмеяться  
над иудейским безрассудством: ведь они  
говорят, что Бог это заявил Самому Себе  
по некоему подражанию (ведь и если во  
множественном числе приводится и «при-  
казываем» и «сотворим», но имеет много  
различий друг от друга, ибо первое «со-  
творим», как бы равно призывает на об-  
щие действия, а второе «приказываем»

### Quaestiones in Genesis 19

ἀνοίας τοίνυν ἐσχάτης, τὸ μίαν ὑπολαβεῖν  
εἰκόνα τῶν πονηρῶν δαιμόνων καὶ τοῦ  
πελάγου τῆς ἀγαθότητος Ἰουδαῖοι δὲ εἰς  
ἐτέραν ἐξώκειλαν παραφροσύνην φασὶ  
γὰρ πρὸς ἑαυτὸν εἰρηκεῖναι τὸν τῶν ὄλων  
Θεὸν τὸ «ποιήσωμεν ἄνθρωπον» κατὰ τινα  
μίμησιν τῶν τὰς μεγάλας πεπιστευμένων  
ἀρχάς· καὶ γὰρ ὑπαρχοὶ καὶ στρατηγοὶ  
πληθυντικῶς εἰώθεσι λέγειν τὸ κελεύομεν  
καὶ γράφομεν καὶ προστάττομεν καὶ ὅσα  
τοιαῦτα<sup>21</sup>.

Итак, признак крайнего безрассуд-  
ства — понимать, что один образ  
у злых демонов и у Моря благости, а иу-  
деи впали в другое безумие, ибо они го-  
ворят, что Бог всяческих сказал Самому  
Себе: «Сотворим человека» (Быт. 1, 26),  
по некоему подражанию тем, кому вве-  
рены высшие власти. И действительно,  
правители и военачальники имеют обы-  
чай говорить во множественном чис-  
ле: приказываем, пишем, предписываем  
и тому подобное<sup>22</sup>.

20 Photius Constantinopolitanus. Amphilochia 252 // Op. cit. P. 38:6–19.

21 Theodoretus Cyrrensis. Quaestiones in Genesis 19 // Op. cit. P. 21:18–24.

22 Перевод мой. — А. Н.

### Amphilochia 252

или «пишем», хотя и образуется во множественном числе, но ни в коем случае не даёт поразмышлять об ответе на призыв другого о помощи. В частности, первое «пишем» и «приказываем» имеет явное лицо, к которому говорится (ибо ясно, что к подвластному), а здесь «сотворим» несомненно посредством приведения «по образу» (Быт. 1, 26) ни в коем случае не даёт лица, но кроме Сына даёт подразумевать и Святой Дух), кому вверены высшие власти, имеют обычаи говорить «приказываем», и «пишем», и «предписываем», и тому подобное<sup>23</sup>.

В приведённых фрагментах вновь видно, что патр. Фотий хотя и заимствовал некоторые выражения у блж. Феодорита, однако большую часть сочинил сам. Например, фразу: «ὧν γὰρ ἡ οὐσία ἀσυγκρίτῳ λόγῳ διενήνοχεν, τίς μηχανή τούτων τὴν αὐτὴν εἰκόνα ἐννοῆσαι» («ведь у которых сущность различается несравнимым суждением, у этих каким способом можно помыслить один и тот же образ?») — он сочинил сам. А следующее за ней длинное изъяснительное предложение, которое блж. Феодоритом вводится с инфинитивом, патр. Фотий, избегая тавтологии, существенно сокращает и с использованием ἄν вводит желательное наклонение, в значении условия: «Ἰουδαίων δ' ἄν τις καὶ γελάσειεν τὴν ἄνοιαν» («кто-нибудь же мог бы и посмеяться над иудейским безрассудством»). Блж. Феодорит пишет так: «ἀνοίας τοίνυν ἐσχάτης, τὸ μίαν ὑπολαβεῖν εἰκόνα τῶν πονηρῶν δαμόνων καὶ τοῦ πελάγους τῆς ἀγαθότητος Ἰουδαῖοι δὲ εἰς ἑτέραν ἐξώκειλαν παραφροσύνην» («итак, признак крайнего безрассудства — понимать, что один образ у злых демонов и у Моря благости»). Примечательно, что если константинопольский экзегет для характеристики иудейского народа ограничивается использованием термина ἄνοια, который заимствован им у блж. Феодорита, то этот последний применяет как синоним термин παραφροσύνη («безумие»).

23 Фотий Константинопольский, свт. Амфилохий. Тракта́т 252 (неиздан. пер. Д. Е. Афиногенова).

Далее свт. Фотий, следуя за блж. Феодоритом, изменяет конструкцию. Вместо активной формы глагола εἰρηκέναι («сказал») в перфекте используется глагол в медиальной форме ἀποφήνασθαι («заявил») в аористе. Здесь также видим, что патр. Фотий вместо перечисления действующих лиц: «ὑπαρχοὶ καὶ στρατηγοὶ» — лишь артиклю οἱ обозначил подлежащее: «τῶν τὰς μεγάλας πελιστευμένων ἀρχάς, οἱ λέγειν εἰώθεσαν» («кому вверены высшие власти, имеют обычай говорить»). Однако здесь к тексту блж. Феодорита между фразой: «κατὰ τινὰ μίμησιν τῶν» — патр. Фотий добавляет примечание, которое в рукописях ΘΤΓ «Амфилохий» появляется неожиданно. Греческий филолог С. К. Икономос в своём афинском издании взял за образец именно редакцию Athous Laurae (Lauriotica) Δ 73 (X в.), но при этом он предлагает вставить это примечание после 19-й строки, то есть после слов: «καὶ τὰ ὅμοια» («и тому подобное»)<sup>24</sup>. Однако в это примечание патр. Фотий вкладывает существенный смысл. Он, в отличие от антиохийского экзегета, как тонкий филолог даёт чёткое различие слов «приказываем» и «сотворим». Несмотря на то, что они приводятся во множественном числе, они, по его мнению, имеют много различий. Термин «сотворим», как бы равно указывает на общие действия, а глаголы «приказываем» и «пишем», хотя и образуются во множественном числе, но не дают понять о соучастии другого. Ибо «пишем» и «приказываем» подразумевают объект, к которому говорится, то есть имеют явное лицо, а термин «сотворим» с помощью приведения «по образу» ни в коем случае не подразумевает лица. Здесь, по толкованию патр. Фотия, глагол «сотворим» вместе с Сыном подразумевает Святого Духа.

Подобные филологические правки как раз дают ответ тем, которые обвиняют свт. Фотия в плагиате и задаются вопросом, в чем смысл его толкования, если об этом уже писал сам антиохийский богослов. Видимо для святителя здесь и во многих местах текста блж. Феодорита есть некоторые недочёты, которые патр. Фотий хочет исправить. Поэтому в своих «Амфилохиях» он,

24 См.: *Photius Constantinopolitanus. Amphiloquia* σμθ // Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Φωτίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως τὰ Ἀμφιλόχεια / ἐκδ. Σ. Κ. Οἰκονόμος. Ἀθήνησι, 1858. Σ. 316. Ср.: *Ibid.* 252 // *Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*. Vol. 6/1. P. 38:19.

беря основную мысль из блж. Феодорита, предлагает свою собственную правку, а кое-где ему нравится и он оставляет текст без изменения, а где он видит ошибку или неточность мысли в плане синтаксиса, исправляет по умолчанию, так что даже не узнаешь, это мысли блж. Феодорита или самого патриарха.

Далее для ясности можно привести следующий фрагмент, где опять применяется метод сокращения:

#### Amphilochia 252

καίτοι τὰ πλείστα ἐνικῶς ἢ θεία γραφή προφέρει λέγοντα τὸν τῶν ὄλων θεόν· «καίρος» γὰρ «παντὸς <ἀνθρώπου> ἦκει ἐναντίον ἐμοῦ» καὶ «ἐνεθυμήθην ὅτι ἐποίησα τὸν ἄνθρωπον» καὶ «ἀπαλείψω τὸν ἄνθρωπον» καὶ «οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ» καὶ μυρία ὀλιγάκις δὲ πληθυντικῶς σχηματίζει, τῶν τῆς τριάδος προσώπων ἐμφαίνων τὸν ἀριθμόν, ὡσπερ τὸ «δεῦτε καταβάντες συγγέωμεν αὐτῶν τὰς γλώσσας» καὶ περὶ οὗ νῦν ὁ λόγος<sup>25</sup>.

Хотя Божественное Писание в большинстве случаев представляет Бога всяческих говорящим в единственном числе: «*ибо время всякого человека пришло предо Мною*» (Быт. 6, 13), и: «*помыслил Я, что сотворил человека*» (Быт. 6, 7), и: «*да не будет у тебя других богов кроме Меня*» (Исх. 20, 3) и множество другого; во множественном же числе выражается редко, показывая число Лиц Троицы, как: «*сойдем же и смешаем язык их*» (Быт. 11, 7), и то, о чём сейчас речь<sup>27</sup>.

#### Quaestiones in Genesin 19

καὶ οὐ συνεῖδον οἱ παραπλήγες, ὡς ἐνικῶς τὰ πλείστα ὁ τῶν ὄλων λέγει Θεός· «καίρος, γὰρ φησι, παντὸς ἀνθρώπου ἦκει ἐναντίον μου», καὶ «ἐνεθυμήθην ὅτι ἐποίησα τὸν ἄνθρωπον», καὶ «ἀπαλείψω τὸν ἄνθρωπον», καὶ «οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ», καὶ «ἰδοὺ ἐγὼ ποιῶ καινὰ ἅ νῦν ἀνατέλλει», καὶ «ἀνοίξω ἐπὶ τῶν ὀρέων πηγὰς καὶ ἐπὶ τῶν βουνῶν ποταμοῦς. καὶ ἐν πάσῃ δὲ ὡς ἐπίπαν τῇ θείᾳ γραφῇ ἐνικῶς ἐστὶν ἀκοῦσαι τοῦ τῶν ὄλων διαλεγόμενου Θεοῦ· ὀλιγάκις δὲ πληθυντικῶς τὴν διάλεξιν σχηματίζει, τῶν τῆς τριάδος προσώπων ἐμφαίνων τὸν ἀριθμόν. καὶ γὰρ ἦνίκα τὰς γλώσσας συνέχεεν οὐχ ἐνικῶς εἶπε καταβήσομαι καὶ συγγεῶ τὰς γλώσσας, ἀλλὰ «δεῦτε, καταβάντες συγγέωμεν αὐτῶν τὰς γλώσσας»<sup>26</sup>.

И эти безумцы не разумели, что Бог всяческих в большинстве случаев говорит в единственном числе: «*ибо время всякого человека пришло предо Мною*» (Быт. 6, 13) и: «*помыслил Я, что сотворил человека*», и: «*истреблю человека*» (Быт. 6, 7), и: «*да не будет у тебя других богов кроме Меня*» (Исх. 20, 3) и: «*вот Я делаю новое, что ныне явится*» (Ис. 43, 19), также: «*открою на горах источники и на холмах реки*» (Ис. 41, 18). И во всём вообще Божественном Писании

25 Photius Constantinopolitanus. Amphilochia 252 // Op. cit. P. 38:14–26.

26 Theodoretus Cyrrhensis. Quaestiones in Genesin 19 // Op. cit. P. 21–22.

27 Фотий Константинопольский, свт. Амфилохий. Трактат 252 (неиздан. пер. Д. Е. Афиногенова).

### Quaestiones in Genesis 19

можно услышать Бога всяческих говорящего в единственном числе, а во множественном числе речь выражается редко, показывая число Лиц Троицы. Ведь и когда смешивал языки, не сказал в единственном числе: «сойду и смешаю языки», но: «сойдем же и смешаем язык их» (Быт. 11, 7)<sup>28</sup>.

В указанных фрагментах наблюдается следующие методы. Свт. Фотий, отбрасывая первую часть дополнительного предложения: «καὶ οὐ συνεῖδον οἱ παραλλήγες» («и эти безумцы не поняли»), сразу переходит к главной. Союз ὥς («что»), использованный с индикативом, он заменяет уступительным союзом καίτοι («хотя»). Здесь цитирование фрагментов из «Quaestiones in Genesis» свт. Фотием показывает, что он не просто берёт фразы блж. Феодорита, а исправляет их и показывает точность при формулировке мысли. Например, когда он видит, что у этого антиохийского экзегета повторяется одна и та же мысль, он выражает её в более в краткой форме. Для примера, можно показать, как это происходит у блж. Феодорита и как эти предложения меняет константинопольский экзегет: «ὥς ἐνικῶς τὰ πλεῖστα ὁ τῶν ὄλων λέγει Θεός» («Бог всяческих в большинстве случаев говорит в единственном числе»). Блж. Феодорит пишет: «καὶ ἐν πάσῃ δὲ ὥς ἐπίπαν τῇ θείᾳ γραφῇ ἐνικῶς ἐστὶν ἀκοῦσαι τοῦ τῶν ὄλων διαλεγόμενου Θεοῦ· ὀλιγάκις δὲ πληθυντικῶς τὴν διάλεξιν σχηματίζει, τῶν τῆς τριάδος προσώπων ἐμφαίνων τὸν ἀριθμὸν» («и во всём вообще Божественном Писании можно услышать Бога всяческих говорящего в единственном числе, а во множественном числе речь выражается редко, показывая число Лиц Троицы»). Из двух приведённых фрагментов патр. Фотий, изменяя синтаксическую конструкцию, делает одно предложение и этим избегает повторения мысли: «τὰ πλεῖστα ἐνικῶς ἡ θεία γραφή προφέρει λέγοντα τὸν τῶν ὄλων θεόν» («Божественное Писание в большинстве случаев представляет Бога всяческих говорящим в единственном числе»). Здесь святитель подлежащим поставил «Священное Писание», а «Бога всяческих»

сделал дополнением. При этом последнюю часть предложения: «ὀλιγάκις δὲ πληθυντικῶς σχηματίζει, τῶν τῆς τριάδος προσώπων ἐμφαίνων τὸν ἀριθμόν» («во множественном же числе выражается редко, показывая число Лиц Троицы») — он привёл не так, как это написано у блж. Феодорита, а после цитированных стихов из книг Бытие и Исход. И за ним указал стих Быт. 11, 7. В остальных случаях же святитель применял те же слова и цитаты, которые приведены у блж. Феодорита из Ветхого Завета, за исключением стихов Ис. 41, 18; 43, 19.

### Amphilochia 252

Καὶ γὰρ ἐνταῦθα, ἐπειδὴ τὸ λογικὸν ζῶον διέπλαττεν ὁ θεός, ὃ καὶ ἀνακαινίζει μετὰ πολλὰς ἔμελλε γενεὰς ταῖς τῆς ἁγίας τριάδος ἐπικλήσει τελεσιουργῶν τὸ πανάγιον βάπτισμα, μέλλων δημιουργεῖν τὴν ἐκεῖνα τὰ μυστήρια παραληψομένην φύσιν αἰνιγματωδῶς καὶ τὸ ταῦτον τῆς οὐσίας καὶ τὸν τῶν προσώπων παρεδήλωσεν ἀριθμόν. διὰ μὲν γὰρ τοῦ εἰπεῖν «εἶπεν ὁ θεός» τὸ κοινὸν τῆς θείας δεδήλωκε φύσεως, ἐπαγαγὼν δὲ τὸ «ποιήσωμεν» ἐνέφηνε τῶν προσώπων τὸν ἀριθμόν· πάλιν εἰπὼν ἐνικῶς «εἰκόνα» τὸ ταῦτον τῆς φύσεως ἔδειξεν, «ἡμετέραν» δὲ προσθεὶς τὸν τῶν ὑποστάσεων ἀριθμόν. ἅπαντα γὰρ προορῶν ὁ τῶν ὄλων θεός, καὶ τὴν τοῦ μονογενοῦς ἐνανθρώπισην, ὡς ταύτην τὴν φύσιν ἐκ παρθένου λήψεται, μάλα εἰκότως καὶ αὐτὴν τοῦ γένους τὴν κρηπίδα τιμῆς μεγίστης ἠξίωσεν<sup>29</sup>.

### Quaestiones in Genesis 19

καὶ ἐνταῦθα τοίνυν, ἐπειδὴ τὸ λογικὸν διέπλαττε ζῶον, ὃ μετὰ πολλὰς ἀνακαινίζει ἡμελλε γενεὰς, ταῖς τῆς ἁγίας τριάδος ἐπικλήσει τελεσιουργῶν τὸ πανάγιον βάπτισμα, μέλλων δημιουργεῖν τὴν ἐκεῖνα παραληψομένην τὰ μυστήρια φύσιν, αἰνιγματωδῶς καὶ τὸ ταῦτον τῆς οὐσίας καὶ τὸν τῶν προσώπων παρεδήλωσεν ἀριθμόν τῶ φάναι μὲν γὰρ «εἶπεν ὁ Θεός», τὸ κοινὸν τῆς θείας δεδήλωκε φύσεως ἐπαγαγὼν δὲ τὸ «ποιήσωμεν», ἐνέφηνε τῶν προσώπων τὸν ἀριθμόν. οὕτω πάλιν ἐνικῶς μὲν εἰπὼν «τὴν εἰκόνα», τὸ ταῦτον τῆς φύσεως ἔδειξεν· οὐ γὰρ εἶπε κατ' εἰκόνας, ἀλλὰ «κατ' εἰκόνα. ἡμετέραν» δὲ εἰρηκῶς, τὸν τῶν ὑποστάσεων δεδήλωκεν ἀριθμόν ἅπαντα γὰρ προορῶν ὁ τῶν ὄλων Θεὸς ὡς ἡδη γεγενημένα τὰ μήπω γενόμενα, καὶ προθεωρῶν τὴν τοῦ μονογενοῦς σάρκωσιν τε καὶ ἐνανθρώπησιν, καὶ ὡς ταύτην τὴν φύσιν ἐκ παρθένου λήψεται, καὶ οὕτως ἐαυτῷ συνάψει τε καὶ ἐνώσει ὡς ἐν πρόσωπον Θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπου νοεῖσθαι καὶ μίαν αὐτῷ προσκύνησιν παρὰ τὴν κτίσεως ἀπάσης προσφέρεσθαι, μάλα εἰκότως καὶ αὐτὴν τοῦ γένους τὴν κρηπίδα τιμῆς μεγίστης ἠξίωσε<sup>30</sup>.

29 *Photius Constantinopolitanus*. *Amphilochia 252* // *Op. cit.* P. 38:27–39:37..

30 *Theodoretus Cyrrhensis*. *Quaestiones in Genesis 19* // *Op. cit.* P. 22:10–26. Патр. Фотий на это место ссылается в 36-м вопросе «Амфилохий». См.: *Photius Constantinopolitanus*. *Amphilochia 36* // *Op. cit.* P. 135:141–147.

### Amphilochia 252

Ибо здесь, поскольку Бог создал разумное существо, которое и спустя много поколений собирался обновить, призываниями Святой Троицы совершая всесвятое Крещение, то, намереваясь творить природу, которой предстояло принять те таинства, Он загадочно показал и тождество сущности, и число лиц. Ведь через слова: «сказал Бог» он показал общность Божественной природы, продолжив же «сотворим», явил число Лиц; опять-таки, сказав в единственном числе «по образу», показал тождество природы, прибавив же «Нашему» — число ипостасей. Ибо Бог всяческих, предвидя всё, и вочеловечение Единородного, что Он воспримет эту природу от Девы, весьма обоснованно и саму опору рода удостоил величайшей чести<sup>31</sup>.

### Quaestiones in Genesis 19

Поэтому и здесь, поскольку создал разумное существо, которое спустя много поколений собирался обновить, призываниями Святой Троицы совершая всесвятое Крещение, то, намереваясь творить природу, которой предстояло принять те таинства, Он загадочно показал и тождество сущности, и число лиц. Ведь словом «сказал Бог» он показал общность Божественной природы, продолжив же «сотворим», явил число Лиц. Итак, опять сказав в единственном числе «по образу», показал тождество природы, ибо не сказал «по образам», но «по образу». Сказав же «Нашему», показал число Ипостасей. Ибо Бог всяческих, предвидя все ещё не совершившееся как уже совершившееся и видя заранее воплощение и вочеловечение Единородного и то, что Он воспримет эту природу от Девы, так и сочетает, и соединит в Себе, чтобы мыслить как единое лицо Бога и человека и преподнести Ему единое поклонение от всей твари, весьма обоснованно и саму опору рода удостоил величайшей чести<sup>32</sup>.

В отличие от приведённых в этой таблице фрагментов, сопоставление показывает, что свт. Фотий здесь, за исключением некоторых слов или союзов, в большей степени следит за толкованием блж. Феодорита. Например, патр. Фотий вместо причинной частицы  $\tau\acute{o}\iota\upsilon\upsilon\nu$ , использует союз  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  в значении пояснения. Константинопольский экзегет, также в отличие от епископа Кирского, указывает субъекта действия  $\acute{o}\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  («Бог») и определительное слово  $\tau\acute{o}\ \lambda\omicron\gamma\iota\kappa\acute{o}\nu$  («разумное») ставит не далеко от определяемого слова  $\zeta\omega\acute{o}\nu$  («существо»), а рядом с ним: «ἐπειδὴ τὸ λογικὸν ζῶον διέπλαττεν ὁ θεός» («поскольку Бог создал разумное существо»). Далее в приведённом фрагменте у свт. Фотия можно увидеть следующее. Для усиления факта вводя союз  $\kappa\alpha\iota$  (и), он при этом вставляет

31 Фотий Константинопольский, свт. Амфилохии. Тракта́т 252 (неиздан. пер. Д. Е. Афиногенова).

32 Перевод мой. — А. Н.

инфинитив цели и ἀνακαινίζειν не после μετὰ πολλὰς, а перед ним: «ὁ καὶ ἀνακαινίζειν μετὰ πολλὰς ἔμελλε γενεάς» («которое и спустя много поколений собирался обновить»).

Далее, в отличие от блж. Феодорита, патр. Фотий предпочитает начать новое предложение, при этом он, субстантивировав инфинитив, ставит его не с дательным падежом, как это присутствует у антиохийского экзегета: «τῷ φάναι μὲν γὰρ» («ведь словом»), а с родительным падежом и перифразирует так: «διὰ μὲν γὰρ τοῦ εἰλεῖν» («ведь через слова»). Кроме того, у свт. Фотия инфинитивный глагол настоящего времени φάναι заменяется глаголом εἰλεῖν в инфинитиве аориста.

В последней фразе видим, что патр. Фотий не начинает мысль новым предложением, как его предшественник, наоборот, святитель после двоеточия продолжает перифразировать и кое-что убирает, а кое-что оставляет. Слова блж. Феодорита: «οὐ γὰρ εἶπε κατ' εἰκόνας, ἀλλὰ «κατ' εἰκόνα» («ибо Он не сказал “по образам”, но “по образу”»»), святитель перифразирует так: «εἰπὼν ἐνικῶς ‘εἰκόνα’» («сказав в единственном числе “по образу”»). То есть он не повторяет выражение «по образам». А вместо «ἡμετέραν» δὲ εἰρηκῶς («сказав же “Нашему”»), пишет: «δὲ προσθείς» («прибавив же “Нашему”»). Здесь заметно также, если блж. Феодорит слова приводит с артиклем, то патр. Фотий его опускает. Также свт. Фотий при сокращении текста опускает фразу: «ὡς ἤδη γεγενημένα τὰ μῆπω γενόμενα, καὶ προθεωρῶν» («предвидя всё ещё не совершившееся как уже совершившееся и видя заранее»). В отличие от блж. Феодорита, свт. Фотий ограничивается только использованием ἐνανθρώπις («вочеловечение»), а слово σάρκωσις («воплощение») отбрасывает. При этом в термине ἐνανθρώπις свт. Фотием буква η («эта») заменена ι («йотой»). Однако в «Амфилохиях» у патр. Фотия встречается обе формы. В византийской же богословской литературе более распространён вариант с вставленной буквой η («эта»), чем с ι («йотой»). Эту мысль патр. Фотий рассматривал ещё в 36-м вопросе. Однако святитель в нём уже не так следует за блж. Феодоритом, как в рассматриваемом вопросе, а пишет более свободно<sup>33</sup>. И наконец, свт. Фотий, сокращая мысль блж. Феодорита, опускает

33 См.: Photius Constantinopolitanus. Amphilochia 36 // Op. cit. P. 135:141–147.

φразу: «καὶ οὕτως ἑαυτῷ συνάψει τε καὶ ἐνώσει ὡς ἓν πρόσωπον Θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπου νοεῖσθαι καὶ μίαν αὐτῷ προσκύνησιν παρὰ τὴν κτίσεως ἀπάσης προσφέρεσθαι» («так и сочетает, и соединит в Себе, чтобы мыслить как единое лицо Бога и человека и преподнести Ему единое поклонение от всей твари»). В остальных случаях святитель слово в слово повторяет фразы блж. Феодорита.

### Amphilochia 252

πρῶτον μὲν γὰρ βουλὴν τῆς δημιουργίας προέταξεν, ἵνα τοῦ δημιουργουμένου τὸ λογικὸν προσημάνη, εἶτα τῶν προσώπων τῆς θεότητος παρεδήλωσεν τὸν ἀριθμὸν, ἵνα τὰ τῆς θεολογίας ὁ πλαττόμενος ἄνθρωπος λάβῃ αἰνίγματα, καὶ ὁ τοῦ παναγίου βαπτίσματος ἀξιούμενος γινώσκει σαφῶς ὅτι ὁ πλάσας καὶ διέσωσεν καὶ ὁ σώσας αὐτὸς καὶ διέπλασεν πρὸς δὲ τούτοις καὶ οἶον αὐτουργὸς τῆς διαπλάσεως γενόμενος ἔδειξε τὴν πλείονα περὶ τὸδε τὸ πλάσμα φιλοσοργίαν. ἀλλ' οὔτε χεῖρας ἔχειν τὸ θεῖον φαμέν οὔτε δεῖσθαι βουλῆς τινος καὶ προθεωρίας, ἵνα κατὰ τοὺς Πλάτωνος μύθους πρὸς τὴν τῆς ἐνθυμήσεως ιδέαν κατασκευάσῃ τὸ ποίημα, ἀλλὰ καὶ τούτων ἕκαστον τὴν πλείονα τοῦ θεοῦ περὶ τὸ ζῶον κηδεμονίαν δηλοῖ<sup>34</sup>.

Ведь сначала Он предположил совет творения, чтобы предобозначить разумность создаваемого, затем явил число Лиц Божества, чтобы создаваемый человек постиг загадки богословия и, удостоиваемый всесвятого Крещения, чётко знал, что Создавший и спас, а Спасший Сам

### Quaestiones in Genesis 19

καὶ πρῶτον βουλὴν τῆς δημιουργίας προτάξας ἵνα τοῦ δημιουργουμένου τὸ λογικὸν προσημάνη· εἶτα τῶν προσώπων παραδηλώσας τὸν ἀριθμὸν ἵνα τοὺς ὕμνους ὁ μέλλων προσφέρειν ἐπὶ τῆς γῆς, λάβῃ θεολογίας αἰνίγματα· καὶ οἰοῖ αὐτουργὸς τῆς διαπλάσεως γενόμενος, ἔδειξε τὴν πλείονα περὶ τὸδε τὸ πλάσμα φιλοσοργίαν. τοῦτο καὶ Ἰὼβ ὁ γενναῖος πρὸς αὐτὸν βοᾷ λέγων «αἱ χεῖρές σου ἐποίησάν με καὶ ἔπλασάν με». τούτοις ἐχρήσατο τοῖς λόγοις καὶ ὁ θεὸς Δαβὶδ, τοῦτο καὶ ὁ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος ἀξιούμενος γινώσκει σαφῶς ὡς ὁ πλάσας διέσωσε καὶ ὁ σώσας διέπλασε· πρὸς δὲ τούτοις καὶ αὐτὸς ὁ δημιουργὸς καὶ διὰ Ἱερεμίου, καὶ διὰ Ἡσαίου φησὶν, «ὅτι ἡμεῖς πηλὸς, αὐτὸς δὲ πλάστης ἡμῶν». ἀλλ' οὔτε χεῖρας ἔχειν τὸ θεῖον οὔτε δεῖσθαι πλάστης ἡμῶν. ἀλλ' οὔτε χεῖρας ἔχειν τὸ θεῖον οὔτε δεῖσθαι βουλῆς τινος καὶ προθεωρίας φαμέν, ἵνα κατὰ τοὺς Πλάτωνος μύθους πρὸς τὴν τῆς ἐνθυμήσεως ιδέαν κατασκευάσῃ τὸ ποίημα· ἀλλὰ τούτων ἕκαστον τὴν πλείονα τοῦ Θεοῦ περὶ τὸδε τὸ ζῶον κηδεμονίαν δηλοῖ<sup>35</sup>.

И сначала предположив совет творения, чтобы предобозначить разумность создаваемого, затем, внушив число Лиц, чтобы намеревающийся на земле преподносил песнопения, постиг загадки богословия и, как бы став самолично Создавшим, показал большую любовь к этому творению.

34 *Photius Constantinopolitanus*. Amphilochia 252 // Op. cit. P. 39:38–48.

35 *Theodoretus Cyrrhensis*. Quaestiones in Genesis 19 // Op. cit. P. 22:26–23:1–14.

### Amphilochia 252

и сотворил: кроме того, и как бы став самолично Создавшим, показал большую любовь к этому творению. Но мы не говорим, что у Божества есть руки, ни что Оно нуждается в каком-то совете и предварительном рассмотрении, чтобы Он, согласно с Платоновым баснословием, устраивал творение по задуманной идее, но и каждое из перечисленного показывает большую заботу Бога об этом существе<sup>36</sup>.

### Quaestiones in Genesin 19

О чём и взывает благородный Иов, говоря: «*Руки Твои сотворили меня и создали меня*» (Иов 10, 8). Подобными словами обратился и божественный Давид (см. Пс. 118, 73), это ясно знает и удостаиваемый святого крещения, что Создавший спас и Спасший создал. Кроме того, и Сам Создатель и через Иеремию, и через Исаию говорит, *что мы брание, а Он Сам Горшечник наш* (Ис. 64, 8; Иер. 18, 6). Однако мы не говорим, что Божество имеет руки, ни что Оно нуждается в каком-то совете и предварительном рассмотрении, чтобы Он, согласно с Платоновым баснословием, устраивал творение по задуманной идее, но и каждое из этих показывает большую заботу Бога об этом существе<sup>37</sup>.

В последних отрывках рассматриваемого трактата свт. Фотий, не уклоняясь от своего метода, вновь переделывает или исправляет предложение. Например, он вместо соединительного союза καὶ использует «πρῶτον μὲν γὰρ» («ведь сначала»). Он в конце предыдущего предложения, в отличие от блж. Феодорита, предпочёл поставить не двоеточие, а точку и этим начать новую смысловую фразу. Поэтому логично вставить не соединительный союз, который продолжает смысл сказанного, а пояснительный союз γὰρ («ведь», «ибо»). Далее святитель стал использовать глагол προτάσσω не в причастной форме προτάξας (aor part act masc sg nom), а в личной προέταξεν (aor ind act sg 3<sup>rd</sup>). То есть он вместо деепричастного оборота решил применять личную форму глагола в аористе совершенного вида. Подобный приём изменения применяется в отношении глагола παραδηλώσας (aor part act masc sg nom), где святитель образует глагол παραδηλώω в аористной форме 3-го лица ед. числа. Кроме того, посредством добавления слова τῆς θεότητος («Божества») указывает число лиц: «τῶν

36 Фотий Константинопольский, свт. Амфилохии. Трактат 252 (неиздан. пер. Д. Е. Афиногенова).

37 Перевод мой. — А. Н.

προσώπων τῆς θεότητος παρεδήλωσεν τὸν ἀριθμὸν» («явил число Лиц Божества»).

В следующем предложении свт. Фотий демонстрирует более интересный подход. Он здесь обыгрывает слова антиохийского экзегета и из них делает более короткое толкование. Для очевидности блж. Феодорит пишет: «ἵνα τοὺς ὕμνους ὁ μέλλων προσφέρειν ἐπὶ τῆς γῆς, λάβῃ θεολογίας αἰνίγματα» («чтобы намеревающийся на земле преподносил песнопения, постиг загадки богословия»). А свт. Фотий так поясняет: «ἵνα τὰ τῆς θεολογίας ὁ πλαττόμενος ἄνθρωπος λάβῃ αἰνίγματα» («чтобы создаваемый человек постиг загадки богословия»). Заметно, что здесь заменяются не только слова, но и времена. Например, если блж. Феодорит и вслед за ними свт. Фотий в аподосисе использует одно и то же время, то в протасисе первый предпочитает использовать сослагательное в аористой форме, а второй же, напротив, применяет желательное в аористе совершенного вида. Далее, свт. Фотий, чтобы сократить предложение, избегает перечисления примеров из Ветхого Завета, как это делает блж. Феодорит и даже, в отличие от него, обозначает таинство Крещения не словом ἅγιος («святое»), а πανάγιος («всесвятое»). Союз οἶονεῖ заменён более коротким союзом οἶον. И последнее, фраза блж. Феодорита: «ὥς ὁ πλάσας διέσωσε καὶ ὁ σώσας διέπλασε» («что Создавший спас, и Спасший создал») обыгрывается так: «ὅτι ὁ πλάσας καὶ διέσωσεν καὶ ὁ σώσας αὐτὸς καὶ διέπλασεν» («что Создавший и спас, а Спасший Сам и сотворил»).

Этот трактат патр. Фотий заканчивает ссылкой из платоновского «Тимея», которую он дословно заимствует у своего предшественника — блж. Феодорита<sup>38</sup>. При этом, подводя итог 252-му вопросу, можно сказать, что в этом трактате константинопольский первосвятитель с богословской точки зрения ничего нового от себя не высказывает, он в большей степени показывает филологическую правку или изменения в структуре предложения. Такой подход можно считать конспективным методом толкования и ответа на тот вопрос, который ему был задан его соратником и любимым учеником епископом Кизика Амфилохией.

38 См.: *Plato. Timeus 30b* // CUFSG CB. 30. P. 143.

## 2. Сопоставление 253-го трактата «Амфилохий» с 20-м вопросом «Толкования на Книгу Бытия» блж. Феодорита

В следующем вопросе под номером 253 свт. Фотий объясняет своему адресату Амфилохию, еп. Кизика, что именно означает «по образу»? В начале обоими толкователями рассматривается «вздорное воззрение антропоморфитов». Взгляды последних патр. Фотий были подробно рассмотрел ещё в 36-м вопросе «Амфилохий»<sup>39</sup>. Однако источником для обоих трактатов был 20-м вопрос «*Quaestiones in Genesin*» блж. Феодорита. Поэтому не удивительно, что 253-й вопрос имеет совершенно такие же сходства и методы толкования, который проявляются в 20-м вопросе кирского экзегета. Для наглядности можно посмотреть, в чём же именно сходства этих вопросов и меняется ли смысл предложения при изменении синтаксических конструкций.

### Amphilochia 253

Τί ἐστι τὸ κατ' εἰκόνα; Τινὲς τὸ ἀόρατον τῆς ψυχῆς τὸ κατ' εἰκόνα εἰρήκασιν ἀλλ' εἰ τοῦτο, πολλῶ μᾶλλον ἢν κατ' εἰκόνα ὑπῆρχον οἱ ἄγγελοι. τινὲς δὲ λίαν ἀνοήτως τὸ σῶμα τὸ ἀνθρώπινον κατ' εἰκόνα θεῖαν γεγενῆσθαι φασιν, ἀπατηθέντες ἐκ τοῦ λέγειν πολλάκις ἐπὶ θεοῦ τὴν θεῖαν γραφὴν ὀφθαλμοὺς καὶ χεῖρας καὶ τὰ ὅμοια, μὴ συνιδόντες ὡς ἀνθρώποις δι' ἀνθρώπων διαλεγόμενος ὁ θεὸς τῆ τῶν ἀκούοντων ἀσθενεῖα τοὺς λόγους μετρεῖ, καὶ ἐπειδὴ δι' ὀφθαλμῶν ὀρώμεν ἡμεῖς, τὴν ὀπτικήν αὐτοῦ δύναμιν ὀφθαλμοὺς ὀνομάζει, ὡσπερ καὶ ὅτα τὴν ἀκουστικὴν καὶ τὸ πρόσταγμα στόμα· καίτοι τὸ ἀπερίγραφον τοῦ θεοῦ πολλαχού τῆς γραφῆς ἐστὶν ἐκμαθεῖν<sup>40</sup>.

### Quaestiones in Genesin 20

Τί ἐστι τὸ «κατ' εἰκόνα»; Τινὲς τὸ ἀόρατον τῆς ψυχῆς εἰκόνα Θεοῦ κεκλήκασιν ἀλλ' οὐκ ἀληθῶς εἰρήκασιν εἰ γὰρ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τῆς ψυχῆς τὸ ἀόρατον, μᾶλλον ἢν εἰκόνες τοῦ Θεοῦ κληθεῖεν ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι, καὶ πᾶσαι αἱ ἀσώματοι καὶ ἄγιοι φύσεις ἅτε δὲ παντάπασι σωματῶν ἀπηλλαγμένα, καὶ ἀμιγῆς τὸ ἀόρατον ἔχουσαι. τινὲς δὲ ὑπὸ πολλῆς εὐθειας τὸ σῶμα τὸ ἀνθρώπινον «κατ' εἰκόνα Θεοῦ» γεγενῆσθαι φασιν ἐπειδὴ τῆς θείας λεγούσης ἐπακούουσι γραφῆς· «ἄνοιξον τοὺς ὀφθαλμοὺς σοῦ καὶ ἴδε, καὶ κλῖνον τὸ οὖς σοῦ καὶ ἄκουσον», καὶ «ὡσφράνθη Κύριος ὁμίην εὐωδίας», καὶ «τὸ στόμα Κυρίου ἐλάλησε ταῦτα», καὶ «ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ τὰ πέρατα τῆς γῆς», καὶ ὅσα τοιαῦτα. καὶ οὐ συνείδον οἱ ἄγαν ἠλίθιοι, ὡς ἀνθρώποις δι' ἀνθρώπων διαλεγόμενος ὁ δεσπότης Θεὸς τῆ τῶν ἀκούοντων ἀσθενεῖα τοὺς λόγους,

39 См.: *Photius Constantinopolitanus*. *Amphilochia* 36 // *Op. cit.* P. 135:158–136:195.

40 *Photius Constantinopolitanus*. *Amphilochia* 253 // *Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*. Vol. 6/1. P. 39:1–10.

### Amphilochia 253

Что есть «по образу»? Некоторые говорят, что «по образу» есть невидимость души; но если так, то гораздо больше «по образу» были бы ангелы. Некоторые же весьма неразумно утверждают, что по Божественному образу появилось человеческое тело, обманувшись оттого, что Божественное Писание часто называет очи и руки подобными у Бога, не понимая, что Бог, беседуя с людьми через людей, соразмеряет речи с немощью слушателей, и поскольку мы видим посредством глаз, Он именуется Свою зрительную способность очами, как и ушами слышательную, а повеление — устами; хотя неопишимость Бога можно узнать во многих местах Писания<sup>42</sup>.

### Quaestiones in Genesis 20

μετρεῖ καὶ ἐπειδὴ δι' ὀφθαλμῶν ὀρῶμεν ἡμεῖς, τὴν ὀπτικὴν αὐτοῦ δύναμιν ὀφθαλμοῦς ὀνομάζει· καὶ αὖ πάλιν τὴν ἀκουστικὴν ὠτα, ἐπειδὴ διὰ τούτων τῶν μορίων ἀκούομεν· καὶ τὸ πρόσταγμα, στόμα. ἔδει δὲ αὐτοὺς μὴ τούτων μόνον ἀκούειν τῶν λόγων, ἀλλὰ καὶ τῶν τὸ ἀπερίγραφον τοῦ Θεοῦ διδασκόντων...<sup>41</sup>

Что есть «по образу»? Некоторые образом Богом называли невидимость души, но они неправильно говорят; ведь если невидимость души есть образ Бога, то образами Бога больше назывались бы ангелы, архангелы и все бестелесные и святые природы, как совершенно отдалённые от тел, обладающие несмешанной невидимостью. Некоторые же от большого простодушия утверждают, что человеческое тело сотворено «по образу Божию», поскольку они слышат Божественное Писание, говорящего: *«Открой очи Твои и воззри, и приклони ухо Твое и услышь»* (4 Цар. 19, 16); и: *«обонял Господь приятное благоухание»* (Быт. 8, 21); и: *«уста Господни сказали это»* (Ис. 1, 20); и: *«В руке Его концы земли»* (Пс. 94, 4), и тому подобное. И они, весьма безрассудные, не поняли, что Владика Бог, беседа с людьми через людей, соразмеряет речи с немощью слушателей, и поскольку мы видим посредством очей, Он Свою зрительную способность именуется очами; и затем снова слышательную — ушами, поскольку мы слышим посредством этих частей; и повеление — устами. А им следовало слышать не только эти речи, но и неопишимость Божиих наставлений<sup>43</sup>.

41 Theodoretus Cyrrhensis. Quaestiones in Genesis 19 // Op. cit. P. 23–24.

42 *Фотий Константинопольский, свт.* Амфилохии. Трактат 253 (неиздан. пер. Д. Е. Афиногенова).

43 Перевод мой. — А. Н.

В этих отрывках свт. Фотий, хотя и следует за блж. Феодоритом, но в отличие от него даёт более короткие рассуждения. При построении вопроса между ними нет различия, то есть оба толкователя ставят вопрос одинаково: ««Τί ἐστὶ τὸ κατ' εἰκόνα»; («Что есть “по образу”»)? В следующем за ним предложении патр. Фотий отбрасывает некоторые слова и более сжато излагает мысль. Например, цитату: «τινὲς κεκλήκασιν ἀλλ' οὐκ ἀληθῶς εἰρήκασιν» («некоторые называли, но они неправильно говорят») заменяет коротким предложением: «τινὲς εἰρήκασιν» («некоторые говорят»). Далее свт. Фотий, маркируя выражение «εἰκόνα Θεοῦ», прибавляет член и предлог «τὸ κατ' εἰκόνα», то есть с прибавлением артикля τὸ он заменил слово Θεοῦ и сделал εἰκόνα известным предметом, уже упомянутым.

Здесь патр. Фотий, избегая повторения слов, делает из длинного и пространного предложения максимально короткое высказывание: «ἀλλ' εἰ τοῦτο, πολλῶ μᾶλλον ἂν κατ' εἰκόνα ὑπῆρχον οἱ ἄγγελοι» («но если так, то гораздо больше “по образу” были бы ангелы»). А блж. Феодорит истолковывает так: «εἰ γὰρ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τῆς ψυχῆς τὸ ἀόρατον, μᾶλλον ἂν εἰκόνες τοῦ Θεοῦ κληθεῖεν ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι, καὶ πᾶσαι αἱ ἀσώματοι καὶ ἅγαι φύσεις ἅτε δὲ παντάλασι σωμάτων ἀπληλαγμέναι, καὶ ἀμιγῆς τὸ ἀόρατον ἔχουσαι» («ведь если невидимость души есть образ Бога, то образами Бога больше назывались бы ангелы, архангелы и все бестелесные и святые природы, как совершенно отдалённые от тел, обладающие несмешанной невидимостью»). В следующем предложении выражение «ὑπὸ πολλῆς εὐηθείας» («от большого простодушия») заменяется словами «λίαν ἀνοήτως» («весьма неразумно»). А в выражении «κατ' εἰκόνα Θεοῦ» патр. Фотий вместо существительного использует прилагательное «κατ' εἰκόνα θεῖαν» («по Божественному образу»).

Далее свт. Фотий полностью меняет предложение. Он вместо «ἐπειδὴ τῆς θείας λεγούσης ἐλακούουσι γραφῆς» («поскольку они слышат Божественного Писания говорящего»), пишет: «ἀπατηθέντες ἐκ τοῦ λέγειν πολλάκις ἐπὶ θεοῦ τὴν θεῖαν γραφὴν ὀφθαλμοῦς καὶ χεῖρας καὶ τὰ ὅμοια» («обманувшись от того, что Божественное Писание часто называет очи и руки и подобными

у Бога»). В отличие от блж. Феодорита, свт. Фотий не цитирует Священного Писания, только намекает на него. В этом же фрагменте видим, что патр. Фотий использует глагол *συνεῖδον* 2-го аориста в причастной форме *συνιδόντες* (aor part act masc pl nom). При этом он по правилу рядом с причастием отрицания использует *μή*. Блж. Феодорит же, используя глагол *συνεῖδον* в личной форме, применяет отрицание *οὐ*. Как уже замечено, патр. Фотий в большинство случаев избегает повторения того, что характерно для антиохийского экзегета. Поэтому он отбрасывает здесь выражение *ἄγαν ἡλίθιοι* («весьма безрассудные»). Хотя выше он использовал вместо прилагательного *ἡλίθιος* наречие *λίαν ἀνοήτως* («весьма неразумно»). В остальных случаях, за исключением слов «ὁ δεσπότης Θεός», константинопольский первосвященник в построении предложения следует блж. Феодориту.

Далее свт. Фотий для связи со следующим предложением вместо «καὶ αὖτε πάλιν» использует наречие *ἄλλωτε* и за ним соединительный союз *καὶ*. Также свт. Фотий *ὅτα* переставляет перед прилагательным «ὅτα τὴν ἀκουστικὴν» («ушами услышанную»), а не как вставлено блж. Феодоритом после атрибутивного *τὴν ἀκουστικὴν ὅτα* («услышанную ушами»).

При сокращении текста свт. Фотий упуская фразу: «ἐπειδὴ διὰ τούτων τῶν μορίων ἀκούομεν» («поскольку мы слышим посредством этих частей»), сразу переходит на слова, которые присутствуют у блж. Феодорита: «καὶ τὸ πρόσταγμα στόμα» («и повеление устами»). Следующее за ним предложение патр. Фотий изменяет таким образом: «καίτοι τὸ ἀπερίγραφον τοῦ θεοῦ πολλαχοῦ τῆς γραφῆς ἔστιν ἐκμαθεῖν» («хотя неопиcуемость Бога можно узнать во многих местах Писания»). У антиохийского экзегета это мысль истолковывается таким образом: «ἔδει δὲ αὐτοὺς μὴ τούτων μόνον ἀκούειν τῶν λόγων, ἀλλὰ καὶ τῶν τὸ ἀπερίγραφον τοῦ Θεοῦ διδασκόντων» («а им следовало слышать не только эти речи, но и неопиcуемость Божиих наставлений»). То есть при изменении фраз константинопольской первосвященник оставляет ту же мысль, что присутствует у блж. Феодорита, но пересказывает её другими словами.

Далее, если патр. Фотий останавливается на этом, то блж. Феодорит, ссылаясь на Священное Писание (Пс. 138, 7–8; Ин. 4, 24),

приводит ряд толкований: «εἰ δὲ πνεῦμα ὁ Θεός, ἀπλοῦς ἄρα καὶ ἀσύνθετος καὶ ἀσχημάτιστος» («Если же Дух есть Бог, то таким образом Он простой, несложный, неопиcуемый образ»). В конце же он делает заключительный вывод: «ἀλλὰ γὰρ περιττὸν τοῦτον μηκύνειν τὸν λόγον δῆλη γὰρ τούτων ἡ ἄνοια» («Но поскольку излишне растягивать эту речь, ибо явно их безрассудство»)⁴⁴.

### Amphilochia 253

Τινὲς τοίνυν τῶν διδασκάλων οὕτως ἐνόησαν τὸ 'κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν', ὅτι τὴν κτίσιν τὴν αἰσθητὴν τε καὶ νοητὴν πεποιηκῶς ὁ τῶν ὄλων θεὸς τὸν ἄνθρωπον διέπλασεν ἔσχατον, οἷόν τινα εἰκόνα αὐτοῦ ἐν μέσῳ θεικῶς τῶν ἀψύχων καὶ αἰσθητῶν καὶ νοητῶν, ἵνα τὰ μὲν ἄψυχα τε καὶ ἔμψυχα τούτῳ προσφέρῃ ὥσπερ τινὰ φόρον τὴν χρεῖαν, αἱ δὲ νοηταὶ φύσεις ἐν τῇ περὶ τοῦτον κηδεμονίᾳ τὴν περὶ τὸν πεποιηκῶτα δεικνύουσιν εὐνοίαν⁴⁵.

Итак, некоторые из учителей так помыслили "по образу Нашему и по подобию", что Бог всяческих, сотворив творение чувственное и умопостигаемое, последним создал человека, как бы некий Свой образ поставив посреди бездушных, и чувственных, и умопостигаемых, чтобы бездушные и одушевлённые приносили Ему пользу словно некую дань, а умные

### Quaestiones in Genesis 20

«τὸ τοίνυν «ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν», τινὲς τῶν διδασκάλων οὕτως ἐνόησαν ὅτι τὴν κτίσιν τὴν αἰσθητὴν τε καὶ νοητὴν πεποιηκῶς ὁ τῶν ὄλων Θεός, τὸν ἄνθρωπον διέπλασεν ἔσχατον, οἷόν τινα εἰκόνα ἑαυτοῦ ἐν μέσῳ θεικῶς τῶν ἀψύχων τε καὶ ἐμψύχων, καὶ αἰσθητῶν καὶ νοητῶν. ἵνα τὰ μὲν ἄψυχα τε καὶ ἔμψυχα τούτῳ προσφέρῃ, ὥσπερ τινὰ φόρον, τὴν χρεῖαν· αἱ δὲ νοηταὶ φύσεις, ἐν τῇ περὶ τοῦτον κηδεμονίᾳ τὴν περὶ τὸν πεποιηκῶτα δεικνύουσιν εὐνοίαν. τοῦτο γὰρ καὶ ὁ θεῖος ἀπόστολος ἔφη· «οὐχὶ πάντες εἰσὶ λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν»; καὶ ὁ Κύριος ἐν τοῖς εὐαγγελίοις, «ὄρατε μὴ καταφρονήσητε ἐνὸς τῶν μικρῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων· ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ὅτι οἱ ἄγγελοι αὐτῶν καθ' ἡμέραν ὀρῶσι τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς»⁴⁶.

Итак, «сотворим человека по образу Нашему и по подобию», некоторые из учителей так помыслили, что Бог всяческих, сотворив чувственную и умопостигаемую тварь, последним создал человека, как бы некий Свой образ поставив посреди бездушных, и чувственных, и умопостигаемых, чтобы бездушные и одушевлённые приносили Ему пользу словно некую дань,

44 Theodoretus Cyrrhensis. Quaestiones in Genesis 20 // Op. cit. P. 24:16–17.

45 Photius Constantinopolitanus. Amphilochia 253 // Op. cit. P. 39:11–40:17.

46 Theodoretus Cyrrhensis. Quaestiones in Genesis 20 // Op. cit. P. 24–25.

### Amphilochia 253

природы заботой о Нём показывали преданность Сотворившему<sup>47</sup>.

### Quaestiones in Genesin 20

а умные природы заботой о Нём показывали преданность Сотворившему. Ведь это сказал и божественный апостол: «*Не все ли они суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение*» (Евр. 1, 14)? И Господь в Евангелиях: «*Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного*» (Мф. 18, 10)<sup>48</sup>.

В этом фрагменте замечается явное копирование текста из 20-го вопроса «Quaestiones in Genesin» блж. Феодорита. Здесь патр. Фотий, чтобы изменить текст, или переставляет слова, или избегает повторения слов, то есть он проявляет мало оригинальности. И отбрасывает даже последнюю фразу, в которой антиохийский толкователь для подтверждения мысли цитирует стихи из Писания — Евр. 1, 14; Мф. 18, 10.

Нужно отметить, что некоторые ревизии Септуагинты, следующие тексту иудейской Библии, идентично передают слова «образ» и «подобие». В еврейском языке эти термины однокоренные. Например, слово «אָבִיבִיבִי» (дмут) происходит от однокоренного «אָדָם» (адам). А это позволяет считать «подобие» первоначальным характерным свойством, уже присущим человеку при сотворении<sup>49</sup>. Именно реализация и стяжание его плода, согласно прп. Максиму Исповеднику, есть раскрытие «образа Божия», относящееся к человеческой природе: «...поскольку человек по благодати создан Богом из души и тела, то данная ему словесная и умная душа, как существующая по образу сотворившего её, по своему желанию и сознательно изо всех сил крепко держится всецелой любви Божией и приемлет и то, чтобы обожиться

47 Фотий Константинопольский, свт. Амфилохий. Трактат 253 (неиздан. пер. Д. Е. Афиногенова).

48 Перевод мой. — А. Н.

49 См.: Буфеев К., прот. Православное учение о Сотворении и теория эволюции. М., 2014. С. 293; Лосский В. Н. Боговидение / пер. с фр. В. А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М., 2006. (Philosophy). С. 660.

по подобию...»<sup>50</sup>. Однако некоторые экзегеты, в том числе свт. Григорий Богослов, указанные слова не разграничивали<sup>51</sup>. Это сообщает свт. Фотий в 36-м трактате «Амфилохий». В святоотеческой традиции же, которая идёт от александрийского экзегета Оригена и которой придерживаются свт. Василий Великий и другие, принято различать эти понятия<sup>52</sup>, с чем по умолчанию патр. Фотий соглашается в своих «Амфилохиях». По его словам, свт. Григорий, не вдаваясь в подробный анализ, ограничивается применением термина εἰκόν («образ») и παράδειγμα («подобие», «образец»). Ибо, как поясняет патр. Фотий, в задачу его праздничных слов входило отвечать на потребности слушателей и приносить им пользу, а не разделять значения этих терминов<sup>53</sup>.

Продолжая сопоставление 253-го трактата «Амфилохий» с 20-м вопросом «Толкование на Книгу Бытия» блж. Феодорита можно ещё привести следующий фрагмент.

#### Amphilochia 253

τινὲς δὲ κατ' εἰκόνα θεοῦ κατὰ τὸ ἀρχικὸν γεγενῆσθαι τὸν ἄνθρωπον ἔφασαν ἐπήγαγεν γὰρ, φασίν, 'καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης' καὶ ἐξῆς ὡσπερ γὰρ αὐτὸς ἔχει τῶν ὄλων τὴν δεσποτείαν, οὕτω δέδωκεν τῷ ἀνθρώπῳ τῶν ἀλόγων τὴν ἐξουσίαν. ἔστι μέντοι καὶ ἄλλα εὐρεῖν ὡς ἀρχετύπου μιμήματα δημιουργεῖ γὰρ καὶ ἄνθρωπος κατὰ μίμῃσιν τοῦ πεποιηκότος θεοῦ καὶ οἰκίας καὶ τείχῃ καὶ πόλεις καὶ λιμένας καὶ μυρία ἕτερα, οὐρανοῦ ἐκτυπώματα, καὶ ἡλίου καὶ σελήνης

#### Quaestiones in Genesin 20

τινὲς δὲ, «κατ' εἰκόνα Θεοῦ» κατὰ τὸ ἀρχικὸν γεγενῆσθαι τὸν ἄνθρωπον ἔφασαν, τεκμηρίῳ κεχρημένοι σαφεστάτῳ, τῷ τὸν ποιητὴν ἐπαγαγεῖν, «καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν κτηνῶν, καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἐρπετῶν τῶν ἐρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς» ὡσπερ γὰρ αὐτὸς τῶν ὄλων ἔχει τὴν δεσποτείαν, οὕτω δέδωκε τῷ ἀνθρώπῳ τῶν ἀλόγων ζῶων τὴν ἐξουσίαν, ἔστι δὲ καὶ ἄλλα εὐρεῖν ὡς ἀρχετύπου μιμήματα-δημιουργεῖ γὰρ καὶ ἄνθρωπος

- 50 *Maximus Confessor. Ambiguum 7 // PG. 91. Col. 1092B. Рус. пер.: Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / пер. с греч., и примеч. архим. Нектария. М., 2006. (Bibliotheca Ignatiana: Богословие, Духовность, Наука). С. 76. См. также: Малков П. Ю. Учение прп. Максима Исповедника об образе и подобию Божиих в человеке: синергийный аспект // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 71. С. 14–15.*
- 51 *См.: Gregorius Nazianzenus. Oratio 45, 7 // Op. cit. 632A; Ps.-Macarius Aegyptius. Homilia XV, 22 // PG. 34. Col. 592A.*
- 52 *См.: Origenes. De principiis III, 6 (1) // SC. 268. P. 234–236. См.: Basilii Caesariensis. De hominis structura I, 16–17 // SC. 160. P. 206, 208, 210, 212. См. также: Леонов В., прот. Образ Божий // ПЭ. 2018. Т. 52. С. 281.*
- 53 *См.: Photius Constantinopolitanus. Amphilochia 36 // Op. cit. P. 134:122–127.*

### Amphilochia 253

καὶ ἀστέρων καὶ ἀνθρώπων καὶ ζώων ἀλόγων εἰκόνας, εἰ καὶ τὸ τῆς δημιουργίας διάφορον ἄφατον· ἀλλ' ὅμως δημιουργῶν ὁ ἄνθρωπος ἀμῆ γέ πη τὸν οἰκεῖον μιμεῖται ποιητὴν ὡς εἰκὼν τὸ ἀρχέτυπον.<sup>54</sup>

Некоторые же говорили, что человек сотворён по образу Божию согласно начальственному положению. Ибо, по их словам, Он добавил: *«и да владычествуют они над рыбами морскими»* (Быт. 1, 26) и так далее. Ведь как Сам Он имеет владычество над всем, так дал человеку власть над бессловесными. Однако можно найти и другие подобия Первообраза: ибо и человек создаёт в подражание сотворившему Богу и жилища, и стены, и города, и гавани и множество другого, отображения неба и солнца, и звёзд, и образы людей и бессловесных животных, даже если различие в созидании неведомое: однако человек, созидая, некоторым образом подражает Творцу, как образ Первообразу.<sup>56</sup>

54 *Photius Constantinopolitanus*. Amphilochia 253 // Op. cit. P. 40:17–26.

55 *Theodoretus Cyrrensis*. Quaestiones in Genesin 20 // Op. cit. P. 25–26.

56 *Фотий Константинопольский, свт.* Амфилохии. Трактат 253 (неиздан. пер. Д. Е. Афиногенова).

### Quaestiones in Genesin 20

κατὰ μίμησιν τοῦ πεποιηκότος Θεοῦ, καὶ οἰκίας καὶ τείχη καὶ πόλεις καὶ λιμένας καὶ ναῦς καὶ νεώρια, καὶ ἄρματα καὶ ἔτερα μυρία· οἷον οὐρανοῦ ἐκτυπώματα καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων ἰνδάλματα, καὶ ἀνθρώπων καὶ ζώων ἀλόγων εἰκόνας, ἀλλ' ἄπειρον τὸ τῆς δημιουργίας διάφορον. ὁ μὲν γὰρ τῶν ὄλων Θεὸς καὶ ἐξ ὄντων καὶ ἐκ μὴ ὄντων δημιουργεῖ, καὶ δίχα πόνου καὶ χρόνου· ἡμᾶ γὰρ τῷ βουλευθῆναι παράγει τὸ δόξαν ἄνθρωπος δὲ δεῖται μὲν ὕλης, δεῖται δὲ καὶ ὀργάνων καὶ βουλῆς καὶ ἐνθυμήσεων καὶ χρόνου καὶ πόνου καὶ τεχνῶν ἐτέρων εἰς τὴν τοῦ γενομένου κατασκευήν. ὁ γὰρ οἰκοδόμος δεῖται χαλκῆς, καὶ ὁ χαλκεὺς μεταλλῆς, καὶ ἄνθρακῆς· καὶ πάντες ὁμοῦ τῶν ὑλοτόμων καὶ οἱ ὑλοτόμοι τῶν φυτουργῶν τε καὶ γεωργῶν καὶ οὕτως ἐκάστη τέχνη παρὰ τῶν ἄλλων τεχνῶν τὴν οἰκείαν ἐρανίζεται χρεῖαν ἀλλὰ καὶ οὕτω δημιουργῶν ὁ ἄνθρωπος, μιμεῖται ἀμῆ γέ πη τὸν ποιητὴν, ὡς εἰκὼν τὸ ἀρχέτυπον.<sup>55</sup>

Некоторые же говорили, что человек сотворён *«по образу Божию»* согласно начальственному положению, при яснейшем доказательстве они нуждались в приведении слов Творца: *«и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, [и над зверями,] и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле»* (Быт. 1, 26). Ибо, как Сам Он имеет владычество над всем, так дал человеку власть над бессловесными животными; всё же можно найти и другие подобия Первообраза, ибо и человек создаёт в подражание сотворившему Богу жилища, стены, города, гавани, корабли, верфи, колесницы и множество другого,

### Quaestiones in Genesis 20

словно отображения неба, солнца, луны и очертания звёзд, подобия и людей и бессловесных животных, но бесконечное различие в созидании. Ведь Бог всяческих творит и из сущих, и из не-сущих, и притом без труда и без времени, лишь замысел приводит в желании; а человек для приготовления созидания нуждается в веществе, в орудиях, и в совете, и в размышлениях, и во времени, и в труде и в других искусствах. Ведь зодчий нуждается в меднике, и кузнец в рудокопе, и угольщик и все вместе в лесорубе, и лесорубы в садовниках даже и земледельцах; и таким образом каждое искусство собирает отовсюду нужную для себя пользу у других искусств. Но и так человек, созидая, некоторым образом подражает Творцу, как образ Первообразу<sup>57</sup>.

Однако в этом фрагменте, несмотря на сходства или согласия в плане филологии, патр. Фотий выявляет некие особенности. Если антиохийский экзегет говорит: «τεκμηρίω κευρημένω σαφεστάτω, τῷ τὸν ποιητὴν ἐλαγαγεῖν» («при яснейшем доказательстве они нуждались в приведении слов Творца»), то константинопольский первосвятитель его фразу меняет так: «ἐπήγαγεν γάρ, φασίν» («Ибо, по их словам, Он добавил»). Патр. Фотий «ἔστι δὲ» («всё же») заменяет выражением «ἔστι μέντοι» («однако можно»). Далее он пренебрегает подробно перечислять те вещи, которых человек, подражая Своему Творцу, создаёт. Свт. Фотий при слове οὐρανοῦ пропускает наречие οἷον и при ἀστέρων («звёзд») — ἰνδάμιατα («очертания»). Свт. Фотий вместо «ἄλειρον τὸ διάφορον» («различие неведомое») использует «τὸ διάφορον ἄφατον» («бесконечное различие»). И союз «ἀλλ» («но») заменяет союзами уступки «εἰ καὶ» («даже если»). Константинопольский богослов, опуская подробное рассуждение о различии и способе творения человека в подражании Творцу, заканчивает фрагмент теми же словами, что и блж. Феодорит. То есть в начале предложения свт. Фотий

57 Перевод мой. — А. Н.

заменяет «ἀλλὰ καὶ οὕτω» («Но и так») выражением «ἀλλ' ὁμως» («но, однако»), а в остальных случаях лишь переставляет слова.

### Amphilochia 253

καὶ γὰρ ἡ εἰκὼν ἔχει τὰ τοῦ ἀρχετύπου ἰνδάλματα, ἀλλὰ τὸ μὲν τῶν μορίων εἶδος ἔχει, τὰς δὲ ἐνεργείας οὐκ ἔχει ἐστέρηται γὰρ ψυχῆς, δι' ἧς κινεῖται τὸ σῶμα. οὕτω πάλιν καὶ βασιλεύει ὁ ἄνθρωπος καὶ κρίνει κατὰ μίμησιν τοῦ τῶν ὄλων θεοῦ· ἀλλ' ὁ μὲν καὶ μαρτύρων καὶ κατηγορῶν δεῖται καὶ μυρίων ἄλλων ἐν τῇ κρίσει, ὁ δὲ οὐδενός πάντα γὰρ καὶ πρὶν γενέσθαι οἶδεν. οὕτω καὶ θεὸς ὁ ἄνθρωπος ὠνομάσθη, διότι καὶ εἰκὼν ἐκλήθη θεοῦ καὶ γὰρ ὁ Παῦλος φησιν ἄνθρωπος οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν, εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων. ἀλλὰ πάλιν ὁ μὲν θεὸς καὶ τὴν φύσιν ἐστὶν ὅπερ καλεῖται, ὁ δὲ ἄνθρωπος ὡς εἰκὼν τοῦνομα μόνον ἔχει<sup>58</sup>.

Ибо и образ имеет черты первообраза, но вид имеет члены, а действий не имеет, поскольку он лишён души, через которую движется тело. Так, опять и царствует человек, и судит в подражание Богу всяческих: но первый в суде нуждается и в свидетелях, и в обвинителях и множестве других, а Второй ни в чём не нуждается, поскольку прежде создания видит. Так и человек наименован богом, потому что назван и образом Божиим, ибо и Павел говорит: «Муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия» (1 Кор. 11, 7). Но вновь Бог и по природе есть то, чем называется, а человек, как образ, имеет только имя<sup>60</sup>.

### Quaestiones in Genesin 20

καὶ γὰρ ἡ εἰκὼν ἔχει τὰ τοῦ ἀρχετύπου ἰνδάλματα. ἀλλὰ τὸ μὲν τῶν μορίων εἶδος ἔχει, τὰς δὲ ἐνεργείας οὐκ ἔχει ἐστέρηται γὰρ ψυχῆς, δι' ἧς κινεῖται τὸ σῶμα. οὕτω πάλιν καὶ βασιλεύει ὁ ἄνθρωπος καὶ κρίνει κατὰ μίμησιν τοῦ τῶν ὄλων Θεοῦ· ἀλλ' ὁ μὲν Θεὸς οὐ κατηγορῶν, οὐ μαρτύρων δεῖται δικάζων οὕτω γὰρ καὶ τὸν Κάιν κατέκρινεν, ὡς αὐτόπτης τοῦ μύσους γεγενημένος ὁ δὲ ἄνθρωπος κρίνων καὶ μαρτύρων δεῖται καὶ κατηγορῶν· ἀγνοεῖ γὰρ τὰ γεγενημένα. οὕτω καὶ Θεὸς ὁ ἄνθρωπος ὠνομάσθη, ἐπειδὴ εἰκὼν προσηγορεύθη Θεοῦ «ἄνθρωπος, γὰρ φησιν, οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν, εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ ὑπάρχων»· ἀλλὰ πάλιν ὁ μὲν τῶν ὄλων Θεὸς φύσιν ἔχει θείαν, οὐ προσηγορίαν ψιλὴν· ὁ δὲ ἄνθρωπος, ὡς εἰκὼν, τοῦνομα ἔχει μόνον, ἐστερημένος τοῦ πράγματος<sup>59</sup>.

Ибо и образ имеет черты первообраза, но вид имеет члены, а действий не имеет, поскольку он лишён души, через которую движется тело. Так, опять и царствует человек, и судит в подражание Богу всяческих: но Бог, судя, не нуждается ни в обвинителях, ни в свидетелях, ведь Он так осуждал Каина, как ставший очевидцем преступления. Человек же сотворённый, судя, нуждается и в свидетелях, и обвинителях, ибо не знает происшедшее. Так и человек наименован богом, поскольку назван образом Божиим. Ибо он говорит: «Муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия» (1 Кор. 11, 7). Но снова Бог всяческих

58 Photius Constantinopolitanus. Amphilochia 253 // Op. cit. P. 40:26–35.

59 Theodoretus Cyrrensis. Quaestiones in Genesin 20 // Op. cit. P. 26:2–14.

60 Фотий Константинопольский, свт. Амфилохий. Трактат 253 (неиздан. пер. Д. Е. Афиногенова).

### Quaestiones in Genesis 20

имеет Божественную природу, не одно наименование; человек же, как образ, имеет лишь имя, лишён же самой вещи<sup>61</sup>.

В первом предложении наблюдается полное сходство, исключением является лишь выделение предложения запятой. То есть если блж. Феодорит делит его на две части и между ними вставляет точку, то свт. Фотий объединяет их и вставляет запятую. В следующем фрагменте, если в первой части предложения оба толкователя сходятся и пишут одинаково: «οὕτω πάλιν καὶ βασιλεύει ὁ ἄνθρωπος καὶ κρίνει κατὰ μίμησιν τοῦ τῶν ὄλων θεοῦ» («так, опять, и царствует человек, и судит в подражание Богу всяческих»), то во второй части есть существенное расхождение. Например, патр. Фотий пишет: «ἀλλ' ὁ μὲν καὶ μαρτύρων καὶ κατηγορῶν δεῖται καὶ μυρίων ἄλλων ἐν τῇ κρίσει, ὁ δὲ οὐδενός πάντα γὰρ καὶ πρὶν γενέσθαι οἶδεν» («но первый в суде нуждается и в свидетелях, и в обвинителях, и множестве других, а Второй ни в чём не нуждается, поскольку прежде создания видит»). Если у патр. Фотия в первой части предложения деятельным лицом становится человек, во второй же — Творец, то у блж. Феодорита деятелем в обоих частях предложения является Бог.

В третьей цитате также наблюдаются некие расхождения. Свт. Фотий пояснительный союз ἐπειδὴ («поскольку») заменяет причинным союзом διότι («потому что»). Также патр. Фотий синонимом глагола προσηγορεύθη ставит слово ἐκλήθη («наименован»). При этом, в отличие от антиохийского экзегета, святитель, цитируя стих из Послания апостола Павла и указывая имя автора, заканчивает цитату точкой, а блж. Феодорит выделяет двоеточием.

Ещё свт. Фотий, характеризуя Бога, отбрасывает термин τῶν ὄλων («всяческих») и усложняет предложение, по сравнению с блж. Феодоритом. Например, в первой части предложения константинопольский первосвятитель вместо ἔχει ставит глагол ἐστίν («есть») и при нём «образом» обозначает τὴν φύσιν («по природе») и с ним соединяет относительное местоимение ὅτι — эпический вариант: «ὁ μὲν θεὸς καὶ τὴν φύσιν ἐστίν ὅτι καλεῖται»

61 Перевод мой. — А. Н.

(«Бог и по природе есть то, чем называется»). А епископ Кирский, в отличие от него, говорит: «ὁ μὲν τῶν ὄλων Θεὸς φύσιν ἔχει θείαν, οὐ προσηγορίαν ψιλήν» («Бог всяческих имеет Божественную природу, не одно наименование»). Во второй же части данного предложения патр. Фотий прямо заимствует из блж. Феодорита, отбрасывая лишь последние слова: «ἐστερημένος τοῦ πράγματος» («лишён же самой вещи»).

### Amphilochia 253

Πάλιν ἀπερίγραφον κυρίως μὲν καὶ ἀληθῶς ὁ θεός, μιμεῖται δὲ αὐτὸ πως καὶ ὁ ἀνθρώπινος λογισμός· ἐν ἀκαρεῖ γὰρ περινοστεῖ τὰ τε ἔφα καὶ τὰ ἐσπέρια καὶ τὰ βόρεια καὶ τὰ νότια, καὶ δὴ καὶ τὰ οὐράνια καὶ τὰ ὑποχθόνια· ἀλλ' ὁ μὲν τῆ τοῦ λογιμοῦ μόνη φαντασίᾳ, θεὸς δὲ καὶ τῆ οὐσίᾳ καὶ τῆ σοφίᾳ καὶ τῆ δυνάμει τὸ ἀπερίγραφον ἔχει. Εὐροὶ δ' ἂν τις καὶ ἐτέραν μίμησιν ἀκριβεστέραν ἐν τῇ ψυχῇ τοῦ ἀνθρώπου· ἔχει γὰρ αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ καὶ τὸ λογικὸν καὶ τὸ ζωτικὸν καὶ γεννᾷ μὲν ὁ νοῦς τὸν λόγον, συμπρόεισι δὲ τῷ λόγῳ πνεῦμα, οὐ γεννώμενον καθάπερ ὁ λόγος, συμπαρομαρτοῦν δ' αἰεὶ· ἀλλὰ ταῦτα ὡς ἐν εἰκόνι πρόσεστιν τῷ ἀνθρώπῳ, διὸ καὶ ἀνυπόστατός ἐστιν καὶ ὁ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα, ἐπὶ δὲ τῆς ἁγίας τριάδος τρεῖς νοοῦμεν τὰς ὑποστάσεις καὶ ἀσυγχύτως ἡνωμένας καὶ καθ' ἑαυτὰς ὑφεστώσας<sup>62</sup>.

### Quaestiones in Genesis 20

οὕτω τὸ ἀπερίγραφον ἀληθῶς μὲν καὶ κυρίως ἐστὶ τοῦ τῶν ὄλων Θεοῦ· μιμεῖται δὲ οὕτω πως αὐτὸ καὶ ὁ νοῦς ὁ ἀνθρώπινος· ἐν ἀκαρεῖ γὰρ περινοστεῖ καὶ τὰ ἔφα καὶ τὰ ἐσπέρια καὶ τὰ βόρεια καὶ τὰ νότια, καὶ τὰ ἐπουράνια καὶ τὰ ὑποχθόνια· ἀλλ' οὐ τῆ οὐσίᾳ, μόνη δὲ τῆ τοῦ λογιμοῦ φαντασίᾳ. ὁ δὲ γε Θεὸς καὶ τῆ οὐσίᾳ καὶ τῆ σοφίᾳ καὶ τῆ δυνάμει τὸ ἀπερίγραφον ἔχει· εὐροὶ δ' ἂν τις καὶ ἐτέραν μίμησιν ἀκριβεστέραν ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου πάλιν ψυχῇ· ἔχει γὰρ αὐτὴ καὶ τὸ λογικὸν καὶ τὸ ζωτικὸν ἐν ἑαυτῇ· καὶ γεννᾷ μὲν ὁ νοῦς τὸν λόγον, συμπρόεισι δὲ τῷ λόγῳ πνεῦμα, οὐ γεννώμενον καθάπερ ὁ λόγος, συμπαρομαρτοῦν δὲ αἰεὶ τῷ λόγῳ, καὶ συμπρόιον γεννωμένῳ. ἀλλὰ ταῦτα ὡς εἰκόνι πρόσεστι τῷ ἀνθρώπῳ, οὗ δὴ χάριν καὶ ἀνυπόστατος ὁ λόγος ἐστὶ καὶ τὸ πνεῦμα. ἐπὶ δὲ τῆς ἁγίας τριάδος τρεῖς νοοῦμεν τὰς ὑποστάσεις, καὶ ἀσυγχύτως ἡνωμένας καὶ καθ' ἑαυτὰς ὑφεστώσας· γεγέννηται μὲν γὰρ πρὸ τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς ὁ Θεὸς λόγος ἀχώριστος δὲ ἐστὶ τοῦ γεννήσαντος καὶ ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς τὸ πανάγιον πνεῦμα νοεῖται δὲ καὶ ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει «πάντα, γὰρ φησι, ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται» ἀλλὰ περὶ τούτου μηκύνειν τὸν λόγον οὐ δεῖ μυρίας γὰρ ἔστιν εὐρεῖν ἀποδείξεις τούτου παρὰ τῆ θείᾳ γραφῇ<sup>63</sup>.

62 *Photius Constantinopolitanus*. Amphilochia 253 // Op. cit. P. 40:36–47.

63 *Theodoretus Cyrrensis*. Quaestiones in Genesis 20 // Op. cit. P. 26–27.

### Amphilochia 253

Опять-таки, Бог в собственном смысле и поистине неопишем, и этому как-то подражает и человеческий разум, ведь он во мгновение ока обегает и восток, и запад, и север, и юг, да и небеса, и преисподнюю: но один — лишь мысленным представлением, а Бог имеет неопишемость и по сущности, и по премудрости, и по силе. Кто-нибудь мог бы найти и другое, более точное подражание в душе человека, ведь она сама в себе имеет и разумность, и жизненность; и ум рождает слово, со словом же исходит дух, не рождаемое, как слово, но всегда сопровождающее, но это присуще человеку словно в образе, поэтому безыпостасны и слово, и дух, а применительно к Святой Троице мы мыслим три ипостаси, неслитно соединённые и существующие Сами по Себе<sup>64</sup>.

### Quaestiones in Genesis 20

Итак, неопишемость в подлинном и собственном смысле есть свойство Бога всяческих; этому таким образом как-то уподобляется и человеческий ум, ведь он в одно мгновение обегает и восток, и запад, и север, и юг, и небеса, и преисподнюю, но не сущностью, лишь мысленным представлением. А Бог поистине имеет неопишемость и по сущности, и по премудрости, и по силе. Со своей стороны кто-нибудь мог бы найти и другое, более точное подражание в человеческой душе, ведь она сама в себе имеет и разумность, и жизненность; и ум рождает слово, со словом же исходит дух, не рождаемое, как слово, но всегда сопровождающее словом, и исходящее вместе с рождаемым. Но это присуще человеку словно в образе, а потому и слово, и дух безыпостасны. А применительно к Святой Троице мы мыслим три ипостаси, неслитно соединённые и существующие Сами по Себе. Ведь Бог Слово рождается прежде веков от Отца, не разделены же с Родившим и Пресвятой Дух исходит от Бога и Отца и мыслится в собственной Ипостаси. Ибо он говорит: *«Всё производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно»* (1 Кор. 12, 11). Но об этом не нужно удлинать речь, потому что у Божественного Писания можно найти тысячи доказательств этому<sup>65</sup>.

В последнем из приведённых в таблице фрагментов видим некие особенности различия. Можно сказать, что свт. Фотий переигрывает слова и видоизменяет структуру предложения. Константинопольский экзегет, в отличие от антиохийского экзегета, который в значении пояснения часто использует наречие οὕτω, начинает наречием πάλιν («опять-таки»), последнее по смыслу

64 Фотий Константинопольский, свт. Амфилохии. Трактат 253 (неиздан. пер. Д. Е. Афиногенова).

65 Перевод мой. — А. Н.

недалёк от того же значения. Это наречие также указывает на начало нового и дополнительного пояснения. Свт. Фотий меняет синтаксическую конструкцию предложения. Если блж. Феодорит первое предложение начинает оборотом родительный характеризующий, то патр. Фотий его определяет простым предложением. Для примера: «ἀπερίγραφον κυρίως μὲν καὶ ἀληθῶς ὁ θεός» («Бог в собственном смысле и поистине неопишум»). Блж. Феодорит пишет так: «τὸ ἀπερίγραφον ἀληθῶς μὲν καὶ κυρίως ἐστὶ τοῦ τῶν ὄλων Θεοῦ» («неопишумость в подлинном и собственном есть свойство Бога всяческих»).

Далее свт. Фотий без пояснительного наречия οὕτω («таким образом») подобно епископу Кирскому, пишет и термин νοῦς («ум»), который заменяет словом λογισμός («разум», «мысль»). В начале следующего за ним предложения свт. Фотий дословно следует за блж. Феодоритом, а потом делает несколько изменений. Между двумя соединительными союзами для усиления вставляет частицу δὴ. Например, «καὶ δὴ καὶ τὰ οὐράνια» («да и небеса»). Патр. Фотий несмотря на то, что вторая часть этого предложения содержит одинаковые слова и смысл, пишет без выражения «οὐ τῆ οὐσίας» («не сущностью»). Далее, если блж. Феодорит начинает словами «ὁ δὲ γὰρ Θεός» («а Бог поистине») новое предложение, то свт. Фотий объединяет его с предыдущим предложением запятой, упрощая так «θεὸς δὲ» («а Бог»).

Константинопольский экзегет, обращая внимание на пунктуацию, для разделения фраз вместо двоеточия вставляет точку и так начинает новое предложение. В первой части рассматриваемого предложения, где обоими экзегетами используется один тот же синтаксический оборот в значении потенциальности, патр. Фотий лишь переставляет члены. Например, блж. Феодорит пишет: «ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου πάλιν ψυχῇ» («со своей стороны в человеческой душе»), а свт. Фотий так: «ἐν τῇ ψυχῇ τοῦ ἀνθρώπου» («в душе человека»). В тексте также заметно, что патр. Фотий переставляет предлог ἐν ἑαυτῇ («в себе») перед словом τὸ λογικὸν («разумность»).

В конце заключительной части этого трактата патр. Фотий, вдохновляясь размышлениями своего предшественника, лишь

некоторыми различиями удачно формулирует мысль и пишет: «γεννᾶ μὲν ὁ νοῦς τὸν λόγον, συμπρόεισι δὲ τῷ λόγῳ πνεῦμα, οὐ γεννώμενον καθάπερ ὁ λόγος, συμπαραμαρτοῦν δ' ἀεί· ἀλλὰ ταῦτα ὡς ἐν εἰκόνι πρόσεστιν τῷ ἀνθρώπῳ, διὸ καὶ ἀνυπόστατός ἐστιν καὶ ὁ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα, ἐπὶ δὲ τῆς ἁγίας τριάδος τρεῖς νοοῦμεν τὰς ὑποστάσεις καὶ ἀσυγχύτως ἡνωμένας καὶ καθ' ἑαυτὰς ὑφεστώσας» («ум рождает слово, со словом же исходит дух, не рождаемое, как слово, но всегда сопровождающее, но это присуще человеку словно в образе, поэтому безыпостасны и слово, и дух, а применительно к Святой Троице мы мыслим три ипостаси, неслитно соединённые и существующие Сами по Себе»). Эту мысль свт. Фотий затрагивал ещё в 36-м вопросе: «а если угодно, и потому, что слово выходит из души, соблюдая однородность и соответствие производящей его природы, показывая, что одновременно исходит и равноправная ипостась духа»<sup>66</sup>.

Здесь свт. Фотий при сокращении смысла опускает вторую часть предложения: «συμπαραμαρτοῦν δὲ ἀεί τῷ λόγῳ, καὶ συμπροῖόν γεννωμένῳ» («но всегда сопровождающее словом и исходящее вместе с рождаемым»). Но свт. Фотий, ограничиваясь цитированием или заимствованием мысли блж. Феодорита, последнюю его заключительную фразу, о которой он размышляет и даёт интересное рассуждение, полностью отбрасывает, начиная со слов: «γεγέννηται μὲν γὰρ πρὸ τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς ὁ Θεὸς λόγος...» («Ведь Бог Слово рождается прежде веков от Отца...»).

## Заключение

Подводя итог, можно сказать, что трактаты 252 и 253 «Амфилохий» представляют собой систематическое сжатое изложение или пересказ 19-го и 20-го вопросов «Толкования на Книгу Бытия» блж. Феодорита Кирского. Приведённые фрагменты показывают, что если в 36-м вопросе свт. Фотий проявляет более оригинальности, то в этих вопросах он больше следует антиохийскому

66 Photius Constantinopolitanus. *Amphilochia* 36 // Op. cit. P. 133:67–70.

экзегету. Однако исследование, которое в основном ограничивается методом расширения или сокращения в некоторой степени, включает себя оригинальности. Но это подразумевает преимущественно филологические и стилистические исправления, нежели богословские рассуждения. Цитирование свт. Фотием фрагменты из «*Quaestiones in Genesin*» в трактатах 252 и 253 «Амфилохий» показывает, что он не просто берёт фразы блж. Феодорита, а исправляет их и показывает точность формулировки для выражения мысли. Указанные филологические правки дают ответ тем, кто обвиняет свт. Фотия в плагиате. В «Амфилохиях» патр. Фотий, беря основную мысль из антиохийского экзегета, предлагает свою собственную правку, в иных местах оставляет фразу без изменения, а где он видит ошибку или неточности мысли в плане синтаксиса, исправляет по умолчанию, так, что даже не узнаешь, мысли это блж. Феодорита или самого патриарха. Глаголом «сказал Бог» показывается общность Божественной природы, а «сотворим» — число Лиц. Для определения терминов «образ» и «прообраз» он применяет термины: εἰκών, ἀρχέτυπον, а для «подобия» — ὁμοίωσις, μίμημα, μίμησις, παράδειγμα («подражание», «воспроизведение», «подобие», «образец»). Оба толкователя придерживаются того, чтобы различать «образ» и «подобие» Божии в человеке от «прообраза». Однако между образом и подобием оба толкователя не проводят чёткого разграничения. Термин «образ», по свт. Фотию, отождествляется как со способностью разума, так и со свободной волей и т.д., в том числе и в бестелесности души, соответствуя её троичной структуре (душа, разум, дух), свободной воле, мудрости. Человек сотворён по этому образу, но сам не есть всё это. Тем не менее по Божественной благодати эти свойства присущи человеку, хотя и не в полном смысле, как Богу.

### Архивные материалы

*Афиногенов Д. Е.* [Неизданные переводы вопросов и ответов к Кизическому митр. Амфилохию св. патриарха Фотия I: Амфилохии 252 и 253]. [Машинопись]. [Из личного архива автора].

## Источники

- Basile de Césarée*. Sur l'origine de l'homme, Homélie X–XI de l'Hexaéméron / introd., texte crit., trad. et notes par A. Smets et M. Van Esbroeck. Paris: Cerf, 1970. (SC; vol. 160).
- Gregorius Nazianzenus*. Oratio 30: De Filio // PG. T. 36. Col. 103–134.
- Gregorius Nazianzenus*. Oratio 38: In Theophania // PG. T. 36. Col. 311–334.
- Gregorius Nazianzenus*. Oratio 45: In sanctum Pascha // PG. T. 36. Col. 623–664A.
- Ps.-Macarius Aegyptius*. Homilia 15 // PG. T. 34. Col. 575–613.
- Maximus Confessor*. Ambiguorum liber // PG. T. 91. Col. 1032–1417.
- Origène*. Traité des principes. T. 3: Livres III et IV / introd., texte crit. de la Philocalie et de la ver. de Rufin, trad. par H. Crouzel et M. Simonetti. Paris: Cerf, 1980. (SC; vol. 268).
- Origenis* Hexaplorum quae supersunt; sive, Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta: in 2 t. / ed. Fr. Field. T. 1. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964.
- Platon*. Oeuvres Complètes. T. 10 / texte ét. et trad. par A. Rivaud. Paris: Les Belles Lettres, 1985. (CUFSG CB; vol. 30).
- Photii Patriarchae Constantinopolitani* Epistulae et Amphilochia. Vol. 4: Amphilochiorum pars prima / rec. G. Westerink. Leipzig: BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1986. (BSGRT).
- Photii Patriarchae Constantinopolitani* Epistulae et Amphilochia. Vol. 5: Amphilochiorum pars altera / rec. G. Westerink. Leipzig: BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1986. (BSGRT).
- Photii Patriarchae Constantinopolitani* Epistulae et Amphilochia. Vol. 6/1: Amphilochiorum pars tertia / rec. G. Westerink. Leipzig: BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1987. (BSGRT).
- Theodreti Cyrensis* Quaestiones in Octateuchum / ed. N. F. Marcos, A. Saenz-Badillos. Madrid: Editorial CSIC, 1979. (Textos y estudios del Seminario Filológico «Cardenal Cisneros»; vol. 17).
- Theodorus Mopsuestenus*. ap. *Theodoretus Cyrrhensis*. Quaestiones in Genesin 20 // PG. T. 80. Col. 109–114.
- Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Φωτίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως τὰ Ἀμφιλόχεια* / ἐκδ. Σ. Κ. Οἰκονόμος. Ἀθήνησι: Τύποις Φ. Καραμπίνου καὶ Κ. Βάφα, 1858.
- Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский, свт.* Творения: в 2 т. Т. 1: Слова. Прил.: Свящ. Н. Виноградов. Догматическое учение св. Григория Богослова. М.: Сибирская Благовонница, 2010. (ПСТСО; т. 1).
- Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / пер. с греч., и примеч. архим. Нектария. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. (Bibliotheca Ignatiana: Богословие, Духовность, Наука).
- Феодорит Кирский, блж.* Т. 1: Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М.: ИС РПЦ, 2003. (Творения святых отцов и учителей Церкви).

*Фотий, патриарх, св.* Избранные трактаты из «Амфилохий» / пер., сост., ст. Д. Е. Афиненова. М.: Индрик, 2002.

## Литература

- Буфеев К., прот.* Православное учение о Сотворении и теория эволюции. М.: Русский издательский центр имени святого Василия Великого, 2014.
- Лосский В. Н.* Боговидение / пер. с фр. В. А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: АСТ, 2006. (Philosophy).
- Леонов В., прот.* Образ Божий // ПЭ. 2018. Т. 52. С. 275–286.
- Малков П. Ю.* Учение прп. Максима Исповедника об образе и подобии Божиих в человеке: синергийный аспект // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 71. С. 11–29.

## References

- Afinogenov D. E. (ed.) 2002 *Fotij, patriarch, sv. Izbrannyye traktaty iz "Amfilohij"* [*Photius, Patriarch, St. Selected Treatises from Amphilochius*]. Moscow: Indrik (in Russian).
- Bufeev K. (2014) *Pravoslavnoe uchenie o Sotvorenii i teoriya evolyucii* [*Orthodox Teaching on Creation and the Theory of Evolution*]. Moscow: Russkij izdatel'skij centr imeni svyatogo Vasiliya Velikogo (in Russian).
- Crouzel H., Simonetti M. (eds.) (1980) *Origène. Traité des principes, vol. 3*. Paris: Cerf (SC; 268).
- Field Fr. (ed.) (1964) *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive, Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta. In 2 vols*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, vol. 1.
- Leonov V. (2018) "Образ Bozhij" ["The Image of God"], in *Pravoslavnyaya entsiklopediya* [*Orthodox Encyclopedia*]. Moscow: Pravoslavnyaya entsiklopediya, vol. 52, pp. 275–286 (in Russian).
- Malkov P. Yu. (2017) "Uchenie prp. Maksima Ispovednika ob obraze i podobii Bozhiih v cheloveke: sinerгийnyj aspekt" ["The Teaching of St. Maximus the Confessor on the Image and Likeness of God in Man: The Synergistic Aspect"]. *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie, Filosofiya, Religiovedenie*, no. 71, pp. 11–29 (in Russian).
- Marcos N. F., Saenz-Badillos A. (eds.) (1979) *Theodoretii Cyrensis Quaestiones in Octateuchum*. Madrid: Editorial CSIC (Textos y estudios del Seminario Filológico «Cardenal Cisneros»; 17).
- Yashunskij N. (ed.) (2006) *Maksim Ispovednik, prp. O razlichnyh nedoumeniyah u svyatyh Grigoriya i Dionisiya (Ambigvy)* [*Maximus the Confessor, St. On Various Perplexities of Sts. Gregory and Dionysius (Ambigua)*]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy (Bibliotheca Ignatiana: Bogoslovie, Duhovnost', Nauka) (in Russian).

- Rivaud A. (ed.) (1985) *Platon. Oeuvres Complètes, vol. 10.* Paris: Les Belles Lettres (CUFSG CB; 30).
- Smets A., Van Esbroeck M. (eds.) (1970) *Basile de Césarée. Sur l'origine de l'homme, Homélie X–XI de l'Hexaéméron.* Paris: Cerf (SC; 160).
- Westerink G. (ed.) (1986) *Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia, vol. 4.* Leipzig: BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft (BSGRT).
- Westerink G. (ed.) (1986) *Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia, vol. 5.* Leipzig: BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft (BSGRT).
- Westerink G. (ed.) (1987) *Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia, vol. 6, fasc. 1.* Leipzig: BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft (BSGRT).
- Οἰκονόμος Σ. Κ (ἔκδ.) (1858) *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Φωτίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως τὰ Ἀμφιλόχεια.* Ἀθήνησι: Τύποις Φ. Καραμπίνου καὶ Κ. Βάφα.

СИРИЙСКАЯ РУКОПИСЬ  
ОР РГБ. Ф. 186. № 79  
(БОГОСЛУЖЕБНЫЙ ЧИН В ЧЕСТЬ  
БЛАГОРАЗУМНОГО РАЗБОЙНИКА)  
КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ  
ЛИТУРГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ  
АССИРИЙСКОЙ ЦЕРКВИ ВОСТОКА

Контекстный анализ, сирийский текст  
и русский перевод

Священник Иаков (Артур) Авдышев

магистр богословия  
Avdyshev1991@mail.ru  
ORCID: 0009-0000-3303-8345

Поступила в редакцию 29.11.2025 | Принята к публикации 15.01.2026 | Опубликовано 10.03.2026

**Для цитирования:** *Авдышев И., свящ.* Сирийская рукопись ОР РГБ. Ф. 186. № 79 (богослужебный чин в честь Благоразумного разбойника) как источник по истории литургической традиции Ассирийской Церкви Востока / контекстный анализ, сирийский текст и русский перевод // Библия и христианская древность. 2026. Т. 8 (1). С. 226–243. (29). DOI: 10.31802/BCA.2026.8.1.006

**Аннотация**

УДК 27-532.2 (271)

Статья посвящена анализу сирийского перевода рукописи, написанной в честь памяти Благоразумного разбойника (ОР РГБ. Ф. 186. № 79). Этот текст впервые вводится в научный оборот и никогда ранее не издавался. Он рассмотрен в контексте основных жанров сирийской поэзии и краткой истории литургического праздника Благоразумного разбойника в Ассирийской Церкви Востока. В статью включен сирийский текст этого оригинального памятника письменности, а также его авторский перевод на современный русский язык. Установлено, что этот текст не является официальным каноническим чинопоследованием, а представляет собой литургическое творчество приходского диакона, которое применялось в богослужебной практике по особому благословию правящего епископа.

**Ключевые слова:** Чин «Праздника Благоразумного разбойника», Благоразумный разбойник, сирийские рукописи, сирийский язык, Ассирийская Церковь Востока.



## The Syriac Manuscript OR RGB, f. 186, no. 79 (The Liturgical Order of the Prudent Robber) as a Source for the History of the Liturgical Tradition of the Assyrian Church of the East

Context Analysis, Syriac Text and Russian Translation

**Priest Yaqob (Arthur) Awdishev**

MA in Theology

Avdyshev1991@mail.ru

ORCID: 0009-0000-3303-8345

Received 29 November 2025 | Accepted 15 January 2026 | Published online 10 March 2026

**For citation:** Awdishev, Yaqob (Arthur), priest. "The Syriac Manuscript OR RGB, f. 186, no. 79 (The Liturgical Order of the Prudent Robber) as a Source for the History of the Liturgical Tradition of the Assyrian Church of the East". Contextual Analysis, Syriac Text and Russian Translation. *Bible and Christian Antiquity*, Vol. 8 (1), 2026, pp. 226–243. (29) (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2026.8.1.006

**Abstract.** The article is devoted to the analysis of the Syriac translation of the manuscript written in honor of the feast of the "Prudent Robber" (Department of Manuscripts, Russian State Library [OR RGB], f. 186, no. 79). This text is being introduced into scholarly circulation for the first time and has never been published before. It is considered in the context of the main genres of Syriac poetry and a brief history of the liturgical feast of the "Prudent Robber" in the Assyrian Church of the East. The article includes the Syriac text of this original written monument, as well as the author's translation into modern Russian. It has been established that this text is not an official canonical rite but represents a liturgical work by a parish deacon that was used in liturgical practice with the special blessing of the ruling bishop.

**Keywords:** Rite of the Feast of the Prudent Robber, Prudent Robber, Syriac manuscripts, Syriac language, Assyrian Church of the East.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

С силой Господа нашего Иисуса Христа  
начинаем записывать.

## Введение

Собрание сирийских рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ), сосредоточенное в фонде № 186 (Собрание рукописей на турецком и других восточных языках)<sup>1</sup>, представляет собой уникальный комплекс памятников письменности, имеющих непроходящее значение для изучения истории, литературы и богословия сирийского христианства. Эти рукописи являются не только свидетельствами богатой интеллектуальной традиции сирийского мира, но и важными источниками по истории культурных взаимодействий между Востоком и Западом, христианством и исламом, Античностью и Средневековьем. К сожалению, представленные сведения о рукописях в описи фонда являются предварительными, очень краткими и неточными, поэтому одной из задач нашего исследования стало выявление сирийских рукописей, их правильная атрибуция и подробное описание.

Сирийская книжная традиция, формировавшаяся в условиях многовекового развития христианской культуры на Ближнем Востоке, охватывает широкий спектр жанров: от библейских и литургических текстов до философских трактатов, медицинских сочинений и исторических хроник. Особенно важен тот факт, что сирийские авторы и переписчики не только сохранили множество произведений античной мысли, оригиналы которых в настоящее время оказались утрачены, но и создали собственную оригинальную литературу, оказавшую влияние на арабо-мусульманскую и византийскую традиции.

В собрании ф. 186 отдела рукописей РГБ хранятся книги и их фрагменты, происходящие из различных центров сирийской книжности, таких как Эдесса, Нисибин, монастыри Тур-Абдина и другие.

1 Данная работа была выполнена в рамках диссертационного исследования на соискание ученой степени кандидата богословия на тему «Рукописные и печатные книги на сирийском языке, хранящиеся в Российской государственной библиотеке, и их связь со Священным Писанием».

Рукописи № 77 и 79 из фонда 186 Российской государственной библиотеки содержат сирийскую согиту<sup>2</sup>, то есть литургическую поэму, под названием «Праздник Благоразумного разбойника» (сир. ܐܕܐ ܕܘܕܥܝܢܐ, *edā d-gayasa*). Этот текст относится к богослужебной традиции Церкви Востока и представляет собой гимнографическое произведение, посвященное Титосу (благоразумному разбойнику, упомянутому в Евангелии от Луки 23, 39–43).

### 1. Рукопись и колофоны

В апокрифическом Евангелии от Никодима разбойнику дано имя Дисмас, в коптской традиции и повествовании Иосифа из Аримафеи он называется Демас, в кодексе Кольбертинуса<sup>3</sup> его зовут Зоатан, в русской же православной традиции он носит имя Рах. Имя Титос встречается в арабском Евангелии о детстве Иисуса Христа. Данный апокриф, был составлен в V–VI вв. и частично был основан на «Младенческом Евангелии от Фомы», «Протоевангелии от Иакова» и «Евангелии от Псевдо-Матфея»<sup>4</sup>, а большая его часть основана на устной традиции. Арабское Евангелие о младенчестве связано с более старой восточносирийской историей под названием «История Госпожи Марии». Отсюда следует, что либо это перевод с арабского, либо же, что более вероятно, так как рукопись датируется VI в., происходит из более раннего сирийского источника<sup>5</sup>. В обеих версиях изображены сцены, где младенец Иисус совершает чудеса.

«Праздник Благоразумного разбойника» — это специфическая литургическая традиция Церкви Востока и в чистом виде

- 2 Согита (сир. ܣܘܓܝܬܐ) — один из жанров строфической поэмы. Это также один из основных жанров гимнов в сирийской гимнографической традиции.
- 3 Это латинская рукопись Нового Завета. Она включает в себя весь Новый Завет, а также апокрифическое «Послание к Лаодикийцам».
- 4 Апокрифическое «Евангелие детства Марии и Христа Спасителя», написанное на латыни, датируется концом VI – серединой VII в. По мнению Александра Меня, апокриф написан не ранее IX в. под влиянием «Протоевангелия от Иакова» и «Евангелия от Фомы» (см.: *Мень А., прот. Апокрифы // Мень А., прот. Библиологический словарь: в 3 т. М., 2000. Т. 1. С. 83*).
- 5 *Burke T. Mary in the Apcrypha // The Oxford Handbook of Mary / ed. by C. Maunder. Oxford, 2019. P. 41–53.*

не встречается ни у коптов, ни у греков. Данный праздник отмечается в первый понедельник после Светлого Христова Воскресения и представляет собой некое «театральное» действие, которое «разыгрывается» между священнослужителями в алтаре храма. Действующими лицами данного действия выступают диакон и священник. Диакон стоит вне алтаря лицом к его входу, священник же стоит у входа в алтарь, держит в руках длинное древко, на котором находятся горячие свечи. Диакон олицетворяет того самого благоразумного разбойника, который пришёл ко вратам рая, священник же — херувима с огненным мечом, стерегущего вход в рай<sup>6</sup>. Священник, изображающий херувима, стоит у входа в рай и отталкивает своим копьём диакона, который изображает разбойника, когда последний пытается войти вовнутрь. Разбойник просит ангела открыть ему двери рая, но получает отказ. После продолжительного диалога, который разыгрывается между ними, разбойник показывает херувиму крест, который он всё время прятал, тогда ангел отступает перед святым крестом, откидывает занавес, и разбойник входит внутрь.

Как следует из краткого описания этого «представления», данная согита написана в жанре диалога. Диалог как жанр находится у истоков художественной литературы. Являясь почти непосредственной стилизацией вербальной коммуникации, он представляет собой хорошо известный и широко используемый риторический приём для структурирования текста<sup>7</sup>, и неудивительно, что он засвидетельствован в древнейших литературных традициях (египетской, шумерской и аккадской), особенно в текстах мудрости.

Исследователь-шумеролог Дж. Кастеллино отмечает, что споры лучше известны из шумерской, чем из аккадской литературы<sup>8</sup>. Если судить по сохранившимся текстам, шумерские споры состоят из трёх частей:

- 6 Быт. 3, 24: «И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского Херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни».
- 7 Perelman C., Olbrechts-Tyteca L. *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*. Notre Dame (Ind.), 1969. P. 176.
- 8 *Castellino G. R. Sapienza babilonese. Raccolta di testi sapienziali tradotti dagli originali*. Torino, 1962. P. 7.

1) пролог, как правило, имеет мифологическое содержание и представляет соперников как архетипы групп, к которым они принадлежат (первый козёл, первый мельничный жёрнов и др.);

2) собственно спор происходит в центральной части, и два соперника хвастаются своими достоинствами и добродетелями пытаются высмеять оппонента, чтобы подчеркнуть его слабые места. Борьба обычно ведётся с помощью риторики, но в некоторых случаях имеет место даже физическая агрессия<sup>9</sup>;

3) в эпилоге бог или королевский суд, который в Месопотамии, как и везде, имеет божественное происхождение, определяет победителя. Часто двум соперникам предлагается прийти к соглашению несмотря на то, что судья отдаёт предпочтение одному из них. Проигравший приглашается отдать должное победителю или делает это спонтанно, но вполне артистично. В финале авторы, похоже, стремятся разрешить спор, восстановить первоначальную гармонию или создать новый баланс, основанный на божественном суждении, которое получили соперники.

Этот жанр имеет давнюю традицию — четыре тысячи лет и прослеживается в аккадской, среднеперсидской, еврейской, арамейской и, наконец, в сирийской традиции. Среди сирийских авторов именно св. Ефрем Сирин в середине IV в. впервые адаптировал этот древний литературный жанр к христианскому контексту<sup>10</sup>.

Как будет видно дальше при анализе данных рукописей, структура их повествования один в один напоминает вышеупомянутые тексты — диалоговые споры.

Прежде всего, необходимо сказать, что оригинал текста данной согиты относится к V в. и имеет отражение в литургических рукописях как Сирийской Оротодоксальной Церкви, так и Церкви Востока, а также в современных сирийских версиях. Сирийский текст восточносирийской рукописи был впервые опубликован

9 *Ponchia S. Debates and Rhetoric in Sumer // Traditions of Controversy / ed. by M. Dascal and H.-L. Chang. Amsterdam, 2007. (Controversies; 4). P. 64.*

10 *См.: Nisibene Hymns no. 52 // The Harp of the Spirit: Eighteen Poems of Saint Ephrem / introd. and trans. by S. P. Brock. [London], 1983. (Studies Supplementary to Sobornost; 4). P. 70–72.*

в 1896 г. Э. Захау<sup>11</sup>. Известно, что данная согита могла быть известна Иакову Серугскому<sup>12</sup>, так как написанная им мемра<sup>13</sup> проповедует на ту же тему и соотносится с основным текстом. Согласно Церкви Востока, автором данной согиты является старший современник Мар Иакова — Нарсай<sup>14</sup>.

Для анализа в данной статье взята рукопись № 79 (Ф. 186), поскольку она в большей степени отличается от привычного литургического варианта текста, читаемого на «Праздник Благоразумного разбойника».

Оригинал данной согиты, который сейчас используется в литургии, написан на классическом сирийском языке, однако данная рукопись — на диалекте гявара<sup>15</sup>. Этот регион упоминается ещё в IV в. в сирийском тексте «Деяния Мар Мари» как Гавар. Это название региона, в который было принесено христианство, и жители которого были обращены в христианство из язычества св. Томисом. Диалект Гавара относится к северо-восточной группе новоярамейских диалектов, на которых говорят ассирийцы в регионе Ближнего Востока и диаспорах. Он был распространён в районе

11 Sachau E. Über die Poesie in der Volkssprache der Nestorianer // Sitzungsberichte der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1896. Bd. 11 (8). S. 179–215.

12 Иаков Серугский (сир. ܝܚܘܥܩܒ ܣܪܘܓܝܘܬܐ, Ya'qûb Srûḡāyâ; также читается как Серуг или Саруг; 451 – 29 ноября 521), также Мар Иаков, один из подвижников сирийской поэзии и богословия, уступающий по значимости разве что своему предшественнику Ефрему Сирину (Мар Апрем), равного Нарсаю. В отличие от Мар Апрема, которого называли Духовной арфой, Иаков Серугский был прозван Духовной флейтой. Является автором более семисот гомилий, или *mêmrê* (ܡܥܡܪܝܬܐ), из которых опубликованы только 225.

13 Мемра (сир. ܡܥܡܪܐ) означает «гомилия». Гомилии — это комментарии, или экзегеза, которые обычно следуют за чтением библейских стихов или отрывков из Священного Писания и затрагивают какую-либо богословскую тему.

14 Нарсай Нисибинский (сир. ܢܪܨܝܐ, Narsai; ок. 399 – ок. 502) — сирийский богослов и поэт, возглавлявший Эдесскую и Нисибинскую богословские школы. Нарсай является одним из самых авторитетных восточносирийских богословов, на трудах которого была основана богословская система Церкви Востока. Поэтический стиль Нарсаия отличается высокими художественными особенностями, за что он получил прозвище Арфа Духа.

15 Гявар (сир. ܓܝܘܒܪܐ) — район в провинции Хаккяри в Турции, с 1936 г. носит название Юксекова, который исторически был важным торговым центром из-за своей близости к Ирану. С 1810-х гг. до геноцида в 1915 г. всё население в окрестностях Большого Заба составляли восточные сирийцы (ассирийцы), основным занятием которых было сельское хозяйство, включавшее выращивание пшеницы, ячменя, хлопка и чая. Местное ассирийское население состояло из потомков людей, которые нашли убежище у курдов от Золотой Орды в начале XV в.







7. Разбойник: «В тот день Адам покинул [Сад], Бог разгневался на нас, Христос с небес сошёл, простил род человеческий».
8. Херувим: «В тот день, как Адам вышел из рая согрешив, ни один человек сюда не пришёл, этот рай не видел».
9. Разбойник: «Слушай, что я скажу тебе: с небес пришёл Господь твой, не страшись Христа, Он сам отправил меня к тебе».
10. Херувим: «Ты наполнен злом, в мире грешишь и никогда не делал добра. Как войдёшь в Царство?»
11. Разбойник: «Ангел, посмотри на Голгофу, которая находится в Иерусалиме, там оплачен грех Адама, съевшего плод».
12. Херувим: «Не опускай лица, человек, приказал твой Господь Святой, не борись тут, моё копьё на тебя будет надето»
13. Разбойник: «Царь Христос, Слава ему, грех Адама простил, кровью омыл, закон сатаны разорвал».
14. Херувим: «Эти Адам и Ева согрешили, от того дерева поели, сатана закон им дал другой, и сюда снова не вернулись».
15. Разбойник: «Изгнал его прочь [Сатану], Христос Сам простил его [«Адама], Кровь и Тело своё отдал и в рай его отправил».
16. Херувим: «Ты сам знаешь, что твой отец осквернил это место, как ты дорогу открыл, закрой её быстро за собой».

ܘܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ  
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ  
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ

ܘܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ  
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ  
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ

ܘܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ  
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ  
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ

ܘܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ  
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ  
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ

ܘܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ  
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ  
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ

Iv

ܘܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ  
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ  
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ

7r

ܘܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ  
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ  
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ

ܘܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ  
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ  
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ

ܘܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ  
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ  
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ

ܘܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ  
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ  
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ



- 27. Разбойник: «Это твоё слово ангел, ты являешься ангелом духовным, принёс я крест сюда, посмотри на него и уходи отсюда».
- 28. Херувим: «Смотри на огненных ангелов, гляди, как ужасны вы, по происхождению земные, вы, бедняги, не войдёте».
- 29. Разбойник: «Слушай, что скажу тебе, о ангел: евреи неугомонные распяли Христа на древе, воскресил Он Адама спящего».
- 30. Херувим: «Вернись назад, о разбойник, вернись проклятый и добрый, стал ты соседом демонов, я узнал, что ты принёс крест».
- 31. Разбойник: «Ангел, ты сильно испугался, когда увидел Крест Христов, место твоё здесь потеряло власть, быстро открой твою дверь».
- 32. Херувим: «Ты выйди, сатана, ты, злой и лжец. Так слушай что я тебе скажу, вернись назад, сумасшедший».
- 33. Разбойник: «Эту дверь Господь наш открыл, и стену эту Христос проломил, ибо пришёл в этот мир и простил род человеческий».
- 34. Херувим: «Крест Христов принёс ты, не могу смотреть на тебя,веду тебя в рай, я открыл дверь перед тобой».
- 35. Разбойник: «Благотворительностью занимайтесь, пост и молитву совершайте, заповеди храните и в рай идите».

ܘܢܝܢܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ  
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ  
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ

ܘܢܝܢܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ  
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ  
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ

ܘܢܝܢܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ  
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ  
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ

2v

ܘܢܝܢܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ  
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ  
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ

8r

ܘܢܝܢܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ  
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ  
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ

ܘܢܝܢܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ  
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ  
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ

ܘܢܝܢܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ  
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ  
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ

ܘܢܝܢܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ  
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ  
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ

ܘܢܝܢܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ  
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ  
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ

- 36. Херувим: «Ты, Христос, отправил его в рай, вручил ему этот знак, его устами говорил».
- 37. Разбойник: «Этот разбойник меня вернул [на путь истинный], маленькой книгой Господина моего, без Господа моего сильно отступал [от веры], как разбойника Он меня простил».
- 38. Херувим: «Я скажу тебе, о святой: «Если ты не покаешься, я буду с тобой биться, так как ничем от сатаны ты не отличаешься».
- 39. Разбойник: «Просите у Царя милостивого за этого грешного священника, да получит он прощение в день пришествия Милостивого».
- 40. Херувим: «Там стало радостно всем ангелам мира, открыл Он [Христос] двери Царства для людей, которые совершают добро».
- 41. Разбойник: «Я — разбойник моего Господа, я жил по Писанию. Всякий слышащий, прославь меня, чтобы Бог простил меня»
- 42. Херувим: «Больше благотворительности делайте, не отвращайтесь от поста и молитвы, держите себя в руках и в воскресении в Царство возноситесь».
- 43. Разбойник: «Слушайте внимательно ваших священников, которые вам как отцы, тогда Христос простит вас и в рай направит»
- 44. Херувим: «Слава Царю Христу, грех Адама простил, Титу дорогу открыл, этим крестом поклоняемся Ему».

ܘܢܝܢܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ  
ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ  
ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ

ܘܢܝܢܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ  
ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ  
ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ

ܘܢܝܢܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ  
ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ  
ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ

ܘܢܝܢܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ  
ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ  
ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ

3r

ܘܢܝܢܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ  
ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ  
ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ

8v

ܘܢܝܢܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ  
ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ  
ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ

ܘܢܝܢܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ  
ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ  
ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ

ܘܢܝܢܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ  
ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ  
ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ

ܘܢܝܢܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ  
ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ  
ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ

45. Херувим: «Просите, священники, для главных судей, которые нарушили заповеди, места со справедливыми».
46. Херувим: «Также слушайте внимательно разбойника новую весть, прилежно поститесь и молитесь, чтобы не сожалеть потом».
47. Херувим: «Слушайте, ассирийцы, внимайте, христиане, этим словам первыми, чтобы не стать последними».

ܘܢܝܢܘܢ ܕܢܘܨܝܢܘܢ ܕܢܘܨܝܢܘܢ  
ܕܢܘܨܝܢܘܢ ܕܢܘܨܝܢܘܢ ܕܢܘܨܝܢܘܢ  
ܕܢܘܨܝܢܘܢ ܕܢܘܨܝܢܘܢ ܕܢܘܨܝܢܘܢ

ܘܢܝܢܘܢ ܕܢܘܨܝܢܘܢ ܕܢܘܨܝܢܘܢ  
ܕܢܘܨܝܢܘܢ ܕܢܘܨܝܢܘܢ ܕܢܘܨܝܢܘܢ  
ܕܢܘܨܝܢܘܢ ܕܢܘܨܝܢܘܢ ܕܢܘܨܝܢܘܢ  
ܕܢܘܨܝܢܘܢ ܕܢܘܨܝܢܘܢ ܕܢܘܨܝܢܘܢ

9r

### 3. Комментарии

Данная рукопись, композиционно опирающийся на тот же евангельский эпизод (Лк. 23, 39–43), что и каноническая версия, отличается от последней более выраженной литературной обработкой материала. Этот текст, видимо, был создан преимущественно для назидательного чтения, что и обусловило его стилистические особенности.

Как мы видим в 6 стихе употреблено слово «ужасна» по отношению к раю. Тут необходимо отметить, что в сирийских богословских либо литургических текстах об атрибутах, местах и т.д., которые связаны с Богом, говорят, что они ужасны, имея в виду их величие, а ужасны они в том смысле, что непонятны, человеческий разум не способен их постичь.

В 37 стихе можно заметить, что акцент переключился на самого автора рукописи, где он говорит, что эта книга, этот богослужебный чин позволил ему переосмыслить его жизнь. Если канон — это диалог, устремленный ввысь, то здесь мы видим, как повествование постепенно сужает фокус: оно начинается с сакрального действия, затем неожиданно переключается на внутренний мир самого автора, делая его живым свидетелем, а не просто безличным составителем строк.

Начиная с 38 стиха, херувим уже ведёт беседу с самим автором, потому что в следующем стихе автор просит молитв о себе

у слушающего либо читающего. Граница между небесным и земным, между молящимся и Тем, Кому молятся, истончается. Херувим, прежде бывший частью богословского образа, вступает в диалог уже не с «человечеством вообще», а с конкретным автором, а затем и с каждым читающим или слушающим. Это уже не столько воспроизведение заученного чина, сколько акт со-бытия.

В 42 стихе и последующем, герои повествования начинают обращаться к человеку-слушателю, давая ему наставление. Таким образом, перед нами не просто богослужебный текст, а текст-проводник. Он начинается как чин, но превращается в исповедь (через автора), а затем — в прямое наставление (через Херувима).

Последние четыре стиха, с 44 по 47, следует окончание повествования, в котором присутствуют только слова, где Херувим остается один на один со слушателем, окончательно превращают литургию в интимный разговор, в котором читатель становится не наблюдателем, а прямым участником и адресатом. Это делает текст не просто гимном, а живым опытом переживания веры.

### Заключение

Подводя итоги проведенному анализу, необходимо подчеркнуть, что разобранный выше текст, как и отмечалось во введении, не является официальным каноническим чинопоследованием, принятым в Церкви Востока. Он представляет собой литургическое творчество приходского диакона, обладающее определённой богословской и исторической ценностью. В то же время обнаруженные в ходе исследования параллели и архивные свидетельства позволяют утверждать, что подобные рукописи, несмотря на свой неофициальный статус, могли применяться в богослужебной практике по особому благословию правящего епископа.

Для установления полной картины и для формирования целостного представления о канонической норме планируется в перспективе перевод и публикация аутентичного текста,

используемого в Церкви Востока. Этот канонический текст будет подвергнут сравнительному анализу с другой рукописью, обнаруженной в отделе рукописей Российской государственной библиотеки (РГБ), что позволит выявить как точки соприкосновения, так и ключевые различия между официальной традицией и её локальными вариациями.

### Архивные материалы

Богослужебный чин в честь Благоразумного разбойника. Мар Бишо, 1882. Рукоп. // ОР РГБ. Ф. 186. № 79.

### Источники

Nisibene Hymns no. 52 // *The Harp of the Spirit: Eighteen Poems of Saint Ephrem* / introd. and trans. by S. P. Brock. [London]: Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1983. (Studies Supplementary to Sobornost; vol. 4). P. 70–72.

*Sachau E.* Über die Poesie in der Volkssprache der Nestorianer // *Sitzungsberichte der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. 1896. Bd. 11 (8). S. 179–215.

### Литература

*Мень А., прот.* Апокрифы // *Мень А., прот.* Библиологический словарь: в 3 т. М.: Фонд имени Александра Меня, 2000. Т. 1. С. 78–86.

*Burke T.* Mary in the Apocrypha // *The Oxford Handbook of Mary* / ed. by C. Maunder. Oxford: Oxford University Press, 2019. P. 41–53.

*Castellino G. R.* Sapienza babilonese. Raccolta di testi sapienziali tradotti dagli originali. Torino: Societa editrice internazionale, 1962.

*Perelman C., Olbrechts-Tyteca L.* *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*. Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame Press, 1969.

*Ponchia S.* Debates and Rhetoric in Sumer // *Traditions of Controversy* / ed. by M. Dascal and H.-L. Chang. Amsterdam: John Benjamins, 2007. (Controversies; vol. 4). P. 63–83.

## References

- Brock S. P. (ed.) (1983) *The Harp of the Spirit: Eighteen Poems of Saint Ephrem*. 2nd ed. London: Fellowship of St. Alban and St. Sergius (Studies Supplementary to Sobornost; 4).
- Burke T. (2019) “Mary in the Apocrypha”, in C. Maunder (ed.) *The Oxford Handbook of Mary*. Oxford: Oxford University Press, pp. 41–53.
- Castellino G. R. (1962) *Sapienza babilonese. Raccolta di testi sapienziali tradotti dagli originali*. Torino: Societa editrice internazionale.
- Men’ A. (2000) “Апокрify” [“Apocrypha”], in A. Men’ *Bibliologicheskij slovar’ v 3 tomah* [*Bibliological Dictionary in 3 Volumes*]. Moscow: Fond imeni Aleksandra Menja, vol. 1, pp. 78–86 (in Russian).
- Perelman C., Olbrechts-Tyteca L. (1969) *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Ponchia S. (2007) “Debates and Rhetoric in Sumer”, in M. Dascal, H.-L. Chang (eds.) *Traditions of Controversy*. Amsterdam: John Benjamins (Controversies; 4), pp. 63–83.

# БИБЛЕЙСКИЙ ИОВ В КНИГЕ ПРОРОКА ИЕЗЕКИИЛЯ И В ПОСЛАНИИ АПОСТОЛА ИАКОВА

Родион Анатольевич Шафиков

студент магистратуры РУДН им. Патриса Лумумбы  
117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 10  
shafikov-ra@rudn.ru  
ORCID: 0009-0004-4756-9170

Поступила в редакцию 3.12.2025 | Принята к публикации 28.01.2026 | Опубликовано 10.03.2026

**Для цитирования:** Шафиков Р. А. Библейский Иов в Книге пророка Иезекииля и в Послании апостола Иакова // Библия и христианская древность. 2026. Т. 8 (1). С. 244–262. (29). DOI: 10.31802/BCA.2026.8.1.007

## Аннотация

УДК 2-23 (27-271.4) (27-275)

Статья посвящена исследованию двух «внешних» упоминаний библейского Иова за пределами одноимённой книги: у пророка Иезекииля (Иез. 14, 12–20) и в Послании апостола Иакова (Иак. 5, 10–11). Основная цель работы — проверить гипотезу о том, что оба автора, несмотря на значительный временной промежуток, опирались в большей степени не на каноническую Книгу Иова, а на независимую или более раннюю устную традицию, так называемую «легенду об Иове», которая легла в основу её пролога и эпилога. Методология исследования включает сравнительный анализ библейских текстов, интертекстуальный подход и критический разбор существующих научных интерпретаций, в частности аргументов К. А. Ричардсона. В результате демонстрируется, что Иезекииль является свидетелем существования легенды об Иове уже в период Вавилонского плена, а Иаков апеллирует к образу терпеливого Иова из народного предания, а не к бунтарскому герою поэтической части библейской книги. Особое внимание уделяется анализу возможных параллелей между текстами и доказательству отсутствия прямой зависимости авторов от канонического текста Книги Иова. Делается вывод о ценности этих упоминаний для реконструкции дописьменной истории образа Иова и об относительной независимости рецепции образа Иова в исследуемых текстах от канонической Книги Иова, что открывает новые перспективы для изучения формирования библейского канона.

**Ключевые слова:** библеистика, интертекстуальность, Книга Иова, Иезекииль, Послание Иакова, легенда об Иове, устная традиция, рецепция образа, ветхозаветный канон, новозаветный канон.



## Biblical Job in the Book of the Prophet Ezekiel and in the Epistle of the Apostle James

Rodion A. Shafikov

MA student at the RUDN University named after Patrice Lumumba  
10, Miklukho-Maklaya St., Moscow 117198, Russia  
shafikov-ra@rudn.ru  
ORCID: 0009-0004-4756-9170

Received 3 December 2025 | Accepted 28 January 2026 | Published online 10 March 2026

**For citation:** Shafikov, Rodion A. "Biblical Job in the Book of the Prophet Ezekiel and in the Epistle of the Apostle James". *Bible and Christian Antiquity*, Vol. 8 (1), 2026, pp. 244–262. (29) (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2026.8.1.007

**Abstract.** The article examines two "external" biblical references to Job outside the book named after him: in the Book of the Prophet Ezekiel (Ezek. 14:12–20) and in the Epistle of the Apostle James (Jas. 5:10–11). The main goal is to test the hypothesis that both authors, despite the significant time gap between them, relied to a greater extent not on the canonical Book of Job, but on an independent or earlier oral tradition, the so-called "legend of Job", which formed the basis for its prologue and epilogue. The research methodology includes a comparative analysis of biblical texts, an intertextual approach, and a critical examination of existing scholarly interpretations, particularly the arguments of K. A. Richardson. The results demonstrate that Ezekiel provides the earliest evidence of the existence of the Job legend during the Babylonian exile, while James appeals to the image of the patient Job from folk tradition, not the rebellious hero of the biblical book's poetic section. Particular attention is paid to the analysis of possible textual parallels and to proving the absence of the authors' direct dependence on the canonical text of the Book of Job. The conclusion highlights the value of these references for reconstructing the pre-literary history of the figure of Job and points to the relative independence of the reception of Job in the analyzed texts from the canonical Book of Job, which opens new perspectives for studying the formation of the biblical canon.

**Keywords:** Biblical Studies, Intertextuality, Book of Job, Ezekiel, Epistle of James, Legend of Job, Oral Tradition, Reception of a Character, Old Testament Canon, New Testament Canon.

---

## Введение

Исследования библейской интертекстуальности — одно из самых актуальных направлений современной библеистики. Специалистами описано множество типов влияния библейских авторов и их повествований друг на друга как внутри, так и между канонами Ветхого и Нового Заветов.

Данная статья посвящена исследованию образа Иова в библейском каноне за пределами ветхозаветной книги, названной его именем. Речь будет идти о тех двух «внешних» относительно Книги Иова упоминаниях героя, одно из которых находится в Ветхом Завете, в Книге пророка Иезекииля (Иез. 14, 12–20), а другое — в Новом Завете, в Послании апостола Иакова (Иак. 5, 10–11). Это достаточно лаконичные упоминания, однако ценность их исследования представляется довольно высокой. Согласно нашей гипотезе, при значительном временном промежутке между Иезекиилем и Иаковом, в обоих случаях перед нами упоминания Иова, независимые (или частично независимые) от Книги Иова и основанные на том же или схожем комплексе устных древнееврейских преданий, что и данная книга.

Представляется также, что данной теме ранее не уделялось достаточного внимания. При этом судьба упоминания Иезекииля в науке несколько лучше — как правило, исследователи вспоминают этот эпизод, когда говорят об истории образа Иова. К упоминанию же Иакова обращаются реже. Вызывает огорчение, что этому случаю не посвящена статья даже в профильном сборнике «Reading Job Intertextually» (2013 г.), где, между прочим, была опубликована весьма высокого качества работа П. М. Джойса об Иове у Иезекииля<sup>1</sup>.

Наше исследование будет состоять из следующих частей. Сначала мы выполним обзор упоминания Иова у пророка Иезекииля, относительно которого исследователи согласились в том, что этот текст есть более ранний источник древнееврейского фольклора об Иове, чем собственно Книга Иова. На примере случая Иезекииля мы эксплицируем соответствующую теорию о «двух Иовах»: Иове народной легенды и Иове библейской поэмы. После этого мы перейдём к рассмотрению Послания апостола Иакова. Основываясь на анализе как непосредственного упоминания Иова в 5-й главе послания, так и на ряде других фразеологических и смысловых параллелей между этим текстом и Книгой Иова,

1 Joyce P. M. "Even if Noah, Daniel, and Job were in it..." (Ezekiel 14:14): The Case of Job and Ezekiel // *Reading Job Intertextually* / ed. by K. Dell, W. Kynes. London; New York (N. Y.), 2013. P. 118–128.

мы рассчитываем показать, что Иаков в большей степени отражает традицию народной легенды об Иове, а не соответствующей книги Ветхого Завета.

### Иов у пророка Иезекииля: два Иова

Исследователи нередко останавливались на упоминании Иова пророком Иезекииелем. Оно возникает в 14-й главе, в контексте адресованного Иерусалиму грозного пророчества о войне, голоде, диких зверях и моровой язве. Характерно, что здесь Иов рядоположен двум другим легендарным праведникам, очевидно хорошо известным аудитории пророка — Ною и Даниилу. Упоминание этих трёх фигур является важной частью риторики пророка в данной главе. Это становится ясным после рассмотрения соответствующего текста:

*«И было ко мне слово Господне: сын человеческий! если бы какая земля согрешила предо Мною, вероломно отступив от Меня, и Я простер на нее руку Мою, и истребил в ней хлебную опору, и послал на нее голод, и стал губить на ней людей и скот; и если бы нашлись в ней сии три мужа: Ной, Даниил и Иов, — то они праведностью своею спасли бы только свои души, говорит Господь Бог. Или, если бы Я послал на эту землю лютых зверей, которые осиротили бы ее, и она по причине зверей сделалась пустою и непроходимою: то сии три мужа среди нее, — живу Я, говорит Господь Бог, — не спасли бы ни сыновей, ни дочерей, а они только они спаслись бы, земля же сделалась бы пустынею. Или, если бы Я навел на ту землю меч и сказал: «меч, пройди по земле!», и стал истреблять на ней людей и скот, то сии три мужа среди нее, — живу Я, говорит Господь Бог, — не спасли бы ни сыновей, ни дочерей, а они только спаслись бы. Или, если бы Я послал на ту землю моровую язву и излил на нее ярость Мою в кровопролитии, чтобы истребить на ней людей и скот: то Ной, Даниил и Иов среди нее, — живу Я, говорит Господь Бог, — не спасли бы ни сыновей, ни дочерей; праведностью своею они спасли бы только свои души» (Иез. 14, 12–20).*

Нам представляется излишне утяжелённой та интерпретация, которая дана этому фрагменту И. Ш. Шифманом. Тот полагал, что, как и в случае с Ноем, пережившим потоп, о Данииле и Иове имели распространение легенды, согласно которым эти праведники были спасены Богом от неких всемирных катаклизмов,

обрушенных на грешников<sup>2</sup>. Такая трактовка кажется отягощённой тем, что предполагает наличие у древних израильтян не дошедшего до нас специфического фольклорного цикла о Данииле и Иове лишь на основании добавления их Иезекиилем в один ряд с Ноем — без каких-либо дополнительных указаний (как у самого Иезекииля, так и у других библейских авторов) на связанные с этими героями катастрофы, подобные потопу.

Текст Иезекииля может быть понят и без введения гипотезы об утраченных фольклорных сюжетах и их реконструкции. Он достаточно прозрачно читается и сам по себе, и особенно в контексте проповеди этого пророка о неотвратимой (см. Иез. 9, 3–6) и индивидуальной (см. Иез. 18) ответственности человека за свои грехи. Считывающийся смысл данного отрывка в том, что праведность праведника, даже подобного таким великим, как Ной, Даниил или Иов, может спасти только его самого, без возможности распространить оправдание и спасение на членов его семьи и даже на его детей — иными словами, что «старый принцип индивидуальной ответственности должен применяться с беспрецедентной строгостью»<sup>3</sup>.

Весьма ценна информация, которую данный фрагмент Иезекииля сообщает нам об истории Книги Иова и её героя. Поскольку даже скептически настроенные авторы в большинстве своем считают текст Иезекииля аутентичным и относящимся ко времени Вавилонского плена (IV в. до н. э.)<sup>4</sup>, в целом уже устоялось мнение, что пророк предоставляет нам свидетельство о существовании у древних израильтян хорошо известного предания об Иове, и притом более раннего, чем финальная версия Книги Иова, датируемая после пленным периодом<sup>5</sup>.

2 Шифман И. Ш. Об Ахките. Введение // Угаритский эпос / пер., коммент. И. Ш. Шифмана. М., 1993. С. 160–161.

3 Joyce P. M. “Even if Noah, Daniel, and Job were in it...” (Ezekiel 14:14): The Case of Job and Ezekiel // *Op. cit.* P. 119.

4 Рижский М. И. Библейские пророки и библейские пророчества. М., 1987. С. 225.

5 Dell K. J. The Book of Job in the Context of the Writings // *The Oxford Handbook of the Writings of the Hebrew Bible* / ed. by D. E. Morgan. New York (N. Y.), 2019. P. 171; McDonald L. M. The Reception of the Writings and Their Place in the Biblical Canon // *The Oxford Handbook of the Writings of the Hebrew Bible* / ed. by D. M. Carr. New York (N. Y.), 2019. P. 398.

Конечно, существуют и другие мнения на этот счёт. Так, ещё П. А. Юнгеров полагал, что, напротив, «книга Иова была известна пророку Иезекиилю и была написана до вавилонского плена»<sup>6</sup>. В дальнейшем весьма широкий обзор мнений в пользу допленной периодизации Книги Иова приводил Г. Л. Арчер<sup>7</sup>, отметивший, что нет убедительных доказательств ни для отрицания, ни для утверждения даже версии домоисеевой датировки текста<sup>8</sup>. Однако поскольку вопрос о периодизации Книги Иова не является предметом нашего изучения, мы в дальнейшем будем следовать той исследовательской программе современной библеистики, которая относит данный библейский текст к после пленному периоду как к одной из наиболее разработанных альтернатив. В этой связи представляется уместным небольшой экскурс в актуальные представления сторонников данного взгляда на историю оформления Книги Иова.

Сам жанр этого библейского текста, «поэма о страдальце», очень древен, и нам известно порядка пяти представляющих его памятников в литературе Шумера и Вавилона<sup>9</sup>. Для развития образа Иова, ставшего древнееврейским преломлением данного мотива, принято говорить о двух ключевых этапах. В терминах Б. Цукермана<sup>10</sup>, это, во-первых, легенда об Иове (the legend of Job) — более раннее и, видимо, дидактическое предание, в котором главный герой, будучи испытан Богом (и, возможно, сатаной) смиренно принимает страдания, за что получает назад отнятые богатства и погибших детей. Во-вторых, это поэма об Иове (the Poem of Job) — более поздний и богословски нагруженный поэтический текст в форме диалога Иова и его друзей, где герой уже не принимает молча свои страдания, но отстаивает свою правоту и взывает к Богу за ответами. Считается,

6 Юнгеров П. А. Введение в Ветхий Завет. Книга Иова. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Pavel\\_Yungerov/vvedenie-v-vethij-zavet/8\\_1](https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Yungerov/vvedenie-v-vethij-zavet/8_1).

7 Archer G. L. A Survey of Old Testament Introduction. Chicago (Ill.), 1964. P. 441–446.

8 Ibid. 442.

9 Beaulieu P.-A. The Social and Intellectual Setting of Babylonian Wisdom Literature // Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel / ed. by R. J. Clifford. Atlanta (Ga.), 2007. (Society of Biblical Literature: Symposium Series; 36). P. 8.

10 См.: Zuckerman B. Job the Silent: A Study in Historical Counterpoint. New York (N. Y.), 1991. P. 25–33.

что после пленный автор поэмы об Иове использовал фабулу легенды в качестве обрамления своего собственного произведения. В итоге легенде об Иове соответствуют прозаические пролог и эпилог Книги Иова, а поэме — собственно основная поэтическая часть<sup>11</sup>. Детали истории формирования и редакции этого библейского текста являются полем дискуссии среди библеистов, однако К. Дж. Делл справедливо предупреждает от излишнего увлечения диахроническим подходом к Книге Иова, где комментатору легко быть ослепленным собственными измышлениями о том, что в финальном тексте было частью авторского замысла, а что не было<sup>12</sup>.

Возвращаясь к нашей теме, можно с уверенностью сказать, что Иезекииль является для нас ценным свидетелем существования легенды об Иове, как минимум, во времена Вавилонского плена. Его риторическая отсылка к Иову имеет общий фольклорный источник с поэмой об Иове, впоследствии ставшей основной частью одноименной библейской книги. Нам представляется, что даже если Книга Иова была оформлена ранее, чем предполагаем мы — уже ко времени пророка Иезекииля, то для последнего автора именно фольклорный комплекс, а не библейский текст был основным источником представлений об Иове. Далее мы постараемся показать, что то же самое с высокой вероятностью можно сказать и об апостоле Иакове, жившем, несомненно, позже времени создания Книги Иова. Касательно же вопроса о возможности влияния Иезекииля на автора поэмы, П. М. Джойс, дав обзор незначительного числа отдельных смысловых параллелей между Иезекиилем и Книгой Иова, всё же пришел к справедливому выводу, согласно которому «нет убедительных указаний на то, что автор Книги Иова осведомлён о том, как Иезекииль использовал этот мотив [добродетельного Иова], и их, вероятно, следует считать независимыми в этом отношении, как и в других»<sup>13</sup>.

11 Рижский М. И. Книга Иова: из истории библейского текста. Новосибирск, 1991. С. 22.

12 Dell K. J. The Book of Job in the Context of the Writings // Op. cit. P. 171.

13 Joyce P. M. "Even if Noah, Daniel, and Job were in it..." (Ezekiel 14:14): The Case of Job and Ezekiel // Op. cit. P. 128.

## Иов у апостола Иакова

Как уже было сказано, упоминание Иова апостолом Иаковом обозревается исследователями куда реже, чем рассмотренный нами текст Иезекииля. Анализ этого фрагмента представлялся бы небезынтесным для многих работ, посвящённых Книге Иова и её герою: вызывает удивление отсутствие такового не только в упомянутом тематическом сборнике «Reading Job Intertextually» (2013 г.), но и в монографии М. Ларримора о Книге Иова, вышедшей в книжной серии Принстонского университета «Lives of Great Religious Books»<sup>14</sup>. М. И. Рижский, автор одной из важнейших в отечественной литературе работ о Книге Иова, в специальной её главе, посвященной развитию проблематики данного библейского текста в Новом Завете, цитирует и обсуждает Евангелия, послания Павла и Иоанна, но не Иакова<sup>15</sup>. И наоборот, Д. Дж. Маккартни в своём введении в Послание Иакова отводит специальный раздел обсуждению связей этой новозаветной книги с текстами Ветхого Завета и также не упоминает там Книгу Иова<sup>16</sup>. Как место Нового Завета, где Иову уделяется самое пристальное внимание, о Послании Иакова говорит М. У. Эллиот<sup>17</sup>, но задача дать в пределах одной статьи обзор рецепции всех Посланий (Ктувим) в христианской Библии не позволяет ему подробнее остановиться на этом моменте. Специальное исследование роли Иова в Послании Иакова посвящает К. А. Ричардсон<sup>18</sup>.

Нам представляется, что сниженное внимание к Посланию Иакова исследователи Книги Иова уделяют постольку, поскольку новозаветный текст преимущественно воспринимается зависимым от ветхозаветного, а потому малоинтересным для реконструкции истории происхождения последнего. Согласно нашей

14 *Larrimore M.* The Book of Job: A Biography. Princeton (N. J.); Oxford, 2013. (Lives of Great Religious Books).

15 *Рижский М. И.* Книга Иова. С. 228–239.

16 *McCartney D. G.* James. Grand Rapids (Mich.), 2009. P. 44–45.

17 *Elliott M. W.* The Writings in the Christian Bible // The Oxford Handbook of the Writings of the Hebrew Bible / ed. by D. E. Morgan. New York (N. Y.), 2019. P. 453.

18 *Richardson K. A.* Job as Exemplar in the Epistle of James // Hearing the Old Testament in the New Testament / ed. by S. E. Porter. Grand Rapids (Mich.); Cambridge, 2006. P. 213–229.

гипотезе, несмотря на безусловно более позднее время написания Иаковом своего послания, оно может иметь ценность для реконструкций народных представлений об Иове, близких к тем, что лежали в основании одноименной библейской книги, и в то же время быть от этой библейской книги, по крайней мере, относительно независимым. Для начала обратимся к фрагменту:

*«В пример злострадания и долготерпения возьмите, братья мои, пророков, которые говорили именем Господним. Вот, мы ублажаем тех, которые терпели. Вы слышали о терпении Иова и видели конец оного от Господа, ибо Господь весьма милосерд и сострадателен» (Иак. 5, 10–11).*

Здесь Иаков использует образ Иова, как и ещё некоторых ветхозаветных персонажей в других частях Послания, в качестве образца для подражания, что Р. Бокхем находит характерным для жанра позднеантичной параэнетической литературы<sup>19</sup>. Однако обращает на себя внимание странность этого примера в том смысле, что герой Книги Иова проявлял вменяемое ему Иаковом терпение лишь в прологе. В речах Иова из поэмы, кажется, этого терпения уже не остаётся. Замечая это, некоторые комментаторы предпринимали попытку дать такую интерпретацию терпения (греч. ὑπομονή), которая могла бы включить в себя и протесты Иова<sup>20</sup>. Такая экзегеза видится нами возможной, но осложнённой. Другие исследователи, избегая этого, напрямую указывали на то, что Иаков описывает Иова таким, каким он дан в прологе и эпилоге соответствующего библейского текста<sup>21</sup>. Так, С. С. Аверинцев вообще говорит о подобном упрощённом прочтении сюжета Книги Иова как о норме его восприятия в традициях авраамических религий вплоть до Нового времени<sup>22</sup>.

19 Bauckham R. James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage. London; New York (N. Y.), 1999. P. 56.

20 McCartney D. G. James. P. 243; McKnight S. The Letter of James. Grand Rapids (Mich.); Cambridge, 2011. P. 420.

21 Basser H. James: Introduction and Annotations // The Jewish Annotated New Testament: New Revised Standard Version Bible Translation / ed. by A.-J. Levine, M. Z. Brettler. New York (N. Y.), 2011. P. 434.

22 Аверинцев С. С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы: в 9 т. Т. 1 / редкол. Г. П. Бердников и др. М., 1983. С. 295.

Нам же видится весьма вероятным то, что Иаков и не включал протесты Иова в свое понимание терпения, и не игнорировал центральную и ключевую часть Книги Иова, а попросту не был с ней знаком или, по крайней мере, не ориентировался на неё при работе над Посланием и не отсылал к её тексту своих читателей. Возможность более широкого, чем Книга Иова, и в своих интерпретациях отличного от неё еврейского контекста как источника Иакова упоминает, но не развивает как гипотезу С. Макнайт<sup>23</sup>. Мы, в свою очередь, далее предложим свою версию, согласно которой образ Иова в Послании Иакова имеет источником тот древнееврейский фольклор о праведном Иове, который ранее также лёг в основу и упоминания этого героя пророком Иезекиилем, и собственно Книги Иова. Последняя, в свою очередь, с высокой вероятностью не имела для Иакова определяющего значения.

Мнения, противоположного нашему, придерживался К. А. Ричардсон в своей упомянутой выше статье об Иове в Послании Иакова. Его утверждение о том, что Иаков опирается на Книгу Иова во всём послании, а не только во фрагменте, включающем прямое упоминания её героя, уже ставилось под сомнение другими библеистами как недостаточно обоснованное<sup>24</sup>. Тезис же о том, что Иаков демонстрирует знакомство с текстом каноничной Книги Иова, воспринимался как нечто само собой разумеющееся<sup>25</sup>. Мы поставим под сомнение этот тезис и сначала постараемся показать, что аргументы, приводимые К. А. Ричардсоном, не являются для него достаточным доказательством. Потом мы покажем, что и другие параллели между Посланием Иакова и Книгой Иова находят себе объяснения без допущения знакомства автора первого текста с чем-то кроме народных преданий о праведном и терпеливом Иове, лёгших в основу пролога и эпилога одноименной библейской книги.

23 *McKnight S.* The Letter of James. P. 420–421.

24 *Карсон Д. А.* Послание Иакова // *Ветхий Завет на страницах Нового: в 3 т. Т. 3: Деяния св. Апостолов. Общие послания. Откровение* / ред. Г. Бил, Д. Карсон. Черкассы, 2013. С. 224.

25 *Elliott M. W.* The Writings in the Christian Bible // *Op. cit.* P. 453.

К. Ричардсон приводит ряд усматриваемых им связей Книги Иова с Посланием Иакова, подтверждающих для него влияние первого текста на второй. Наименее сильным аргументом видится нам его предположение об Иове как о примере совершенного человека, перевозносимого Иаковом: *«Кто не согрешает в слове, тот человек совершенный, могущий обуздать и всё тело»* (Иак. 3, 2). Притом что в этой части послания Иов не упоминается, нам остаётся неясно, на каком основании К. Ричардсон в связи с данным пассажем считает, что, *«конечно, автор перевозносит Иова как человека, который не грешил во всех своих высказываниях»*<sup>26</sup>.

Более существенной связью, замечаемой К. Ричардсоном, является повторение у Иакова образа изъеденных молью одежд, используемого в Книге Иова<sup>27</sup>: *«А он, как гниль, распадается, как одежда, изъеденная молью»* (Иов 13, 28). В древнееврейском тексте не ясно, к кому или чему в этом стихе относится местоимение *הוא*, «он», но речь, очевидно, идёт так или иначе о тех горестях и бедствиях, что постигли Иова. Иаков также использует образ изъеденных одежд для описания бедствий, ожидающих богачей в будущем суде над ними: *«Послушайте вы, богатые: плачьте и рыдайте о бедствиях ваших, находящихся на вас. Богатство ваше сгнило, и одежды ваши изъедены молью»* (Иак. 5, 1–2). Можно ли предполагать, как делает К. Ричардсон, заимствование образа? Вполне, но не обязательно. Даже если мы проигнорируем немалую вероятность того, что вредоносные действия моли попросту были расхожим источником метафор для древнееврейской литературы в персидский и эллинистический периоды, Книга Иова не является единственным известным нам возможным источником для заимствования этой метафоры Иаковом. Так, С. Макнайт, также замечая параллель интересующего нас пассажа Иакова с Книгой Иова, всё же предполагает в нём скорее связь со словами о судьбе врагов народа Божия из Книги пророка Исайи<sup>28</sup>: *«Ибо, как одежду, съест их моль и, как вóлну, съест их червь»* (Ис. 51, 8).

26 Richardson K. A. Job as Exemplar in the Epistle of James // Op. cit. P. 228.

27 Ibid. P. 229.

28 McKnight S. The Letter of James. P. 386–387.

Связь Послания Иакова с Книгой пророка Исайи проявляется, как минимум, не менее заметно, чем его связь с Книгой Иова. Для образа богача, который увядает, как иссушенная солнцем трава (см. Иак. 1, 11), сам К. Ричардсон предполагает цитирование Иаковом этого библейского текста (см. Ис. 40, 7), в то же время указывая и на его пересечение с Книгой Иова и её образами человека как опадающего цветка (см. Иов 14, 2) и грешников как срезаемых верхушек колосьев (см. Иов 24, 24)<sup>29</sup>. Однако возникающие в обоих случаях: и для метафоры одежды, и для растительной метафоры — параллели с Книгой пророка Исайи существенно девальвируют эти примеры К. Ричардсона как доказательства связи текста поэмы об Иове с Посланием Иакова. Учитывая в целом большее влияние книг Пророков (Невиим), нежели книг Писаний (Ктувим) на новозаветных авторов, можно было бы предположить у Исайи общий источник рассмотренных выше образов и для поэмы об Иове, и для Послания Иакова. Тем не менее принятие этой гипотезы не обязательно и в любом случае требовало бы отдельного исследования. Так или иначе, те общие образы, которые находит К. Ричардсон в поэме об Иове и в Послании Иакова, не выглядят достаточно уникальными в первом тексте (в поэме об Иове), чтобы служить существенным доказательством осознанного использования его автором второго текста (Иакова).

Последний аргумент К. Ричардсона мы приведём полностью. Он пишет: «Что касается испытания в страдании, использование Иаковом слова “терпение” (греч. ὑπομονή, *hypomonē*), особенно в уникальной отсылке к Иову в Иак. 5, 11, указывает на активную стойкость, непоколебимость и постоянство. Это терпение является вопросом личной веры человека в Бога, а вера Иова была испытана до пределов возможностей разума, сердца, тела и души. Вполне возможно, что словами “терпение Иова” Иаков подразумевает всю Книгу Иова целиком. Действительно, прочесть этот стих, касающийся “стойкости Иова и её результата” — значит увидеть законченный и самодостаточный пример для аргументации Иакова. Если мы понимаем речи Иова как особый случай терпеливой стойкости перед лицом ошибочных [обвинительных] речей [его

29 Richardson K. A. Job as Exemplar in the Epistle of James // Op. cit. P. 229.

друзей], то остальные добродетельные аспекты жизни Иова находят своё полное дополнение. Хотя тело Иова стало местом божественного испытания, именно потому, что он удержал свой язык [от греха], вера его достигла совершенства»<sup>30</sup>.

Этот аргумент входит в число тех упомянутых уже случаев не вполне обоснованного расширения понятия «терпения», преследующего скорее эйсегетическую, а не экзегетическую цель<sup>31</sup>, — вместить в весьма лаконичную и не особо теологически нагруженную отсылку Иакова как можно больше нюансированных идей Книги Иова. К. Ричардсон уверен, что только так мы получим «заключенный и самодостаточный пример аргументации», но, кажется, это исключительно дело вкуса, и кроме желания отстоять утверждение, что Иаков ключевым образом использовал известный нам текст Книги Иова, никакие рациональные соображения не принуждают нас идти по этому пути.

На этом мы завершаем нашу полемику с аргументацией К. Ричардсона. Тем не менее его аргументами вовсе не исчерпаны параллели, существующие между Книгой Иова и Посланием Иакова. Однако и эти случаи для текста Иакова, как и примеры, подобранные К. Ричардсоном, могут быть объяснены либо вовсе без привлечения материалов Книги Иова, либо с привлечением только её пролога — легенды об Иове, исключая текст основной поэмы. Далее мы продемонстрируем это в трех пунктах.

(1) Когда Иаков призывает к смирению, напоминая о слабости и хрупкости человеческой природы и о многих превратностях жизни, он использует образ пара: «*Ибо что такое жизнь ваша? пар (ἀτμός), являющийся на малое время, а потом исчезающий*» (Иак. 4, 14). Этот фрагмент Г. Бассер связывал, среди прочих стихов Еврейской Библии, с фразой Иова о том, что как «*редет облако (МТ: עָנָן; LXX: νέφος) и уходит, так нисшедший в преисподнюю не выйдет*» (Иов 7, 9)<sup>32</sup>. Выше по тексту той же главы обнаруживается ещё одна, не менее яркая параллель: «*Вспомни, что жизнь моя дуновение (МТ: רוּחַ חַיִּים; LXX: πνεῦμα)...*» (Иов 7, 7).

30 Richardson K. A. Job as Exemplar in the Epistle of James // Op. cit. P. 229.

31 Об их различии см.: Десницкий А. С. Введение в библейскую экзегетику. М., 2011. С. 23.

32 Basser H. James: Introduction and Annotations // Op. cit. P. 430.

Связанные с воздухом образы этих фрагментов Книги Иова имеют значительное сходство с тем, что описывает Иаков. Однако, на наш взгляд, своим ἄτμις Иаков с гораздо большей вероятностью мог передавать еврейское פִּנְנָה, обозначающее пустую тщету (в СП — суету), как неоднократно в Книге Экклезиаста, но первично — пар, кратковременное дыхание. Главным претендентами на роль источника этого образа для послания в таком случае становятся слова псалмов: «Совершенная суета (МТ: כָּ־וֶהֱפִינָה; LXX: οὐμλαντα ματαϊότης) — всякий человек живущий» (Пс. 38, 6); «Человек подобен дуновению; дни его — как уклоняющаяся тень» (Пс. 143, 4).

(2) Значительной параллелью с Книгой Иова являются в Послании Иакова и слова об испытаниях, практически открывающие новозаветную книгу: «С великою радостью принимайте, братия мои, когда впадаете в различные искушения, зная, что испытание вашей веры производит терпение; терпение же должно иметь совершенное действие, чтобы вы были совершенны во всей полноте, без всякого недостатка» (Иак. 1, 2–4). Хотя речь у Иакова идёт, видимо, о тех испытаниях, с которыми сталкивалась именно раннехристианская община в своём далеко не всегда благожелательном окружении, Иов может вспоминаться здесь совсем не случайно. По замечанию С. Макнайта, христианское отношение к страданиям имело основания в истории культуры Израиля, «независимо от того, думаем ли мы об Иове или о страданиях пророков»<sup>33</sup>. Характерно, что ближе к концу своего Послания, вновь возвращаясь к теме терпения, Иаков будет вспоминать именно Иова, причём относя его к категории пророков. Мог ли автор Послания уже с первых строк подразумевать этот пример? Вполне вероятно, однако, как и в случае с его эксплицитным упоминанием Иова в контексте терпения, здесь можно видеть отсылку скорее на легенду об Иове, а не на всю Книгу Иова, включающую поэму, где совершенно иначе рисуется образ главного героя.

(3) Ещё одна параллель может быть связана с образами духов в рассматриваемых библейских книгах. Иаков призывает: «Итак

*покоритесь Богу; противостаньте диаволу, и убежит от вас»* (Иак. 4, 7). В этом призыве дьявол, который убежит от противостоящих ему праведников, отличен от нечистых сил, с которыми ведётся масштабное космическое сражение в других местах Нового Завета, приводимых С. Макнайтом<sup>34</sup>. Среди других библейских образцов описанный Иаковом нечистый ближе всего стоит к фольклорным, а не эсхатологическим образам: к тем бесам, которые встречаются в евангельских рассказах об экзорцизмах и дьявольских искушениях, и, конечно, к сатане из ветхозаветной Книги Иова. Дьявол, нападающий на человека своими искушениями и или побеждающий его, или отступающий посрамлённым — популярный образ иудеохристианской культуры. Его развитие во многом берёт свое начало в Книге Иова, хотя сатана, нападающий на её героя, в контексте древнееврейской религии и мифологии ещё не считался противником Бога и прародителем мирового зла, как он стал пониматься позже<sup>35</sup>. Дух-обвинитель, как и описанный Иаковом дьявол, в конце концов был вынужден отступить от Иова, продолжающего стоять на своей покорности Богу. Могли Иаков вдохновляться этим сюжетом, призывая христианскую общину противостоять дьяволу? Как и в прошлом примере, вполне вероятно. Однако и здесь мотив, не без основания ассоциирующийся с Книгой Иова, находит свою параллель в прологе этого текста, то есть в легенде, а не поэме об Иове.

В итоге этого рассмотрения мы не видим каких бы то ни было существенных признаков того, что автор Послания Иакова, упоминая в своем тексте Иова, ссылаясь непосредственно на полный текст одноименной книги, впоследствии вошедшей в библейский канон иудаизма и христианства. Хотя он мог быть с ней знаком, с высокой вероятностью определяющим источником его отсылок служил фольклорный, а не письменный комплекс. Тем не менее дать точную и последнюю оценку влияния одного, а не другого типа источника не представляется возможным.

34 McKnight S. The Letter of James. P. 348.

35 Аверинцев С. С. Древнееврейская литература // Указ. соч. С. 291.

## Заключение

Несмотря на то, что обычные интуиции читателя Писания, нередко свойственные и специалистам, склонны видеть в упоминаниях новозаветными авторами ветхозаветных персонажей именно аллюзии на соответствующие ветхозаветные тексты, реальное положение дел может быть другим. Как мы постарались показать, использование Иова в качестве примера долготерпения в Послании апостола Иакова с немалой вероятностью относительно независимо от Книги Иова, какой она вошла в библейский канон и какой мы знаем её сегодня. В этом плане, вопреки существенной временной дистанции, основное представление Иакова об Иове имеет больше общего с видением этого персонажа пророком Иезекиилем в VI в. до н. э. И Иезекииль, и Иаков могут быть немаловажными источниками для реконструкции истории Иова до Книги Иова. Иезекииль, как считают многие специалисты, непосредственно является более древним, чем поэма об Иове, свидетелем фольклорной традиции её героя. Эта же традиция, видимо, впоследствии была и источником Иакова незадолго до того, как Иов еврейского фольклора был замещён в иудеохристианской культуре Иовом канонизированной Книги Иова. Последняя же, согласно нашему взгляду, который мы постарались здесь представить и защитить, представляла из себя богословскую и (пред)философскую вариацию на тот же самый народный сюжет о страдающем праведнике, вдохновлявшем её автора, как он вдохновлял и пророка Иезекииля, и апостола Иакова.

## Источники

- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с комментариями и приложениями. М.: Российское библейское общество, 2017.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. K. Elliger et W. Rudolf. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>5</sup>1997.
- Novum Testamentum Graece / based on the work of E. Nestle and E. Aland; ed. by B. Aland and K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>28</sup>2012.
- Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Duo volumina in uno / ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>2</sup>1979.

## Литература

- Аверинцев С. С.* Древнееврейская литература // История всемирной литературы: в 9 т. Т. 1 / редкол. Г. П. Бердников и др. М.: Наука, 1983. С. 271–302.
- Десницкий А. С.* Введение в библейскую экзегетику. М.: ПСТГУ, 2011.
- Карсон Д. А.* Послание Иакова // Ветхий Завет на страницах Нового: в 3 т. Т. 3: Деяния св. Апостолов. Общие послания. Откровение / ред. Г. Бил, Д. Карсон. Черкассы: Коллоквиум, 2013. С. 197–228.
- Рижский М. И.* Библейские пророки и библейские пророчества. М.: Политиздат, 1987.
- Рижский М. И.* Книга Иова: из истории библейского текста. Новосибирск: Наука, 1991.
- Шифман И. Ш.* Об Ахките. Введение // Угаритский эпос / пер., коммент. И. Ш. Шифмана. М.: Восточная литература, 1993. С. 154–173.
- Юнгеров П. А.* Введение в Ветхий Завет. Книга Иова. [Электронный ресурс]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Pavel\\_Yungerov/vvedenie-v-vethij-zavet/8\\_1](https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Yungerov/vvedenie-v-vethij-zavet/8_1) (дата обращения 29.10.2025).
- Archer G. L.* A Survey of Old Testament Introduction. Chicago (Ill.): Moody Press, 1964.
- Basser H.* James: Introduction and Annotations // The Jewish Annotated New Testament: New Revised Standard Version Bible Translation / ed. by A.-J. Levine, M. Z. Brettler. New York (N. Y.): Oxford University Press, 2011. P. 427–435.
- Bauckham R.* James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage. London; New York (N. Y.): Routledge, 1999.
- Beaulieu P.-A.* The Social and Intellectual Setting of Babylonian Wisdom Literature // Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel / ed. by R. J. Clifford. Atlanta (Ga.): Society of Biblical Literature, 2007. (Society of Biblical Literature: Symposium Series; vol. 36). P. 3–19.
- Dell K. J.* The Book of Job in the Context of the Writings // The Oxford Handbook of the Writings of the Hebrew Bible / ed. by D. E. Morgan. New York (N. Y.): Oxford University Press, 2019. P. 169–180.
- Elliott M. W.* The Writings in the Christian Bible // The Oxford Handbook of the Writings of the Hebrew Bible / ed. by D. E. Morgan. New York (N. Y.): Oxford University Press, 2019. P. 448–462.
- Joyce P. M.* “Even if Noah, Daniel, and Job were in it...” (Ezekiel 14:14): The Case of Job and Ezekiel // Reading Job Intertextually / ed. by K. Dell, W. Kynes. London; New York (N. Y.): Bloomsbury T&T Clark, 2013. P. 118–128.
- Larrimore M.* The Book of Job: A Biography. Princeton (N. J.); Oxford: Princeton University Press, 2013. (Lives of Great Religious Books).
- McCartney D. G.* James. Grand Rapids (Mich.): Baker Academic, 2009.
- McDonald L. M.* The Reception of the Writings and Their Place in the Biblical Canon // The Oxford Handbook of the Writings of the Hebrew Bible / ed. by D. M. Carr. New York (N. Y.): Oxford University Press, 2019. P. 397–413.
- McKnight S.* The Letter of James. Grand Rapids (Mich.); Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2011.

- Richardson K. A. Job as Exemplar in the Epistle of James // Hearing the Old Testament in the New Testament / ed. by S. E. Porter. Grand Rapids (Mich.); Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006. P. 213–229.
- Zuckerman B. Job the Silent: A Study in Historical Counterpoint. New York (N. Y.): Oxford University Press, 1991.
- 

## References

- Archer G. L. (1964) *A Survey of Old Testament Introduction*. Chicago (Ill.): Moody Press.
- Averintsev S. S. (1983) “Drevneevrejskaja literatura” [“Ancient Hebrew Literature”], in *Istorija vsemirnoj literatury v 9 tomah* [History of World Literature in 9 Volumes]. Moscow: Nauka, vol. 1, pp. 271–302 (in Russian).
- Basser H. (2011) “James: Introduction and Annotations”, in A.-J. Levine, M. Z. Brettler (eds.) *The Jewish Annotated New Testament: New Revised Standard Version Bible Translation*. New York (N. Y.): Oxford University Press, pp. 427–435.
- Bauckham R. (1999) *James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage*. London; New York (N. Y.): Routledge.
- Beaulieu P.-A. (2007) “The Social and Intellectual Setting of Babylonian Wisdom Literature”, in R. J. Clifford (ed.) *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel*. Atlanta (Ga.): Society of Biblical Literature (Society of Biblical Literature: Symposium Series; 36), pp. 3–19.
- Carson D. A. (2013) “Poslanie Iakova” [“James”], in G. Bil, D. A. Carson (eds.) *Vethij Zavet na stranicah Novogo v 3 tomah* [Commentary on the New Testament Use of the Old Testament in 3 Volumes]. Cherkassy: Kollokvium, vol. 3, pp. 197–228 (in Russian).
- Dell K. J. (2019) “The Book of Job in the Context of the Writings”, in D. E. Morgan (ed.) *The Oxford Handbook of the Writings of the Hebrew Bible*. New York (N. Y.): Oxford University Press, pp. 169–180.
- Desnitskij A. S. (2011) *Vvedenie v biblejskuju jekzegetiku* [Introduction to Biblical Exegesis]. Moscow: PSTGU (in Russian).
- Elliger K., Rudolph W. (eds.) (1997) *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Elliott M. W. (2019) “The Writings in the Christian Bible”, in D. E. Morgan (ed.) *The Oxford Handbook of the Writings of the Hebrew Bible*. New York (N. Y.): Oxford University Press, pp. 448–462.
- Joyce P. M. (2013) “‘Even if Noah, Daniel, and Job were in it...’ (Ezekiel 14:14): The Case of Job and Ezekiel”, in K. Dell, W. Kynes (eds.) *Reading Job Intertextually*. London; New York (N. Y.): Bloomsbury T&T Clark, pp. 118–128.
- Larrimore M. (2013) *The Book of Job: A Biography*. Princeton (N. J.); Oxford: Princeton University Press (Lives of Great Religious Books).
- McCartney D. G. (2009) *James*. Grand Rapids (Mich.): Baker Academic.

- McDonald L. M. (2019) “The Reception of the Writings and Their Place in the Biblical Canon”, in D. M. Carr (ed.) *The Oxford Handbook of the Writings of the Hebrew Bible*. New York (N. Y.): Oxford University Press, pp. 397–413.
- McKnight S. (2011) *The Letter of James*. Grand Rapids (Mich.); Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Nestle E., Aland K. et al. (eds.) (2012) *Novum Testamentum Graece*. 28th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Rahlfs A. (ed.) (1979) *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. 2nd ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Richardson K. A. (2006) “Job as Exemplar in the Epistle of James”, in S. E. Porter (ed.) *Hearing the Old Testament in the New Testament*. Grand Rapids (Mich.); Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 213–229.
- Rizhskij M. I. (1987) *Biblejskie proroki i biblejskie prorochestva [Biblical Prophets and Biblical Prophecies]*. Moscow: Politizdat (in Russian).
- Rizhskij M. I. (1991) *Kniga Iova: Iz istorii biblejskogo teksta [The Book of Job: From the History of the Biblical Text]*. Novosibirsk: Nauka (in Russian).
- Rossijskoe biblejskoe obshchestvo (ed.) (2017) *Biblija. Knigi Sviashhennogo Pisanija Vetkhogo i Novogo Zaveta s kommentarijami i prilozhenijami [The Bible. The Books of the Holy Scripture of the Old and New Testaments with Comments and Appendices]*. Moscow: Rossijskoe biblejskoe obshchestvo (in Russian).
- Shifman I. Sh. (1993) “Ob Ahkite. Vvedenie” [“About Aqhat. Introduction”], in I. Sh. Shifman (ed.) *Ugaritskij jepos [Ugaritic Epic Literature]*. Moscow: Vostochnaja literatura, pp. 154–173 (in Russian).
- Yungerov P. A. (2003) *Vvedenie v Vetkhii Zavet. Kniga Iova*, available at: [https://azbyka.ru/otechnik/Pavel\\_Yungerov/vvedenie-v-vethij-zavet/8\\_1](https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Yungerov/vvedenie-v-vethij-zavet/8_1) (access date 29.10.2025) (in Russian).
- Zuckerman B. (1991) *Job the Silent: A Study in Historical Counterpoint*. New York (N. Y.): Oxford University Press.

## НОВЫЕ ВЫПУСКИ СЕРИИ «ХРИСТИАНСКИЕ ИСТОЧНИКИ» (SOURCES CHRÉTIENNES) ЗА 2025–2026 ГГ.

УДК 82-95 (27-29) (82-97)  
DOI: 10.31802/BCA.2026.8.1.008

Поступила в редакцию 1.03.2026 | Принята  
к публикации 23.02.2026 | Опубликовано 10.03.2026

С 2025 г. в серии «Христианские источники» (Sources chrétiennes, далее — SC) вышли двенадцать новых публикаций<sup>1</sup>. Приведём их полный список в сокращённом виде:

- 1) Март 2025 г. — SC 639. *Ambroise de Milan. Lettres*. Т. 5.
- 2) Март 2025 г. — SC 652. *Évagre le Pontique. Lettres*.
- 3) Март 2025 г. — SC 654. *Cyrille d'Alexandrie. Lettres festales*. Т. 5.
- 4) Август 2025 г. — SC 648. *Jean Chrysostome. Panégyrique de martyrs*. Т. 2.
- 5) Август 2025 г. — SC 649. *Athanase d'Alexandrie. Les décrets du concile de Nicée*.
- 6) Сентябрь 2025 г. — SC 650. *Origène. Traité sur la Prière*, Т. 1.
- 7) Сентябрь 2025 г. — SC 651. *Origène. Traité sur la Prière*. Т. 2.
- 8) Октябрь 2025 г. — SC 658. *Textes chrétiens chinois*.
- 9) Октябрь 2025 г. — SC 656. *Grégoire de Tours. Passion et miracles de saint Julien de Brioude*.

1 С полным каталогом серии «Христианские источники» Вы можете ознакомиться по ссылке URL: [https://sourceschretiennes.org/sites/default/files/documents/sc\\_liste\\_numerique\\_14.pdf](https://sourceschretiennes.org/sites/default/files/documents/sc_liste_numerique_14.pdf)

- 10) Октябрь 2025 г. — SC 647. *Bernard de Clairvaux*. Les degrés de l'humilité et de l'orgueil.
- 11) Январь 2026 г. — SC 659. *Jérôme*. Contre Helvidius.
- 12) Январь 2026 г. — SC 659. *Grégoire de Nysse*. Homélie sur le Cantique des cantiques. Т. 3.

Как видно из списка, за этот период серия SC принесла очень богатые плоды для христианской науки: здесь и трактаты Оригена и блж. Иеронима Стридонского, и письма свт. Амвросия Медиоланского, Евагрия Понтийского и свт. Кирилла Александрийского, «Послание о постановлениях Никейского Собора» свт. Афанасия Александрийского, панегирик мученикам свт. Иоанна Златоуста, «Страдание и чудеса святого мученика Юлиана» свт. Григория Турского, последний том толкований на Песнь песней свт. Григория Нисского, «О степенях смирения и гордости» Бернара Клервоского и даже сборник китайских христианских текстов. Каждый том, помимо издания источника, включает перевод на французский язык, вводные сопроводительные статьи, комментарии, примечания и индексы. Осветим более подробно некоторые из них.

**В марте 2025 г.** вышел **639-й том**, посвящённый письмам свт. Амвросия Медиоланского (*Ambroise de Milan*. Lettres. Т. 5: 70–77 / texte latin d'O. Faller et M. Zelzer (CSEL; vol. 82.3); introd., trad. et notes par G. Nauroy. Paris: Cerf, 2025. (SC; vol. 639). 680 p. ISBN 9782204155328. 59,00 €). Подготовил издание Жерар Норуа (ум. 2024), почётный профессор Университета Поля Верлена (Мец, Франция), являющийся автором ряда монографий<sup>2</sup>, посвящённых творчеству свт. Амвросия и христианской латинской литературе IV в. В «Христианских источниках» Ж. Норуа ранее издал трактат свт. Амвросия «Об Иакове и блаженной жизни» (SC 534)<sup>3</sup>.

2 См., например: *Nauroy G.* Ambroise de Milan. Écriture et esthétique d'une exégèse pastorale: quatorze études. Bern, 2003. (Recherches en littérature et spiritualité; 3); *Idem.* Exégèse et création littéraire chez Ambroise de Milan: L'exemple du *De Ioseph patriarcha*. Paris, 2007. (Collection des Études Augustiniennes: Antiquité; 181).

3 *Ambroise de Milan*. Jacob et la vie heureuse / introd., texte crit., trad., notes et index par G. Nauroy. Paris, 2010. (SC; 534).

Эпистолярное наследие свт. Амвросия насчитывает семьдесят восемь писем, к которым присоединяются пятнадцать писем из собрания Extra collectionem и два послания из Деяний Аквилейского Собора. Согласно сохранившейся рукописной традиции, письма разделены на десять книг. В данном томе наконец представлена последняя, десятая книга писем свт. Амвросия, которая ещё не была предметом всестороннего современного перевода и не получила широкой рецепции в научной среде. Десятая книга писем объединяет в себе десять текстов разного характера: два кратких письма епископам по итогам соборов, группу из трёх документов, относящихся к спору 384 г. относительно восстановления алтаря Победы в сенатской курии Рима; пространное послание Феодосию Великому с возражениями против санкций, принятых против христиан в Сирии, и четыре документа по делу против ариан в Милане, которые пытались, используя императорскую поддержку, вернуть себе базилику для проведения богослужений на Пасху 386 г. Эти тексты отражают взаимоотношения между Церковью и государством в конце IV в. и показывают, как свт. Амвросий в напряжённых спорах стремился освободить Церковь от чрезмерного императорского влияния.

Также в **марте 2025 г.** был опубликован **том 654-й**, содержащий пять последних писем свт. Кирилла Александрийского, которые были написаны им в 438–442 гг. (*Cyrille d'Alexandrie. Lettres festales. T. 5: 26–30 / texte grec de William H. Burns, introd., trad. et notes par J.-N. Guinot. Paris: Cerf, 2025. (SC; vol. 654). 266 p. ISBN 9782204169295. 39,00 €*). В данном издании был использован греческий критический текст, ранее подготовленный Уильямом Х. Бернсом (1928–2003), который является автором критического текста всех праздничных писем свт. Кирилла; многие из них были опубликованы в «Христианских источниках» (SC 372, SC 392 и SC 434). Комментарий, перевод и вступительное слово подготовил Жан-Ноэль Гино, почётный руководитель CNRS<sup>4</sup>, в прошлом — директор журнала «Христианские источники» (до 2006 г.). В этих письмах свт. Кирилл большое внимание уделяет

4 Национальный центр научных исследований.

катехизации и призывам к духовной борьбе, а также размышляет о пасхальном времени как периоде послабления. В целом они носят больше пастырский, чем богословский характер, однако здесь также присутствует и символическое толкование библейского текста, и сотериологические мотивы.

В сентябре 2025 г. в 650 и 651-м томах было опубликовано критическое издание трактата Оригена «О молитве» (*Origène. Traité sur la prière*. Т. 1: 1–17 / introd., texte crit., trad. et notes par D. Vigne. Paris: Cerf, 2025. (SC; vol. 650). 657 p. ISBN 9782204162586. 64,00 €; *Origène. Traité sur la prière*. Т. 2: 18–34 / texte crit., trad., notes et index par D. Vigne. Paris: Cerf, 2025. (SC; vol. 651). 449 p. ISBN 9782204162593. 55,00 €). Издание подготовил Даниэль Винье, доктор философии, исследователь и почётный профессор богословского факультета Католического института Тулузы (Франция), где он преподавал патристику с 1990 по 2020 г.

Трактат «De oratione» — одно из немногих произведений Оригена, полностью сохранившихся на греческом языке. Он представляет собой как бы духовный фокус его огромного наследия и является одним из наиболее ярких примеров его внутренней, духовной жизни. Текст был написан Оригеном около 234 г. в Александрии в период тяжелых испытаний. Трактат состоит из трёх частей. В первой части (главы 1–17), которая стала содержанием первого тома (SC 650), Ориген рассуждает о «проблеме» молитвы — о её смысле, необходимости, значении и пользе. Вторая часть представляет собой подробный комментарий на молитву Господню «Отче наш», причём Ориген, сравнивая Мф. 6, 9–13 и Лк. 11, 2–4, склоняется к тому, чтобы признать две, хотя и схожие, но разные молитвы. Третья часть — заключение (гл. 31–34), в котором богослов даёт практические советы о том, как правильно молиться, а также дополняет первую часть ссылками на Священное Писание. Критическое издание данного трактата Оригена с переработанным Д. Винье греческим текстом и его переводом на французский язык уточняет предыдущие издания<sup>5</sup>, «освежает» устаревший перевод на русский язык

5 *Origenes Werke*. Bd 2: Buch V–VIII gegen Celsus; Die Schrift vom Gebet / hrsg. von P. Koetschau. Leipzig, 1899. (GCS; 3).

Н. Корсунского, осуществлённый в конце XIX в.<sup>6</sup>, и будет весьма полезно исследователям творчества Оригена.

Последняя публикация на данный момент — **659-й том**, который является завершающим **третьим томом гомилий** (гомилии 11–15) **свт. Григория Нисского на Песнь песней** (ок. 335–394 гг.) (*Grégoire de Nysse. Homélie sur le Cantique des cantiques. T. 3: 11–15 / texte grec de H. Langerbeck (GNO VI); trad. par M. Canévet; notice, notes et index par M. Canévet et F. Vinel. Paris: Cerf, 2026. (SC; vol. 659). 368 p. ISBN 9782204174282. 49,00 €*). Первые пять гомилий опубликованы в 2021 г. в SC 613, следующие пять — в 2024 г. в SC 644, обзор последних был представлен во втором номере нашего журнала за 2024 г.<sup>7</sup> Напомним, что в качестве оригинального греческого текста была использована версия под редакцией Г. Лангеберка (GNO VI, Лейден, 1960 г.), отличающаяся тщательным подбором источников. Публикацию данного тома, как и прошлых изданий, подготовили Мариетт Каневе и Франсуаза Винель — представительницы Страсбургского университета (Université de Strasbourg).

Весь комментарий состоит из пятнадцати гомилий, произнесённых святителем на церковных собраниях в начале 390-х годов. Экзегеза свт. Григория достаточно разнородна: он и останавливается на буквальном толковании, и стремится найти в книге Песнь песней «тайный смысл», упущенный Оригеном. В образе жены он аллегорически видит образ души и Церкви как Невесты Жениха-Христа, которая желает сочетаться со своим Возлюбленным — Христом. Комментарии, вошедшие в данный том, продолжают с 9-го стиха 6-й главы: «...но единственная — она, голубица моя, чистая моя; единственная она у матери своей, отличенная у родительницы своей. Увидели ее девицы, и — превознесли её, царицы и наложницы, и — восхвалили её» (Песн. 6, 9). Невеста-Церковь достигла своего совершенства и как бы призывает всех, кто за ней следует: «девиц», «цариц» и «наложниц», — сочетаться

6 Ориген. О молитве и увещание к мученичеству: Творения учителя церкви Оригена / пер. с примеч. Н. Корсунского. СПб., 2019.

7 См.: Пономарёв А. Д. Новые выпуски серии «Христианские источники» (Sources Chrétiennes) за 2023–2024 гг. // Библия и христианская древность. 2024. № 2 (22). С. 131–142.

с Женихом-Христом. Под ними свт. Григорий понимает всех членов Церкви, находящихся на разных стадиях духовного роста. Согласно его мысли, именно так «живой сосуд собрания» обретает свою плоть, то есть общее Тело Церкви. Таким образом, христологическое толкование святителя достигает полноты в общей эклесиологической идее.

*Александр Дмитриевич Пономарёв*

### Источники

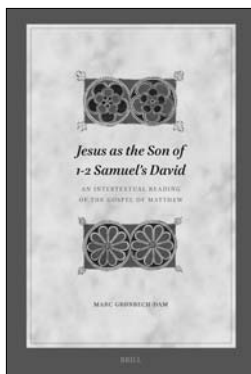
- Ambroise de Milan*. Jacob et la vie heureuse / introd., texte crit., trad., notes et index par G. Nauroy. Paris: Cerf, 2010. (SC; vol. 534).
- Ambroise de Milan*. Lettres. T. 5: 70–77 / texte latin d'O. Faller et M. Zelzer (CSEL; vol. 82.3); introd., trad. et notes par G. Nauroy. Paris: Cerf, 2025. (SC; vol. 639).
- Cyrille d'Alexandrie*. Lettres festales. T. 5: 26–30 / texte grec de William H. Burns, introd., trad. et notes par J.-N. Guinot. Paris: Cerf, 2025. (SC; vol. 654).
- Grégoire de Nysse*. Homélie sur le Cantique des cantiques. T. 3: 11–15 / texte grec de H. Langerbeck (GNO VI); trad. par M. Canévet; notice, notes et index par M. Canévet et F. Vinel. Paris: Cerf, 2026. (SC; vol. 659).
- Origène*. Traité sur la prière. T. 1: 1–17 / introd., texte crit., trad. et notes par D. Vigne. Paris: Cerf, 2025. (SC; vol. 650).
- Origène*. Traité sur la prière. T. 2: 18–34 / texte crit., trad., notes et index par D. Vigne. Paris: Cerf, 2025. (SC; vol. 651).
- Origenes Werke*. Bd 2: Buch V–VIII gegen Celsus; Die Schrift vom Gebet / hrsg. von P. Koetschau. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1899. (GCS; Bd. 3).
- Ориген*. О молитве и увещание к мученичеству: Творения учителя церкви Оригена / пер. с примеч. Н. Корсунского. СПб.: Издание книгопродавца И. Л. Тузов, 1897.

### Литература

- Nauroy G.* Ambroise de Milan. Écriture et esthétique d'une exégèse pastorale: quatorze études. Bern: Peter Lang, 2003. (Recherches en littérature et spiritualité; vol. 3).
- Nauroy G.* Exégèse et création littéraire chez Ambroise de Milan: L'exemple du *De Ioseph patriarcha*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2007. (Collection des Études Augustiniennes: Antiquité; vol. 181).

## References

- Canévet M., Vinel F. (eds.) (2026) *Grégoire de Nysse. Homélie sur le Cantique des cantiques*, vol. 3. Paris: Cerf (SC; 659).
- Guinot J.-N. (ed.) (2025) *Cyrille d'Alexandrie. Lettres festales*, vol. 5. Paris: Cerf (SC; 654).
- Nauroy G. (2003) *Ambroise de Milan. Écriture et esthétique d'une exégèse pastorale: quatorze études*. Bern: Peter Lang (Recherches en littérature et spiritualité; 3).
- Nauroy G. (2007) *Exégèse et création littéraire chez Ambroise de Milan: L'exemple du De Ioseph patriarcha*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes (Collection des Études Augustiniennes: Antiquité; 181).
- Nauroy G. (ed.) (2010) *Ambroise de Milan. Jacob et la vie heureuse*. Paris: Cerf (SC; 534).
- Nauroy G. (ed.) (2025) *Ambroise de Milan. Lettres*, vol. 5. Paris: Cerf (SC; 639).
- Vigne D. (ed.) (2025) *Origène. Traité sur la prière*, vols. 1–2. Paris: Cerf (SC; 650, 651).
- Ponomaryov A. (2024) “Novye vypuski serii ‘Hristianskie istochniki’ (Sources Chrétiennes) za 2023–2024 gg.” [“New Editions of the ‘Christian Sources’ (Sources Chrétiennes) Series for 2023–2024”]. *Bibliya i hristianskaya drevnost'*, no. 2, pp. 131–142 (in Russian).



**Grønbech-Dam M.**

**JESUS AS THE SON OF 1–2 SAMUEL'S DAVID:  
AN INTERTEXTUAL READING OF THE GOSPEL  
OF MATTHEW. LEIDEN; BOSTON (MASS.):  
BRILL, 2024. (BIBLICAL INTERPRETATION  
SERIES; VOL. 222).**

XVIII, 338 p. ISBN 978-90-04-69388-3

УДК 82-95 (82-96)

DOI: 10.31802/BCA.2026.8.1.009

Поступила в редакцию 15.11.2025 | Принята  
к публикации 20.01.2026 | Опубликовано 10.03.2026

Книга американского библеиста (датчанина по происхождению) Марка Грэнбек-Дама «Иисус как сын Давида из 1 и 2 Самуила. Интертекстуальное чтение Евангелия от Матфея» представляет собой отредактированную версию докторской диссертации, которую автор защитил в Абердине в 2021 г. Как видно из названия, исследование посвящено интертекстуальным связям между Евангелием от Матфея и Книгой Самуила (1 и 2 Царств)<sup>1</sup> с особым акцентом на образе Христа как нового Давида.

Монография состоит из девяти глав; Введение и Заключение обозначены как главы 1 и 9 соответственно. В главе 1 «Вопрос 1 и 2 книг Царств в Евангелии от Матфея» обоснована научная новизна исследования и предложен обзор существующих трудов, посвящённых использованию 1 и 2 Царств в данном Евангелии. Автор удивляется тому, что до сих пор не было специального исследования аллюзий на 1 и 2 Цар. в Мф. (да и в принципе не существует работ об использовании 1 и 2 Цар. в Новом Завете), что можно объяснить малым количеством прямых цитат

1 Хотя автор везде использует название 1 и 2 Самуила, мы далее будем их обозначать как 1 и 2 Царств в соответствии с традицией славяно-русской Библии.

(р. 2–3). Кроме того, мало кто из учёных замечает связь между 2 Цар. 5, 2 и Мф. 2, 6; эти два упущения и стали опорными пунктами предложенного исследования (р. 5). Среди предшествующих работ автор отмечает исследования М. Ноулза и К. Хэма о цитации книг Иеремии и Захарии в Евангелии от Матфея (р. 5–6), также ряд публикаций по теме пастырства и интертекстуальности в Мф. В конце главы представлен план работы и обозначены тезисы, которые автор принимает в качестве базовых положений; интересна мысль, что евангелист Матфей использовал как греческие, так и еврейские тексты книг Ветхого Завета (р. 18).

Глава 2 «Методология» тоже в определённой степени вводная. Сначала автор рассуждает о жанре Евангелия от Матфея и останавливается на выводе, что в Мф. имеет место синтез двух жанров: священной истории (как продолжения истории Ветхого Завета) и биографии (р. 26). Далее автор рассуждает о своём понимании нарративного анализа и подчёркивает, что нарративный анализ не предполагает выяснения историчности описанных событий, так что он не вступает в конфликт с историко-критическим методом исследования Библии. Важно содержание текста и идеи, которые автор хотел выразить; раскрытие смысла текста есть обнаружение цели автора. При этом сама личность автора не имеет принципиального значения; М. Грёнбек-Дам объявляет, что будет условно называть «подразумеваемого автора» Евангелия Матфеем, принимая вывод критической библеистики, что реальный автор неизвестен (р. 28). Также важно представление об «идеальном читателе» Мф.: это христиане, хорошо знавшие Писания, регулярно читавшие/слушавшие как тексты Ветхого Завета, так и само Евангелие от Матфея, вследствие чего они могли в различных намёках и интертекстуальных аллюзиях, широко используемых евангелистом, распознать исходные ветхозаветные тексты (р. 20, 29).

Далее М. Грёнбек-Дам рассматривает феномен интертекстуальности<sup>2</sup> и резюмирует: в исследовании Нового Завета

2 Подробнее об интертекстуальности см.: *Мойлизе С. Интертекстуальность и исторический подход: как авторы Нового Завета используют Писание // Ветхий Завет в Новом Завете: образы, цитаты, аллюзии: сб. ст. / ред. А. Сомов. М., 2021. С. 13–29.*

интертекстуальность изучает использование еврейских Писаний в Новом Завете как посредством прямых цитат, так и более тонких аллюзий (р. 34)<sup>3</sup>. Предполагается, что в Евангелиях аллюзии на Ветхий Завет могут быть как относительно простыми, так и «многослойными» и идеальный читатель должен видеть все скрытые ссылки (р. 36). Использование евангелистами скрытых ссылок аналогично проповеди Христа в притчах; такой способ благовестия заставляет аудиторию использовать воображение (р. 38). Здесь сразу следует заметить об опасности увлечения идеями скрытой интертекстуальности. Основная цель Священного Писания, особенно Евангелий, — спасение: «*Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его*» (Ин. 20, 31). Когда речь идёт о столь важных категориях, любые недомолвки или загадки затрудняют адекватное восприятие текста аудиторией и мешают достижению цели. Чтение и слушание Библии — не увлекательный квест, в котором читатели призваны раскрыть воображение, а трудный процесс очищения и восхождения человека к Богу, потому не следует чрезмерно увлекаться поисками загадочных скрытых слоев в евангельских текстах, но блюсти чувство меры. Впрочем, далее в тексте рецензии мы сможем вернуться к данной теме.

Завершающая часть главы посвящена критериям установления аллюзий, рассматриваются методы идентификации интертекстов, предложенные четырьмя учёными: версии З. Бен-Пората, Д. Эллисона, Р. Хейза и У. Луца. Из этих вариантов автор предпочитает систему Р. Хейза с семью критериями:

- доступность исходного текста автору и первоначальному читателю (понятно, что 1 и 2 Царств были известны в новозаветную эпоху);
- объём общего текста для обоих фрагментов (одни и те же слова, фразы и синтаксические конструкции);

3 Другими словами, есть явная и подразумеваемая интертекстуальность. Явная интертекстуальность — наличие ссылки на ветхозаветную книгу, свидетельство об исполнении пророчества. Подразумеваемая интертекстуальность — более тонкие связи, которые замечает только внимательный читатель (р. 39–40).

- частота цитирования книги Ветхого Завета в книге Нового Завета; замечено, что в Мф. ни один фрагмент из 1 и 2 Царств не цитируется дважды;
- тематическая связность: в какой мере фрагмент ветхозаветного текста вписывается в контекст книги Нового Завета;
- соответствие историческому фону: в какой мере достоверно, что автор при помощи аллюзии хотел добиться искомого эффекта и что его читатели поняли бы данную аллюзию;
- история интерпретации: поддерживается ли данная интертекстуальная связь предыдущими исследователями (не только древними, но и современными);
- имеет ли смысл предлагаемое интертекстуальное прочтение и проливает ли оно свет на другие темы новозаветной книги (р. 41–43).

М. Грэнбек-Дам резюмирует: если интертекстуальная связь удовлетворяет всем семи критериям Р. Хейза, она является сильной или явной; однако большая часть рассмотренных далее интертекстов удовлетворяет лишь малому количеству критериев Р. Хейза и может быть отнесена к категории подразумеваемых интертекстов (р. 46). Причём главным критерием считается последний из списка выше: «интерпретационная польза», то есть его роль в объяснении евангельского текста. В конце главы обозначена цель исследования: помочь читателю понять Евангелие от Матфея благодаря интертекстуальным связям с 1 и 2 Царств (р. 49).

В краткой главе 3 «Образ правителя-пастыря<sup>4</sup> на Древнем Ближнем Востоке и в иудейских Писаниях» автор приводит более ранние тексты, в которых выражается тема правителя-пастыря<sup>5</sup>. Интересен в этом плане текст из Египта «Стела Сесостриса»

4 Понятно, что английское слово *shepherd* можно переводить как «пастух», но мы предпочитаем библейский и более возвышенный синоним «пастырь».

5 При этом все приводимые автором тексты можно разделить на две группы: в одних правитель именуется «пастырем народа», в других говорится об установлении справедливости как цели его правления. Для автора эти два аспекта — почти синонимы (в основной части монографии это будет неоднократно повторяться), однако думается, что если в отношении библейских текстов так ещё можно утверждать, то применительно

(первоисточник XVIII в. до Р. Х., однако запись дошла в копии XV в. до Р. Х.), в котором сказано, что бог Ра «поставил меня пастырем этой земли»<sup>6</sup>, а также месопотамские тексты, в которых цари Липит-Иштар и Хаммурапи названы «пастырями» (р. 53). В Пятикнижии наиболее выразительными являются Быт. 49, 24, где Яхве назван «Пастырем Израиля», и Чис. 27, 17, где в контексте избрания Иисуса Навина как преемника Моисея сказано, что народ без вождя как *овцы, у которых нет пастыря*. Также характерно, что программный текст о монархии Втор. 17, хотя и не использует пастырской лексики, однако содержит идею, что задача истинного царя — установление справедливости (р. 57).

Глава 4 «Правитель-пастырь в 1–2 Царств» — одна из важнейших для понимания основной темы книги. Прежде всего, автор отмечает, что связь между царём и пастырем, несмотря на косвенное присутствие в предшествующих книгах, явно выражена только в книгах Царств. Важнейший стих — 2 Цар. 5, 2: «...ещё вчера и третьего дня, когда Саул царствовал над нами, ты выводил и вводил Израиля; и сказал Господь тебе: “ты будешь пасти народ Мой, Израиля, и ты будешь вождем Израиля”». В первой половине фразы сказано, что во время царствования Саула Давид *выводил и вводил Израиля*, что относится к его военной деятельности. В то же время вторая половина стиха, по утверждению автора, предполагает иную роль Давида в будущем: он будет пастырем и вождем народа. Ключевой термин  $\text{נָאִיִּד} / nāgīd$  (греч. ἡγοούμενος, в синодальном переводе «вождь») толкуется как правитель, который устанавливает справедливость в обществе. Это значит, что цель правителя как пастыря — обеспечить справедливость и благополучие народа. Вывод автора таков: военные успехи Давида помогли ему достичь власти, но теперь его основной обязанностью будет пастырство, забота о благополучии народа (р. 62)<sup>7</sup>. Далее на основании этого же стиха автор делает вывод

к более древним текстам другой культуры — вряд ли. Потому мы ограничились приведением только тех фрагментов, где царь явно назван пастырем своих подданных.

6 См.: Ancient Egyptian Literature: A Book of Reading. Vol. 1: The Old and Middle Kingdoms / ed. by M. Lichtheim, A. Lopriano. Berkeley (Calif.); Los Angeles (Calif.); London, 2006. P. 116.

7 При этом автор достаточно серьезно оценивает значение масоретской пунктуации в смысловом разделении стиха 2 Цар. 5, 2 на две части, указывая, что наличие «атнаха»

о смысловом различии терминов מֶלֶךְ / *melek* и נָגִיד / *nāgîd*: מֶלֶךְ / *melek* обозначает военного и наследственного руководителя, в то время как נָגִיד / *nāgîd* обозначает лидера как посредника между Яхве и народом. Получается, что помазание Давида в Хевроне является началом его правления, которое имело целью установление «суда и правды» (מִשְׁפָּט וְיָדָרְקָה / *mišpāt ûṣəḏāqâ*); дальнейшее повествование 2 Царств представляет собой рассказ о том, в какой мере Давиду удалось реализовать эту задачу (р. 63). Далее автор рассматривает использование термина נָגִיד / *nāgîd* в Писании, приводит мнения авторитетных учёных о его значении и делает вывод: основное значение термина — вождь или «тот, кто стоит перед другими» (вспомним привычный нам термин «предстоятель»); при этом в 1 и 2 Царств делается акцент на том, что נָגִיד / *nāgîd* поставлен Яхве (р. 67).

Далее М. Грёнбек-Дам просматривает отдельные фрагменты 1 Царств и комментирует их в свете выявленного значения термина. Так, в истории избрания Саула отмечается: народ требовал «царя» (מֶלֶךְ / *melek*), но Господь поставил ему «вождя» (נָגִיד / *nāgîd*) (р. 69), то есть Господь скорректировал человеческую инициативу, исправил её в соответствии со Своими замыслами<sup>8</sup>. Причина такой перемены следующая: истинным царем является Яхве и все земные цари не идут в сравнение с Богом (р. 70). К Саулу и Давиду применяются оба термина, причём слово נָגִיד / *nāgîd* обозначает их подчинённость Богу, тогда как מֶלֶךְ / *melek* — главенство над народом (р. 72).

Далее рассматривается история Навала и Авигеи, в которой Авигея просит Давида проявить милосердие, то есть поступить как истинный נָגִיד / *nāgîd*; показательно, что здесь данный термин

после слов «вводил и выводил Израиля» даёт основание для противопоставления деятельности Давида до избрания на царство и после (р. 61). В целом его доводы убедительны, однако следует учитывать, что масоретская пунктуация — позднейший элемент текста и вряд ли может рассматриваться как решающий аргумент.

8 Господь часто действует таким образом в истории Ветхого Завета, о чём хорошо высказывается протоиерей А. Сорокин: «Бог, принимая какую-либо человеческую инициативу, очищает её от чего-то ненужного, лишнего и в конечном итоге неприемлемого для плана спасения — как будто отказывается от неё, а затем неожиданно соглашается, но наполняет Своим, новым содержанием» (Сорокин А., *прот.* Введение в Священное Писание Ветхого Завета: курс лекций. СПб., 2002. С. 88).

впервые применяется к Давиду (см. 1 Цар. 25, 30). Авигея своим ходатайством не даёт Давиду опуститься до мести и тем самым лишиться прав на престол (р. 74). Следующий раз  $\text{נָגִיד} / nāgîd$  применяется к Давиду в его конфликте с Мелхоллой, где показано, что Давид ведёт себя не так, как типичный царь (р. 75). В промежуточном заключении представлена интересная мысль: правление Саула и Давида в 1 и 2 Царств — это переходный период между судьями и классической монархией в Израиле. Здесь идеальный вождь, уповающий только на Яхве, противопоставляется Соломону с его колесницами, множеством жён и огромными богатствами (р. 78). Именно такой вождь, устанавливающий справедливость и милосердие, может быть назван пастырем; поэтому, когда евангелист Матфей использует пастырскую лексику, читатель уже ожидает «суда и правды», а не правителя-воина (р. 79).

В стихе 2 Цар. 8, 15 сообщается: *«И царствовал Давид над всем Израилем, и творил Давид суд и правду над всем народом своим»*. Однако дальнейшая история: и преступление в отношении Урии, и отказ от справедливого наказания Амнона — показывает, что в полной мере идеал пастырства Давиду реализовать не удалось. Евангелист Матфей, делая ссылки на 1 и 2 Царств, использует расхожее в его время представление о царе Давиде как идеальном пастыре и в то же время цитирует некоторые фрагменты, в которых Давид предстаёт в ироническом ключе, показывая тем самым превосходство Иисуса Христа над Давидом (р. 80, 82).

В главе 5 «Давидов пастырь-правитель в Пророках, неканонических писаниях и других текстах» представлен обзор текстов Ветхого Завета и межзаветного периода, в которых затрагивается тема пастыря-правителя. Каждый библейский фрагмент анализируется кратко, отмечается только образ Давида как истинного пастыря Израиля в будущем. В итоге автор рассматривает Иер. 2, 8; 3, 15 и 23, 5; Иез. гл. 34 и 37, 24–25; Зах. гл. 9–10 (избранные стихи); отмечено, что пророки использовали 1 и 2 Царств, то есть автор предполагает древнее происхождение Книги Самуила (р. 86). Далее упоминаются кумранские тексты (Дамасский документ и неканонический псалом в 11QPs<sup>a</sup>), подтверждающие связь концепции пастырства и термина  $\text{נָגִיד} / nāgîd$  (р. 87). Из

неканонических книг автор обращает внимание на фрагменты Книги Сираха об истинном пастыре-правителе, на ремарку 1 Мак. 2, 57 о том, что Давид получил престол благодаря «милосердию» (а не военным подвигам), на именование Давида ἡγούμενος в «Книге Еноха» (гл. 89) и на Псалом Соломона 17, 40, где речь идёт об истинном царе, который пасёт «стадо Господне» в страхе Божиим (р. 89–93). Также интересно упоминание Ездры-пастыря в 3 Езд. 5, 18 и мысль Филона о том, что идеальный царь должен пройти обучение в роли пастуха (р. 94); последние два памятника ценны ещё и свидетельством, что метафора пастырь-правитель использовалась в конце I в. по Р. Х., то есть в апостольский период.

Глава 6 «1 и 2 Царств в Мф. 1–4» по факту начинает основную часть монографии: анализ избранных фрагментов Евангелия от Матфея, имеющих интертекстуальные связи с концепцией Давида как царя и пастыря. М. Грёнбек-Дам исходит из аксиомы, что евангелист Матфей перерабатывает материал Евангелия от Марка (известная в библеистике «теория двух источников») и обращает внимание на явное упоминание Давида в Мф. 1, 1 и его же завуалированное упоминание в виде числа 14 (принимается распространённая версия, что «14» — гематрия имени Давид<sup>9</sup>). Эти аспекты уже настраивают читателя на то, что далее в Евангелии встретятся различные аллюзии на Давида (р. 100).

В первую очередь М. Грёнбек-Дам рассматривает упоминания женщин в родословии Христа. Указывая различные популярные толкования (грешницы, язычницы), он предлагает своё: представленные здесь женщины являют примеры «высшей праведности»<sup>10</sup>,

9 В русскоязычной библеистике эта версия представлена в комментариях архим. Ианнуария и В. Н. Кузнецовой: *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Евангелие от Матфея: богословско-экзегетический комментарий. Т. 1: Мф 1:1 – 12:50. М., 2021. (Богословско-экзегетический комментарий). С. 21; *Кузнецова В. Н.* Евангелие от Матфея: комментарий. М., 2002. С. 31.

10 Уже видна проблема такого подхода: если о праведности Фамари говорится явно (см. Быт. 38, 26), да и насчёт правильного поведения Руфи особых сомнений нет, то в чём праведность бывшей блудницы Раав? Особенно если принять мысль автора о том, что речь идёт прежде всего о большей праведности в сравнении с мужчиной, в паре с которым женщина упоминается? В чём Раав праведнее Салмона? Конечно, всегда можно постулировать наличие некоего иудейского предания, которое было известно евангелисту и его современникам, но недоступно нам. Однако всё же

но главный акцент автор делает на упоминании *бывшей за Урию* (Мф. 1, 6). Кстати, его дальнейшие суждения хорошо объясняют, почему Вирсавия не упомянута по своему личному имени, но названа именем мужа: потому что внимание автора сосредоточено не на Вирсавии, а на Урии. Урия — праведный герой, тогда как Давид — несправедливый злодей (р. 105). Хотя Урия был язычником, но в истории 2 Цар. 11 он повёл себя образцово, тогда как Давид, призванный творить *суд и правду*, совершил двойное беззаконие. Ссылка на Урию наполнена иронией, а так как «начала Евангелий подобны ключам» (р. 106), то эта идея готовит читателя Евангелия к тому, что далее, во-первых, образ Давида часто будет представлен в ироническом ключе, во-вторых, будут и другие случаи образцового поведения язычников (волхвы, хананейка). Как итог, праведно поступать будут не те люди, которые считаются таковыми априори (р. 106).

Далее М. Грэнбек-Дам анализирует желание Иосифа *тайно отпустить Марию*, когда он узнал о её *непраздности* (Мф. 1, 19), и делает вывод, что именование Иосифа «праведным» и «сыном Давида» полностью укладывается в авторскую концепцию праведного Давида-пастыря. В данном случае праведность Иосифа проявляется в его желании поступить по милосердию, а не по букве Закона, а ветхозаветной параллелью его намерению является 1 Цар. 24, 18, где Саул говорит: «...ты правее меня, ибо ты воздал мне добром, а я воздавал тебе злом». М. Грэнбек-Дам много внимания уделяет обоснованию тезиса, что праведное понимание Закона связано с его основополагающим принципом — милосердием (р. 112). Соответственно, праведность Иосифа и его подобие идеальному Давиду проявляется в желании не позорить Марию и тем более не допустить возможности более тяжкого наказания<sup>11</sup>, а официально развестись с ней без указания причин

упоминание Раав создаёт серьёзные трудности интерпретации, которую предлагает М. Грэнбек-Дам.

- 11 Достаточно много внимания автор уделяет рассмотрению вопроса о возможных наказаниях для женщины за измену в I в. до Р. Х.: развод без компенсации, всеобщий позор или смертная казнь. Хотя большинство толкователей считают, что в то время основным наказанием был развод, нельзя отвергать и другие варианты, в том числе смертную казнь, которая в худшем случае могла угрожать женщине (р. 116–119).

развода<sup>12</sup>. Также эта история готовит читателя к тому, что в дальнейшем повествовании Евангелия именование «сын Давида» (прежде всего в отношении Иисуса) будет указанием на праведность и милосердие<sup>13</sup> (р. 122). Приводимые автором объяснения именованья Иосифа «праведным» убедительны, однако сомнителен тезис, что при этом евангелист имел в виду конкретно 1 Цар. 24, 18, а не исходил из общей идеи о милосердии как основополагающем принципе Закона.

Затем М. Грэнбек-Дам переходит к анализу составной ветхозаветной цитаты — знаменитого пророчества о месте рождения Мессии в Мф. 2, 6. Пророчество представляет собой синтез Мих. 5, 2 и 2 Цар. 5, 2<sup>14</sup>. Признаки цитирования 2 Цар. 5, 2 в Мф. 2, 6: во-первых, почти дословный повтор фразы: τοῦ λαοῦ μου τὸν Ἰσραὴλ (с тем лишь различием, что в Евангелии вместо 2-го лица употребляется 3-е); во-вторых, употребление термина ἡγούμενος (р. 125). В 2 Цар. 5, 2 сказано, что Давид фактически был вождём, хотя формально царём являлся Саул. Аналогично цитирование этого стиха в Евангелии указывает, что,

- 12 Кстати, рассуждения нашего автора почти повторяет архимандрит Ианнуарий (Ивлиев): «В чём состоит праведность Иосифа? Праведным назывался человек, соблюдавший закон. Иосиф же закон нарушает: он не наказывает Марию. Значит, Матфей называет Иосифа праведным в ином смысле. Для евангелиста Матфея весь закон сводится к новой заповеди любви и милосердия. Поэтому Иосиф у него праведен не в ветхозаветном, а в новозаветном смысле: *он добр и милосерден*» (Ианнуарий (Ивлиев), архим. Евангелие от Матфея. Т. 1. С. 28).
- 13 Кстати, очень хорошая мысль: если учесть, что иудеи ждали политического Мессию, который будет вести войны, то евангелист Матфей с самого начала Евангелия проводит идею: истинный Мессия и сын Давида не блестящий полководец, а тот, кто реализует справедливость и милосердие! Этот тезис, в свою очередь, порождает идею, что царство Христа — царство Небесное в противовес земному царству Ирода, а Христос как пастырь противопоставляется руководителям иудеев, которые не знали, что такое «милость» (р. 124).
- 14 Большинство современных комментаторов, в том числе отечественных (см.: Ианнуарий (Ивлиев), архим. Евангелие от Матфея. Т. 1. С. 51; Кузнецова В. Н. Евангелие от Матфея. С. 45), признают факт составной цитаты. Разве что многие делают основной акцент на цитировании пророка Михея, тогда как наш автор — на 2 Цар. 5, 2. Особняком стоит подробный комментарий «Ветхий Завет на страницах Нового»: здесь о цитировании 2 Цар. 5, 2 сказано мимоходом, тогда как всё внимание сосредоточено на Мих. 5, 2 (см.: Ветхий Завет на страницах Нового: в 3 т. / под ред. Г. К. Била, Д. А. Карсона; пер. с англ. В. Четырко, Л. Колкера. Т. 1: Евангелие от Матфея. Евангелие от Марка. Черкассы, 2011. С. 50–52).

во-первых, деятельность Мессии будет осуществляться на фоне сохранения старого режима (р. 136), во-вторых, Мессия будет не милитаристским правителем, но пастырем, подобно идеальному Давиду, и станет устанавливать справедливость и милосердие (р. 130). Кроме того, Мессия как истинный правитель Израиля противопоставляется царю Ироду, имеющему официальную власть. И хотя Ирод реконструировал храм, это не сделало его сыном Давида, тогда как только милосердие и праведность делают таковым (р. 132).

В конце главы ещё одна интересная мысль: большинство толкователей считают, что фраза: «из Египта воззвал Я Сына Моего» — в Мф. 2, 15 является пророчеством о ближайшем будущем, то есть об описанном в конце главы возвращении святого семейства в Палестину при Архелая. Однако М. Грэнбек-Дам видит в этой цитате иронию и считает, что «Египтом» как раз назван Израиль при Ироде, а сам Ирод сравнивается с фараоном (тогда уход Христа из Иудеи подобен исходу Израиля из Египта). Также автор видит более тонкий намёк на римскую власть, представителям которой также присуща дикая жестокость в деле устранения конкурентов (р. 134).

Глава 7 «1 и 2 Царств в Мф. 5–20» формально охватывает основную часть Евангелия, однако она небольшая (меньше по объёму глав 6 и 8). В этой главе рассмотрены четыре фрагмента: Мф. 9, 13; 12, 3–4.7; 13, 36–43 и 17, 2.

Стих Мф. 9, 13: «...пойдите, научитесь, что значит: “милости хочу, а не жертвы”?» Здесь автор доказывает, что евангелист буквально имеет в виду Ос. 6, 6, однако вместе с тем это и отсылка к 1 Цар. 15, 22. В этом параграфе М. Грэнбек-Дам определяет понятие «оконной ссылки» (window reference), которая предполагает, что писатель ссылается на более близкий по времени текст, но цитируемый текст, в свою очередь, является аллюзией на более раннюю фразу, то есть выстраивается схема: Мф. 9, 13 → Ос. 6, 6 → 1 Цар. 15, 22. Сама концепция оконных ссылок интересна, однако она, очевидно, предполагает определённость и последовательность времени появления соответствующих священных книг; в частности, из схемы выше следует, что пророк Осия

пользовался 1 книгой Царств, что предполагает раннее происхождение Книги Самуила (как в рамках традиционной точки зрения, согласно которой Книга Самуила написан в период единой монархии). Однако с точки зрения современных исагогических концепций (в частности, теории девтерономической истории) такая последовательность, как минимум, спорна<sup>15</sup>. Аналогичные вопросы возникают к некоторым другим приводимым автором примерам оконных ссылок (например, Зах. 9, 10 → Пс. 71, 8 → Быт. 15, 18). Тем не менее М. Грёнбек-Дам считает убедительной свою аргументацию в пользу оконной ссылки в Мф. 9, 13 на слова пророка Самуила в 1 Цар. 15, 22 и подводит следующий итог своим рассуждениям: как Саулу недоставало послушания (добродетели, присущей Давиду), так и современным Христу вождям иудеев недостает милости, а Иисус, сын Давидов, страдает людям (р. 152). Несмотря на логическую связность в этой мысли, всё равно она не видится убедительной, тем более что предполагаемый ветхозаветный первоисточник, 1 Цар. 15, 22, к Давиду имеет очень косвенное отношение.

В Мф. 12, 3–4.7 речь идёт о Давиде, который со спутниками ел хлеба предложения. Здесь отсылка к 1 Цар. 21 очевидна. Идея отрывка такова: фарисеи (по мнению М. Грёнбек-Дама, это были последователи Шаммаи, которые, в отличие от учеников Гиллеля, запрещали совершать дела милосердия в субботу) упрекают учеников за срыв колосьев в субботу, однако Христос ссылается на примеры Давида и на факт, что священники при совершении служб в храме нарушают субботу. Далее внимание исследователя сосредотачивается на слове *μεῖζόν* в Мф. 12, 6: это прилагательное среднего рода, поэтому синодальный перевод, относящий данное слово ко Христу («*Но говорю вам, что здесь Тот, Кто больше храма*») неверен. Есть все основания отнести это прилагательное к существительному *ἔλεος* («милость») в следующем стихе

15 Важно, что здесь предполагается ссылка именно на фразу пророка Самуила, а не на историческое событие. Если бы речь шла просто об упоминании события из книг Царств, тогда вероятность упоминания его в допленных пророческих книгах была бы высока, однако здесь подразумевается конкретное высказывание, что, в свою очередь, означает, что пророк Осия имел перед собой готовую Книгу Самуила.

(в греческом это слово среднего рода), тогда более адекватным выглядит перевод РБО: «Говорю вам: здесь нечто большее, чем Храм» (такой же перевод и в Заокской Библии). Таким образом, милосердие важнее храма. Далее в стихе 8 («*ибо Сын Человеческий есть господин и субботы*») автор монографии предлагает понимать выражение «сын человеческий» не как именование Христа, а как общее обозначение человека (оговариваясь, что в других фрагментах оно относится ко Христу, но конкретно здесь имеет иное значение). Получается смысл, что человек является господином субботы, то есть та же идея, что в Мк. 2, 27 (*суббота для человека, а не человек для субботы*), но другими словами (р. 162–163). В завершение параграфа автор обсуждает оба толкования Мф. 12, 8 (христологическое и гуманистическое), говорит о правомерности обоих вариантов, но, по его мнению, идея о превосходстве человека над субботой лучше гармонирует с герменевтикой милосердия, которая доминирует в Евангелии от Матфея.

В Мф. 13, 36–43 кратко рассматривается толкование Христом притчи о сеятеле и автор обнаруживает в нём интертекстуальные связи с 2 Цар. 23, 3–6 (при этом констатирует, что исходный интертекст установить невозможно из-за того, что в Мф. 13, 36–43 есть отдельные параллели с еврейским и отдельные сходства с греческим текстом 2 Цар. 23, 3–6), однако сам признаётся, что более явно евангельский текст ориентирован на Дан. 12, 3, о чём говорил уже Ориген. Рассуждения о том, что идеальный читатель мог увидеть в Мф. 13, 36–43 аллюзии на оба ветхозаветных текста (р. 168), неубедительны.

Аналогично выглядят попытки автора выстроить параллели между Мф. 17, 2 и тем же отрывком 2 Цар. 23, 4: связь здесь видится в употреблении слов «сиять» и «как солнце». Промежуточным звеном между евангельским и ветхозаветным текстами считается кумранский фрагмент в 11QP<sup>s</sup><sup>a</sup>, где Давид описывается сияющим как свет солнца (р. 171–172). По мнению автора монографии, евангелист Матфей представляет Христа как сияющего сына Давида; при этом, помимо коннотаций с Давидом, существуют и другие толкования преображения Господня в связи с Ветхим Заветом (параллели с Исааком и Моисеем) (р. 178). При этом

М. Грэнбек-Дам признаёт, что никто из отцов Церкви и древних толкователей, приводивших многочисленные лексические параллели из Ветхого Завета (см. Притч. 6, 23; Ис. 26, 9; Исх. 34, 29–30; Дан. 12, 3 и др.) с описанием преображения Господня, не отмечал возможной общности с 2 Цар. 23, 4 (р. 175–176). Очевидно, что приводимые им аргументы в пользу интертекстуальной связи между 2 Цар. 23, 4 и Мф. 17, 2 достаточно слабы и обоснованы неубедительно (проще говоря, «притянуты за уши»).

Последняя глава 8 «1 и 2 Царств в Мф. 21–28» основной части монографии содержит наибольшее количество рассматриваемых библейских фрагментов. Начинает автор с Мф. 21, 5. Это одна из наиболее интересных, но весьма спорных интертекстуальных связей, которую он выводит в монографии. Сначала М. Грэнбек-Дам признаёт очевидное: евангелист цитирует Зах. 9, 9, но добавляет, что посредством «оконной ссылки» Матфей указывает на историю 2 Цар. 16, 1–4, где Давид покидает Иерусалим, а слуга Мемфивосфея Сива привозит ему двух ослов и продукты. М. Грэнбек-Дам видит связь между Мф. 21, 5 и 2 Цар. 16, 1–4 в следующих деталях: гора Елеонская и Иерусалим как место действия, два осла, Иисус как сын Давида (приветствие народа: «*Осанна Сыну Давидову*» (Мф. 21, 9)). Дополнительную поддержку своим рассуждениям он находит в статье Д. Р. Джонса «Свежая интерпретация Зах. 9–11», опубликованной в 1962 г., в которой Зах. 9 толкуется в свете восстания Авессалома (р. 182). В итоге М. Грэнбек-Дам, признавая недостаточную фактическую связь между Мф. 21, 5 и 2 Цар. 16, 1–4, главным аргументом в пользу её принятия считает «значительную объясняющую силу» (р. 185), особенно если видеть здесь иронию и инверсию. Христос не только «больше» Давида, но и противопоставляется Давиду. Давид покидает Иерусалим, чтобы спасти себя и своё царство, тогда как Иисус входит в Иерусалим, чтобы умереть за Свой народ. Давид покидает Иерусалим, потому что не справился с обязанностью творить суд и правду, лишился милости Божией (2 Цар. 15, 25–26); Христос входит в Иерусалим и совершает праведные поступки: изгнание торговцев из храма, исцеление слепых и хромых. Также дополнительная

параллель в том, что как во времена Давида, так и при Иисусе Иерусалим из безопасной столицы истинного царя превратился в оплот мятежников (р. 187).

Представленная точка зрения имеет существенные изъяны. Во-первых, никто из древних толкователей не видел связи между Мф. 21, 5 и 2 Цар. 16, 1–4 (р. 184); незначительное количество современных библеистов, ищущих «свежих интерпретаций», явно не может считаться серьёзной поддержкой версии. Во-вторых, в Мф. 21, 2, 5 и в Зах. 9, 9 явно говорится о двух животных с конкретизацией возраста и пола: ослица и молодой ослёнок; ещё подобная пара встречается в Быт. 49, 9 (потому как раз более обоснованным выглядит мнение Дж. Нолланда, который в Зах. 9, 9 видит «оконную ссылку» на Быт. 49, 9 (р. 182)), тогда как в 2 Цар. 16, 1 сказано о паре навьюченных ослов без какой-либо дополнительной информации. И в-третьих, самое главное: текст 2 Царств не сообщает, что Давид сразу же сел на одного из ослов, приведённых Сивой; в переводе РБО говорится: «чтобы на них ехали царские родичи», а в «Новом американском комментарии» сказано, что на этих ослов могли посадить немощных спутников Давида (женщин и стариков)<sup>16</sup>. Получается, что автор предлагает хорошие выводы, которые сами по себе интересны, но их ценность близка к нулю, поскольку они «построены на песке». По факту, он просто демонстрирует свою богословскую эрудицию и гомилетический дар, но в итоге находит чёрную кошку в темной комнате, хотя её там нет!<sup>17</sup>

Далее рассматривается связь между Мф. 21, 14 и 2 Цар. 5, 6–8. Здесь связующим звеном является упоминание в обоих фрагментах «слепых и хромым»: только Давид изгоняет слепых и хромым

16 См.: *Bergen R. D.* 1, 2 Samuel. Nashville (Tenn.), 2001. (The New American Commentary; 7). P. 407.

17 «Некий мудрец века сего посетил однажды авву Зенона.  
— Отче, — спросил он, — можешь ли ты сказать мне, что такое философ?  
— Философ — это слепец, который ищет в тёмной комнате чёрную кошку, когда её там нет, — отвечал старец.  
— А кто же тогда богослов?  
— Богослов — это то же самое, но иногда он находит кошку»  
(Отцы-пустынники смеются. М., <sup>3</sup>2023. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/prochee/ottsy-pustynniki-smeyutsja/>).

из Иерусалима, а Иисус после изгнания торгующих приглашает в храм слепых и хромых и исцеляет их. В итоге деятельность Иисуса показывает, каким должно быть праведное царствование (милосердным и немилитаристским), что противопоставляется суровому обращению Давида со слепыми и хромыми и его военному захвату Иерусалима (р. 192). Этот факт демонстрирует, насколько второй Давид превосходит первого (р. 193). Здесь уже больше оснований для признания интертекстуальности, а вывод получается достаточно красивым, причём его разделяют и современные отечественные экзегеты<sup>18</sup>.

Однако возможна противоположная точка зрения: в истории взятия Давидом Иерусалима «слепые и хромые» — это риторическое обозначение иевусеев, которые кичились неприступностью города, тогда как в Евангелии слепые и хромые — это или в буквальном смысле люди-инвалиды, или в расширенном понимании немощные и грешные<sup>19</sup>. Давид, взяв город, повелел истреблять иевусеев, исполняя при этом заповедь Второзакония (иевусеи были одним из ханаанских народов, подлежащих «херему», см. Втор. 20, 17); при этом к инвалидам он относился вполне милостиво, что подтверждается историей с хромым Мемфивосфеем, которому Давид дал дом в Иерусалиме<sup>20</sup>. Поговорка, воспевающая доступ слепым и хромым в храм, скорее всего не имеет отношения к истории завоевания Иерусалима, а связана с запретом для священников, имеющих увечья, совершать богослужение<sup>21</sup>. Если упоминание слепых и хромых в 2 Цар. 5, 8 понимать в таком ключе, то связь с Мф. 21, 14 будет искусственной.

Сложно сказать, какую из этих версий разделял евангелист; в любом случае, аллюзия в Мф. 21, 14 на 2 Цар. 5, 8 может быть признана как возможная.

18 См.: *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Евангелие от Матфея. Т. 1. С. 198; *Кузнецова В. Н.* Евангелие от Матфея. С. 409.

19 См.: *Euthymius Zigabenus.* Expositio in Matthaеum 56 (Matth. 21, 14) // PG. 129. Col. 556B. Рус. пер.: *Евфимий Зигабен.* Толкование на Евангелие от Матфея. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Evfimij\\_Zigaben/tolkovanie-evangelija-ot-matfeja/](https://azbyka.ru/otechnik/Evfimij_Zigaben/tolkovanie-evangelija-ot-matfeja/).

20 См.: *Bergen R. D.* 1, 2 Samuel. P. 321.

21 См.: *McCarter P. K.* II Samuel: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary. New Haven (Conn.); London, 2008. P. 140.

В Мф. 21, 43 («отнимется от вас Царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его») автор видит косвенную ссылку на 1 Цар. 15, 28: «...ныне отторг Господь царство Израильское от тебя и отдал его ближнему твоему, лучшему тебе». Здесь М. Грэнбек-Дам заявляет: поскольку в параллельном месте из 1 Царств речь идёт просто о замене одного царя лучшим кандидатом из того же народа, это помогает выбрать более правильную траекторию толкования Мф. 21, 43: народ, которому будет «отдано Царство Божие», — это не язычники и вообще не представители другого народа, а просто другая группа иудеев — апостолы. Наш автор много усилий тратит на доказательство этой внутрииудейской проблематики отрывка и считает, что параллель с 1 Цар. 15, 28 поможет избежать неверной интерпретации (р. 197). Однако более адекватным видится толкование «народа» как Церкви (а не как другой иудейской группы). Термин *ἔθνος* без артикля, с одной стороны, намекает на будущую миссию язычникам, с другой стороны, предполагает не замену иудеев на язычников, а смещение акцентов от Израиля к Церкви (которая объединит евреев и язычников). Церковь названа «народом» в 1 Пет. 2, 9, также аудитория евангелиста Матфея — иудеохристиане<sup>22</sup>. Ещё раз нужно подчеркнуть: «народом, приносящим плоды Царства Божия», будет не другая группа иудеев (толкование, которое отстаивает М. Грэнбек-Дам) и не исключительно язычники (противоположное мнение, которое М. Грэнбек-Дам критикует), а новый народ — Церковь, которая будет состоять как из иудеев, так и язычников («составной» народ, а не какая-то реальная этническая группа). Получается, что оптимальное понимание располагается как бы посередине между теми крайними позициями, которые обсуждает наш автор.

Остальные отмеченные автором в главе 8 интертекстуальные связи Мф. и 1–2 Цар. уже относятся к повествованию о Страстях, и все они достаточно произвольные и спорные, потому скажем о них кратко. Подъём Христа на гору Елеонскую в Мф. 26, 30, по мнению

22 См.: Hagner D. A. Matthew 14–28. Dallas (Tex.), 2002. (Word Biblical Commentary; 33B). P. 623; Blomberg C. L. Matthew. Nashville (Tenn.), 1992. (The New American Commentary; 22). P. 325.

автора, отсылает к 2 Цар. 15, 30, где Давид, покидающий Иерусалим, поднимается на ту же гору. При этом автор указывает, что из древних отцов эту связь поддерживал свт. Кирилл Иерусалимский (р. 199); однако здесь он допускает неточность: свт. Кирилл связывает подъём Давида на Елеонскую гору не с Гефсиманским борением, а с вознесением Господним<sup>23</sup>. Далее М. Грёнбек-Дам указывает уже рассмотренную аллюзию на тот же эпизод в Мф. 21, 5 и говорит: обе ссылки обозначают границы времени пребывания Христа в Иерусалиме, в котором Он, как и Давид во время восстания Авессалома, сталкивается как с верными Ему людьми, так и с противниками (р. 200).

Далее рассматривается параллель между поцелуем Иуды в Мф. 26, 48–50 и эпизодом, когда Иоав делал вид, что хочет поцеловать Амессая, но в реальности убил его (см. 2 Цар. 20, 9). Заявлено, что Иисус выступает как антипод Иоава: если тот убивал своих врагов, то Иисус добровольно сдаётся (р. 203). Очевидно, что предлагаемая связь — слабая и искусственная; если в истории с двумя ослами автор даёт впечатляющее богословское обоснование предполагаемой интертекстуальной связи, то в данном случае всё выглядит весьма неубедительно.

Затем заявлено о связи между происками Саула убить Давида в 1 Цар. 19, 2 и свидетельством о том, что *первосвященники и старейшины и весь синедрион искали лжесвидетельства против Иисуса, чтобы предать Его смерти* (Мф. 26, 59); очевидна натянутость такого сопоставления (нет смысла комментировать).

Более интересной видится связь между повешением Ахитофела (см. 2 Цар. 17, 23) и самоубийством Иуды (см. Мф. 27, 5); автор аргументирует эту параллель указанием на уже отмеченные связи между восстанием Авессалома и пребыванием Христа в Иерусалиме, также в обоих случаях речь идёт о гибели предателя и, что особенно примечательно, этими двумя случаями ограничивается весь перечень описанных в Библии самоубийств через

23 См.: *Cyrillus Hierosolymitanus. Catecheses 2, 12 // PG. 33. Col. 400A. Рус. пер.: Кирилл, архиеп. Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 2010. С. 31.*

повешение<sup>24</sup>. Важно, что связь между этими событиями признавал свт. Иоанн Златоуст: «Иуда окончил жизнь свою удавлением, увидевши, что он сделал всё на погибель головы своей. И Ахитофел, поняв, что Давид непременно одержит победу, пошёл и удавился»<sup>25</sup>. Безусловно, отмеченная параллель должна быть одобрена, но с поправкой. Учитывая, что православная традиция признаёт историчность обоих событий (образов смерти Ахитофела и Иуды), корректнее говорить не столько об аллюзии в Мф. 27, 5 на 1 Цар. 17, 23<sup>26</sup>, сколько о промыслительном совпадении печального финала двух наиболее известных библейских предателей.

Далее М. Грэнбек-Дам сравнивает фарсовое омовение рук Пилата, посредством которого он заявляет о невинности в крови Иисуса (см. Мф. 27, 24), с заявлением Давида о невинности в гибели Авенира (см. 2 Цар. 3, 28). Здесь в сопоставлении видится исключительно ирония евангелиста: если в ветхозаветном фрагменте Давид действительно невиновен, то в евангельском невинному Давиду соответствует Иисус, тогда как Пилат, имеющий титул ἡγεμών, сходный с ἡγοούμενος, вместо того чтобы воплотить принцип справедливости, подпадает под влияние толпы. Пилат ссылается на иудейский обычай, описанный во Втор. 21, 8, однако «выворачивает» его наизнанку и умывает руки, будучи полностью виновным в смерти праведника, в невинности которого убеждена даже жена Пилата (р. 212–213)!

После этого автор монографии сравнивает реплику иудейской толпы (см. Мф. 27, 25) с приговором Давида вестнику-амаликитянину (см. 2 Цар. 1, 16), но после долгих обсуждений сам признаёт, что связь между этими текстами весьма натянутая (р. 216–217).

24 Отметим, что в Книге Товита, не входящей в иудейский канон, встречается третий случай употребления глагола ἀτάχῃ («повеситься, удавиться») в греческом тексте Библии (см. Тов. 3, 10); однако здесь несчастная Сарра не приводит в исполнение своё намерение.

25 *Joannes Chrysostomus. Expositio in Psalmos 7, 16–17 // PG. 55. Col. 103. Рус. пер.: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12 т. Т. 5/1. СПб., 1899. С. 87.*

26 Как замечает Д. Хагнер, «намеренная ссылка на Ахитофела кажется маловероятной» (*Hagner D. A. Matthew 14–28. P. 812*).

Следующее сравнение: отказ Иисуса пить *уксус, смешанный с желчью* (Мф. 27, 24), с отказом Давида пить воду, которую с риском для жизни добыли его воины (см. 2 Цар. 23, 16). Здесь влияние одного текста на другой также сомнительно, однако автор предлагает богословский вывод: Давид приносит жертву, выливая воду, а Иисус — праведный, страдающий сын Давида, — отдаёт Свою жизнь для искупления многих. Также допускается составная аллюзия на 2 Цар. 23, 16 и Пс. 68, 22 (р. 219). Заключительная предполагаемая параллель: описание смерти Иисуса в Мф. 27, 41–51 сравнивается с псалмом в 2 Цар. 22. Автор очень много рассуждает, попутно отмечает псалмы 17 и 21 как промежуточные тексты, в качестве дополнительного аргумента указывает таргумическую идею «спасение давидического царя — спасение народа» (р. 227). Однако всё равно его идея о том, что в описании смерти Христа в Мф. 27, 41–51 «идеальный читатель» увидит ссылку на 2 Цар. 22, не просто малоубедительна, а кажется намерением «подогнать» фактологическую базу под заранее объявленную идею: раз, по мнению автора, во всём Евангелии от Матфея параллель между Давидом и Иисусом как истинным пастырем является доминирующим мотивом, то она должна проявляться и в описании его смерти.

В главе 9, которая является одновременно и заключением, предложены выводы. Отмечено, что всего обнаруживается сорок интертекстуальных связей между 1–2 Царств и Евангелием от Матфея, среди которых две явные (Мф. 2, 6 || 2 Цар 5, 2; Мф 12, 3–4 || 1 Цар. 21, 1–9), семнадцать предполагаемых со значительной объяснительной силой и двадцать одна неявная без маркеров и объяснительной силы; в исследовании разобраны связи только первых двух групп, тогда как параллели третьей группы просто перечислены в Приложении (р. 231–232). Автор ещё раз указывает основополагающий текст исследования — 2 Цар. 5, 2, повторяет свои выводы о том, что Иисус — истинный вождь-пастырь, который реализует суд, правду и милосердие. Постоянные сопоставления Иисуса с Давидом, в большинстве случаев имеющие иронический и подрывной смысл, помогают понять как истинный характер Мессии-Давида и Его царства, так и по-другому

взглянуть на образ исторического Давида (р. 242). Достаточно много внимания в заключении, как и в основной части, уделяется тезису о немилитаристском характере царства Иисуса.

Оценивая монографию в целом, можно заключить, что только немногие рассматриваемые параллели действительно убедительны и перспективны для экзегезы Евангелия от Матфея: Мф. 1, 6 || 2 Цар. 11; Мф. 2, 6 || 2 Цар. 5, 2; Мф. 12, 3–4 || 1 Цар. 21, 1–9; Мф. 21, 14 || 2 Цар. 5, 6–8; Мф. 27, 5 || 1 Цар. 17, 23. Всего пять из девятнадцати рассмотренных автором случаев. Все же остальные параллели являются либо очевидно искусственными, либо весьма слабо подкреплёнными фактологически, хотя богословски объяснёнными убедительно (как фрагмент с упоминанием двух ослов). Получается, что автор в начале основной части исследования (то есть в начале главы 6) объявляет, что концепция «Христос — Давидов пастырь» является принципиальной для Евангелия от Матфея и далее всюду, где только можно, пытается подтвердить это посредством отмечаемых параллелей между 1–2 Цар. и Мф. Поскольку он исходит из исагогической аксиомы, что автор Мф. использовал Мк., то, в первую очередь, подобные аллюзии на 1 и 2 Царств он ищет в оригинальных добавлениях евангелиста Матфея, то есть в тех отрывочных фразах, которые не заимствованы из Мк., но могут рассматриваться как творческие решения автора первого Евангелия. В итоге обнаруживается множество новых интертекстуальных связей, которых «не замечали» предыдущие исследователи (в том числе отцы Церкви). Конечно, М. Грэнбек-Дам большинству обнаруживаемых параллелей придаёт весомую «объяснительную силу», однако это свидетельствует не о достоверности интертекстуальных связей, а о гомилетическом искусстве и красноречии автора монографии. На основании приведённого анализа можно заключить, что основной посыл автора, будто концепция Христа как вождя и пастыря из дома Давида была одним из концептуальных принципов евангелиста Матфея, который он старался отразить в большинстве своих оригинальных добавлений, является искусственным и надуманным. Да, цитация 2 Цар. 5, 2 в Мф. 2, 6 — это факт, однако считать 2 Цар. 5, 2 программным текстом Мф. нет оснований.

Концепция «идеального читателя» — одно из слабых мест монографии. М. Грёнбек-Дам наделяет этого гипотетического читателя какими-то сверхспособностями и глубочайшей проницательностью, предполагая, что он должен видеть даже то, что не имеет явных связей (например, аллюзии на 2 Цар. 23, 3–6 в Мф. 13, 36–43). Особенно любопытны в этом аспекте суждения автора, когда он говорит об отражении в евангельском отрывке аллюзий на сразу несколько ветхозаветных текстов (например, в Мф. 21, 5 «идеальный читатель» должен был заметить не только очевидную ссылку на Зах. 9, 9, но и более отдалённые параллели с 2 Цар. 16, 1 и Быт. 49, 9). Понятно, что наделение первоначальных читателей Мф. такой проницательностью, эрудицией и близким к совершенству знанием Писаний — это, мягко говоря, слишком оптимистичное представление о христианах I в. по Р. Х.!

Немного о текстологическом аспекте исследования: Септуагинту автор цитирует не систематически, только когда ему это удобно. Более того, автор использует понятия «текст LXX» и OG (оригинальный или первоначальный текст греческого перевода) как синонимы, не допуская, что нынешний текст критических изданий Септуагинты может отличаться от OG. Очевидно, что автор не является специалистом по библейской текстологии.

Завершим рецензию предположением о возможной пользе данной монографии для отечественных библеистов. Безусловно, с ней стоит познакомиться как исследователям Евангелия от Матфея, так и всем тем, кто занимается поиском интертекстов в книгах Нового Завета. Частично она может быть интересна исследователям 1–2 Царств, также полезна при толковании пастырских текстов пророческих книг Ветхого Завета (Иер. 23, Иез. 34 и др.).

*Алексей Сергеевич Кашкин*

### **Источники**

Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. K. Elliger et W. Rudolf. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

*Cyrillus Hierosolymitanus. Catecheses // PG. T. 33. Col. 331–1053.*

- Euthymius Zigabenus*. Expositio in Matthaem // PG. Т. 129. Col. 107–765.
- Joannes Chrysostomus*. Expositio in Psalmos // PG. Т. 55. Col. 35–528.
- Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs; recogn. et emend. R. Hanhart. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>2</sup>2006.
- Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Брюссель: Жизнь с Богом, <sup>1</sup>1973.
- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические. М.: РБО, 2012.
- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современном русском переводе / под ред. М. П. Кулакова и М. М. Кулакова. М.: ББИ, <sup>3</sup>2021. (Современная библеистика).
- Евфимий Зигабен*. Толкование на Евангелие от Матфея. [Электронный ресурс]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Evfimij\\_Zigaben/tolkovanie-evangelija-ot-matfeja/](https://azbyka.ru/otechnik/Evfimij_Zigaben/tolkovanie-evangelija-ot-matfeja/) (дата обращения 19.11.2025).
- Кирилл, архиеп. Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Благовест, 2010.
- Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12 т. Т. 5/1. СПб.: СПбДА, 1899.

## Литература

- Ветхий Завет на страницах Нового: в 3 т. / под ред. Г. К. Биля, Д. А. Карсона; пер. с англ. В. Четырко, Л. Колкера. Т. 1: Евангелие от Матфея. Евангелие от Марка. Черкассы: Коллоквиум, 2011.
- Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Евангелие от Матфея: богословско-экзегетический комментарий. Т. 1: Мф 1:1 – 12:50. М.: ББИ, 2021. (Богословско-экзегетический комментарий).
- Кузнецова В. Н.* Евангелие от Матфея: комментарий. М.: Общедоступный Православный университет, основанный прот. Александром Менем, 2002.
- Мойлизе С.* Интертекстуальность и исторический подход: как авторы Нового Завета используют Писание // Ветхий Завет в Новом Завете: образы, цитаты, аллюзии: сб. ст. / ред. А. Сомов. М.: Институт перевода Библии; ГРАНАТ, 2021. С. 13–29.
- Отцы-пустынники смеются. М.: Издательство францисканцев, <sup>3</sup>2023. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/prochee/ottsy-pustynniki-smeyutsja/> (дата обращения 19.11.2025).
- Сорокин А., прот.* Введение в Священное Писание Ветхого Завета: курс лекций. СПб.: Институт богословия и философии, 2002.
- Ancient Egyptian Literature: A Book of Reading. Vol. 1: The Old and Middle Kingdoms / ed. by M. Lichtheim, A. Lopriano. Berkeley (Calif.); Los Angeles (Calif.); London: University of California Press, 2006.
- Bergen R. D.* 1, 2 Samuel. Nashville (Tenn.): Broadman & Holman Publishers, 2001. (The New American Commentary; vol. 7).

- Blomberg C. L. *Matthew*. Nashville (Tenn.): Broadman & Holman Publishers, 1992. (The New American Commentary; vol. 22).
- Hagner D. A. *Matthew 14–28*. Dallas (Tex.): Word, Inc., 2002. (Word Biblical Commentary; vol. 33B).
- McCarter P. K. *II Samuel: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*. New Haven (Conn.); London: Yale University Press, 2008.
- 

## References

- Beale G. K., Carson D. A. (eds.) (2011) *Vetkhii Zavet na stranitsakh Novogo v 3 t. / per. s angl. V. Chetyrko, L. Kolker. T. 1: Yevangeliye ot Matfei. Yevangeliye ot Marka [Commentary on the New Testament Use of the Old Testament. In 3 Vols. Vol. 1 / trans. by V. Chetyrko, L. Kolker]*. Cherkassy: Kollokvium (in Russian).
- Bergen R. D. (2001) *1, 2 Samuel*. Nashville (Tenn.): Broadman & Holman Publishers (The New American Commentary; 7).
- Blomberg C. L. (1992) *Matthew*. Nashville (Tenn.): Broadman & Holman Publishers (The New American Commentary; 22).
- Hagner D. A. (2002) *Matthew 14–28*. Dallas (Tex.): Word, Inc. (Word Biblical Commentary; 33B).
- Ivliyev Ya. (2021) *Yevangeliye ot Matfei: bogoslovsko-ekzegeticheskiy kommentariy. T. 1: Mf 1:1 – 12:50 [The Gospel of Matthew: A Theological and Exegetical Commentary. Vol. 1. Matthew 1:1–12:50]*. Moscow: BBI (in Russian).
- Kuznetsova V. N. (2002) *Yevangeliye ot Matfeya: kommentariy [The Gospel of Matthew: Commentary]*. Moscow: Obshchedostupnyy Pravoslavnyy universitet (in Russian).
- Lichtheim M., Lopriano A. (eds.) (2006) *Ancient Egyptian Literature: A Book of Reading. Vol. 1. The Old and Middle Kingdoms*. Berkeley (Calif.); Los Angeles (Calif.); London: University of California Press.
- McCarter P. K. (2008) *II Samuel: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*. New Haven (Conn.); London: Yale University Press.
- Moyze S. (2021) “Intertekstual’nost’ i istoricheskiy podkhod: kak avtory Novogo Zaveta ispol’zuyut Pisaniye” [“Intertextuality and Historical Approach: How the Authors of the New Testament Use Scripture”], in A. Somov (ed.) *Vetkhii Zavet v Novom Zavete: obrazy, tsitaty, allyuzii [The Old Testament in the New Testament: Images, Quotes, Allusions]*. Moscow: Institut perevoda Biblii; GRANAT, pp. 13–29 (in Russian).
- Sorokin A. (2002) *Vvedeniye v Svyashchennoye Pisaniye Vetkhogo Zaveta: kurs lektsiy [Introduction to the Holy Scriptures of the Old Testament: A Course of Lectures]*. St. Petersburg: Institut bogosloviya i filosofii (in Russian).



**Сидаш Т. Г.**

**ЧТЕНИЯ О РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ  
ВЗГЛЯДАХ ВЕТХОЗАВЕТНЫХ ПРОРОКОВ  
И ПЛАТОНО-ПИФАГОРЕЙСКОМ ГОСУДАРСТВЕ.  
Ч. 1: СТАНОВЛЕНИЕ РЕЛИГИОЗНО-  
ПОЛИТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ В ИУДЕЙСКОМ  
ПРОФЕТИЗМЕ.**

СПб.; Саратов: Издательский проект «Квадривиум»;  
Амирит, 2025. 408 с. ISBN 978-5-00207-859-2

УДК 82-95 (82-96)

DOI: 10.31802/BCA.2026.8.1.010

Поступила в редакцию 13.12.2025 | Принята  
к публикации 1.02.2026 | Опубликовано 10.03.2026

Первая часть книги Т. Г. Сидаша мыслится им как лекционный курс (с. 9)<sup>1</sup>, посвящённый рассмотрению религиозно-политических взглядов письменных ветхозаветных пророков, которые он уже во второй части намеревается сопоставить с «платоно-пифагорейским государственным проектом» (с. 9). Сообщая во введении о намерении изложить соответствующие представления ветхозаветных пророков, автор не уточняет, что в книге рассматриваются только восемь из шестнадцати пророческих книг: Амоса, Осии, Ионы, Исаяи, Иеремии, Иезекииля, Малахии и Даниила, в то время как остальные восемь остаются без рассмотрения (во введении причины такого выбора никак не объясняются). Таким образом, название книги отражает её содержание не вполне точно.

Во введении автор распределяет рассматриваемые им книги по четырём периодам: 1) архаика (Амос, Осия, Иона);

1 Где, кому и когда будет читаться этот курс — из текста книги неясно. Об аффилиации автора нам ничего выяснить не удалось.

2) классика (Исаия, Иеремия); 3) модерн (Иезекииль<sup>2</sup>, Исаия II, Исаия III); 4) постмодерн (Малахия, Даниил). На каком основании автор выделил такие периоды, каковы их характерные черты, на основании каких критериев книги должны быть отнесены к указанным периодам — ничто из этого во введении не оговаривается. Краткая характеристика этих периодов даётся уже в самом конце книги (с. 371–372). Там же автор объясняет причины отнесения книг пророков Малахии и Даниила к периоду «постмодерна». Однако основанием для отнесения их к этой группе послужили скорее его личные предпочтения, чем объективные особенности этих книг. Так, характеризуя содержание Книги пророка Даниила, автор говорит о нём как о «компоте» (с. 377); особенности изложения исторических событий в этой книге он называет «фокусами» (с. 378), а в пророчестве о вечном царстве (Дан. 2, 44) он усматривает «сионистский секретик» (с. 382); наконец, рассказ о трёх отроках и Данииле во рву львином Т. Г. Сидаш называет «арамейскими байками» (с. 386). Очевидно, что беспристрастной такую оценку назвать невозможно.

Основная часть книги посвящена последовательному рассмотрению восьми пророческих книг. Говоря о каждой книге в отдельности, автор даёт описание её исторического контекста, предлагает краткое описание содержания и композиции; предпринимает попытку установить контекст произнесения отдельных пророческих речей. Особое внимание он уделяет анализу содержания пророческих инвектив; отношению пророков к царям и храмовому культу; рассмотрению таких понятий, как «день Господень», «остаток», «мессия» и др., а также значению некоторых Божественных имён. По ходу повествования автор предпринимает попытку проследить развитие указанных понятий на протяжении всего периода существования пророческой литературы. Таким образом, значительная часть книги посвящена пересказу того, о чём обычно говорится в любом вводном пособии по Ветхому Завету, и в содержательном отношении не представляет собой почти ничего нового. При этом книга Т. Г. Сидаша содержит такое количество разнообразных ошибок,

2 Речь идёт о некоторых частях этой книги.

что, с нашей точки зрения, она едва ли может быть хоть как-то полезна тем, кто хочет получить представление об учении ветхозаветных пророков.

Одним из фундаментальных недостатков книги является незнание её автором оригинального языка Ветхого Завета — древнееврейского. (О незнании библейского иврита он сам говорит во введении (с. 10).) Необходимость владения оригинальным языком источника исследования едва ли нуждается в обосновании. Неспособность обратиться к оригиналу приводит к тому, что, пытаясь объяснить значение того или иного слова, автор вынужден строить догадки на основании языков-посредников (в основном русского и древнегреческого) и это зачастую приводит к серьёзным ошибкам.

Так, за выражением «слава Божия» (Иез. 2, 1)<sup>3</sup> он видит еврейское слово שְׁחִינָא [шехина] (с. 258). Проблема, однако, заключается в том, что в Масоретском тексте это слово вообще не встречается. Впервые оно появляется уже в более поздних иудейских источниках. В соответствующем стихе Масоретского текста (МТ Иез. 1, 28) стоит слово קַבֹּד [кавод], которое в данном случае можно перевести как «слава». Далее, автор утверждает, что «образ-понятие славы Божией (*шехины, шхины*)» впервые появляется у Иезекииля и «не может быть объяснено из еврейского прошлого и что наиболее приемлемым является объяснение этого образа-понятия из зороастрийской традиции» (с. 266). Эти утверждения не соответствует фактам. Пророк Иезекииль далеко не первый, кто употребляет понятие славы Божией, то есть קַבֹּד [кавод]. Так, оно неоднократно встречается в Книге пророка Исаяи, первую часть которой (Ис. 1–39) автор сам датирует периодом «архаики» (с. 12). Например, в Ис. 6, 3 читаем: «И взывали они друг ко другу и говорили: “Свят, Свят, Свят ГОСПОДЬ Саваоф! вся земля полна **славы Его**” (יְהוָה / кевод)!»<sup>4</sup> Соответственно, совершенно абсурдным оказывается и его вывод о том, что это понятие заимствовано из зороастрийской традиции. Заметим, что на представление о том, что боги окружены славой, было распространено Древнем Ближнем Востоке (Египет, Ассирия), а также в Древней

3 «Такое было видение подобия славы ГОСПОДНЕЙ».

4 Ср. Ис. 24, 23; 35, 2.

Греции<sup>5</sup> и, по-видимому, является общей религиозной интуицией древних. Почему автор решил вывести его именно из зороастризма, понять трудно. По-видимому, здесь обнаруживается его склонность объяснять любые параллели между Библией и другими культурами заимствованием из последних.

Ещё один пример. Не довольствуясь русским переводом Ос. 6, 6<sup>6</sup>, автор пытается объяснить слово «боговедение» (ἐπιγνώσις θεοῦ) через Септуагинту: «Следует обратить внимание, что ἐπιγνώσις ни в коем случае не обозначает погружения в божественные ареопагитические бездны или подвига веры по апостолу Павлу: это самое обыкновенное знакомство, рассмотрение, исследование — познание от начала до конца рассудочное» (с. 52, примеч. 27). В действительности из самого по себе древнееврейского слова גָּזַל ([д́аат], «знание»), очевидно стоявшего в древнееврейском оригинале, никаких выводов относительно глубины или характера познания сделать нельзя. Это слово в данном случае значит просто «знание» (knowledge)<sup>7</sup>, то есть синодальный перевод здесь вполне точно передаёт смысл оригинала. Однако и вариант Септуагинты (ἐπιγνώσις) такого прочтения не подразумевает. Автор просто не смог его верно перевести. Тут обнаруживается ещё одна проблема, касающаяся метода его перевода с древнегреческого, о чём мы скажем несколько позже.

Несколько раз автор допускает ошибки при переводе древнееврейских слов, встречающихся в синодальном переводе. Так, «Ваали» (т.е. אֱלֹהֵי) <sup>8</sup> он переводит как «господь, господин» без притяжательного местоимения (с. 59) вместо очевидного «мой Ваал» или «мой господин»; а слово «Магер» (מַהֲרֵ) <sup>9</sup> — как «спешат» (с. 77) вместо «спешит» или «быстро» <sup>10</sup>.

5 Theological Dictionary of the Old Testament: in 17 vols. / ed. by G. J. Botterweck, H. Ringgren and H.-Y. Fabry; trans. by D. E. Green. Vol. 7. Grand Rapids (Mich.), 2013. P. 29–30.

6 «Ибо Я милости хочу, а не жертвы, и **Боговедения** более, нежели всесожжений».

7 The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: in 5 vols. / ed. by L. Köhler, W. Baumgartner; subseq. rev. by W. Baumgartner and J. J. Stamm with assist. from B. Hartmann, Z. Ben-Hayyim, E. Y. Kutscher, P. Reymond; trans. and ed. under the supervis. of M. E. J. Richardson. Vol. 1. Leiden; New York (N. Y.); Köln, 1994. P. 228–229.

8 Ос. 2, 16.

9 Ис. 8, 1.

10 См.: *Графов А. Э.* Словарь библейского иврита. М., 2019. С. 263.

Ещё одним следствием незнания языка оригинала является изобилие ошибок при попытке транскрипции древнееврейских слов: «наби» вместо «нави» (с. 11), «Саваоф» вместо «Цеваот» (с. 31–32, 61), «керуб» / «керубим» вместо «керув» / «керувим» (с. 47, 48, 296), «давир» вместо «девир» (с. 48), «сераф» вместо «сараф» (с. 71, 72), «Кебар» вместо «Кевар» (с. 247).

\* \* \*

В качестве одного из основных источников библейского текста, лежащих в основе его исследования (наряду со славянским и русским переводами), Т. Г. Сидаш указывает Септуагинту (с. 10). Таким образом, подразумевается, что он знаком с языком хотя бы одного из древних источников. Однако обращение к его переводам свидетельствует об очень странном методе работы с древнегреческим текстом и слабом знании грамматики этого языка.

Вернёмся к уже упоминавшемуся толкованию слов: ἐπίγνωσις θεοῦ, «боговедение» (Ос. 6, 6). Автор настаивает на том, что ἐπίγνωσις — «это самое обыкновенное знакомство, рассмотрение, исследование — познание от начала до конца рассудочное» (с. 52, примеч. 27). Как автор пришёл к такому выводу? По-видимому, на основании тех значений, которые для этого слова даёт словарь И. Х. Дворецкого: «1) знакомство; (по)знание (μουσικῆς Plut.); 2) исследование, рассмотрение (τῶν προεπιτημένων Polyb.): κατ' ἐπίγνωσιν NT путём исследования, т.е. рассудочно»<sup>11</sup>. Как видно, автор повторяет приведённую словарную статью почти дословно, делая при этом особый акцент на том оттенке значения, который ему почему-то показался наиболее важным (рассудочность). Обращение Т. Г. Сидаша со словарём обнаруживает сразу две серьёзные проблемы. Во-первых, неизвестно, что в среде филологов-классиков указанный словарь считается трудом не самого высокого качества (обратим внимание, что ни для одного значения в приведённой словарной статье не даются точные ссылки на соответствующие отрывки из авторов, то есть совершенно непонятно, на каком материале они основаны), поэтому уже сам по себе выбор этого словаря является значительным упущением. Во-вторых,

11 Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. Т. 1. М., 1958. С. 604.

обращает на себя внимание то, как автор обращается с его содержанием: полностью игнорируя то, что слово может употребляться в различных значениях в зависимости от контекста, автора и эпохи, он выводит из словарной статьи некое синтетическое значение, на основе которого затем и выстраивает своё толкование. В действительности в данном контексте слово ἐπίγνωσις не имеет тех коннотаций, о которых говорит Т. Г. Сидаш и вполне может быть понято просто как «знание»<sup>12</sup> или «познание». Это подтверждается и переводами Септуагинты на современные языки. Так, П. А. Юнгеров предаёт слова: ἐπίγνωσις θεοῦ через «Боговедение»<sup>13</sup>; NETS — через knowledge of God<sup>14</sup>; SD — через Gotteserkenntnis<sup>15</sup>. Таким образом, толкование Т. Г. Сидаша здесь оказывается совершенно лишним. Оно не только не проясняет смысл текста (и без того понятного), но искажает его, «вчитывая» в него оттенки, которые в тексте не подразумеваются.

Подобным методом перевода автор пользуется при переводе Ос. 4, 12a<sup>16</sup>, передавая ἐν ῥάβδοις как «посредством деревяшек»<sup>17</sup> (с. 50). Как и в предыдущем случае, он объясняет возможные значения этого слова, выборочно пересказывая соответствующую статью из словаря И. Дворецкого: «ῥάβδοις (в Вулгате: baculus) — это, с одной стороны, палки, посохи, трости, розги, а с другой — магические жезлы, волшебные палочки: это слово употреблялось, когда говорили о жезле Гермеса» (с. 50, примеч. 24)<sup>18</sup>. В этот раз

12 A Greek-English Lexicon of the Septuagint / comp. by J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie. Stuttgart, 2003. P. 226.

13 Юнгеров П. Книги XII малых пророков в русском переводе с греческого текста LXX, с введением и примечаниями. Казань, 1913. С. 10.

14 New English Translation of the Septuagint. URL: <http://ccat.sas.upenn.edu/nets/edition/32-twelve-nets.pdf>.

15 Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament: in 2 Bde. / hrsg. von M. Karrer und W. Kraus. Bd. 1: Genesis bis Makkabäer. Stuttgart, 2011. S. 2308.

16 ἐν σμβόλοις ἐπρώτων καὶ ἐν ῥάβδοις αὐτοῦ ἀλήγγελλον αὐτῶ.

17 Зачем было употреблять такую громоздкую конструкцию, когда эту фразу можно было перевести просто творительным падежом, тоже не совсем ясно.

18 Ср. со словарём И. Х. Дворецкого: 1) палка, трость, розга (ῥάβδῳ κρούειν Хер.); αἱ ῥάβδοι Plut. (в Риме) ликторские пучки; 2) волшебный жезл, магическая палочка (sc. τοῦ Ἑρμῆω Ном.) (Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. Т. 2. М., 1958. С. 1448).

Т. Г. Сидашу почти удалось найти истинное значение слова ῥάβδος, однако он прошёл мимо него. Продолжая своё толкование, он приходит к следующему выводу: «Соответственно, возможно два варианта перевода и понимания: либо уничижительный, где под ῥάβδοις понимаются идолы; либо магический, где ῥάβδοις — это предметы из арсенала церемониальной магии. Я придерживаюсь первого понимания» (там же). Таким образом, под «деревяшками» он понимает «идолов». Откуда он взял значение «идол», понять трудно: ни словарь И. Дворецкого, ни другие словари такого значения для этого слова не дают. По-видимому, оно основано на невнимательном чтении синодального перевода Ос. 4, 12а или какого-то комментария к нему. Так, в синодальном переводе Ос. 4, 12а, сделанном по Масоретскому тексту, читаем: «Народ Мой вопрошает свое дерево (יָצַדָּ), и жезл его дает ему ответ». Как видно, «деревянный идол» здесь действительно присутствует, однако в Септуагинте словам «свое дерево» (יָצַדָּ) соответствует не ἐν ῥάβδοις, а ἐν συμβόλοις<sup>19</sup>. Таким образом, как перевод слов ἐν ῥάβδοις, так и их толкование не имеют ничего общего с чтением Септуагинты. В греческом переводе речь, очевидно, идёт не об идолах, а о жезлах, используемых при гадании<sup>20</sup>; таким образом, ἐν ῥάβδοις вполне можно было бы перевести как «жезлами».

В переводах с греческого встречаются и другие ошибки. Так, существительное единственного числа μέθυσμα («пьянящий напиток»)<sup>21</sup> в Ос. 4, 11 он переводит как «[разные] опьянения» (с. 50); глагол θύω в Ос. 4, 13.14 («совершать жертвоприношение»)<sup>22</sup> он дважды переводит через «праздновать» (с. 50). Встречаются и просто странные переводы. Например, фразу: ὁ δὲ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ἔσται **μνημόσυνον** αὐτοῦ (Ос. 12, 5.6) он переводит так: «Господь Бог Вседержитель будет **памятка** Его» (с. 61).

19 Или: ἐν συμβόλοις (в Гёттингенском издании этот вариант считается более точным).

20 *Muraoka T. A Greek-English Lexicon of the Septuagint.* Louvain; Paris; Walpole (Mass.), 2009. P. 611.

21 *Ibid.* P. 447.

22 *Ibid.* P. 335.

При переводе автор неоднократно путает 3-е и 2-е лицо множественного числа глагола: ἔθουον, «[они] совершали жертвоприношения» (Ос. 4, 13.14), он дважды переводит как: «**ВЫ** <...> праздновали / празднуете<sup>23</sup>» (с. 50); ἔθουσίαζον, «[они] приносили жертвы» (Ос. 4, 13) — «приносили **ВЫ** жертвы» (С. 50); συνεφύροντο «[они сами] соединились» (Ос. 4, 14) — «**ВЫ** смесились» (с. 50). Кроме того, при переводе путаются и числа глагола: οὐ γνώσῃ, «**ТЫ** не будешь знать», он переводит как: «**ВЫ** не будете знать»; а вместе с ними и залогии: форму ἀλήγγελλον, «они возвещали» (Ос. 4, 12), он переводит как «возвещалось» (с. 50).

\* \* \*

Утверждения автора об основных источниках библейского текста свидетельствуют о том, что он совершенно незнаком с современной литературой по текстологии Ветхого Завета. Так, он отвергает значение **кумранских рукописей** для текстологии. Основанием для этого становится то, что ими злоупотребляет некая секта «кумранитов реиудаизаторов»<sup>24</sup> (с. 35), которые используют их в качестве критерия истинности чтений Септуагинты и Масоретского текста (с. 36). Невозможно понять, как методологические ошибки какой-то группы исследователей (если она вообще существует) могут служить причиной отказа от одной из важнейших группы свидетельств библейского текста. Кроме того, критикуемый автором подход определённо не является мейнстримом в библеистике, о чём очень просто узнать, заглянув в пособие по текстологии Ветхого Завета ведущего специалиста в этой области Э. Това. Признавая высокое значение кумранских рукописей как источника, Э. Тов ни в коем случае не рассматривает его как абсолютный критерий истинности других текстуальных свидетельств<sup>25</sup>.

**Масоретский текст** автор представляет как памятник, появившийся в результате тенденциозной редактуры, которая имела место I–II вв. н.э. и была обусловлена антихристианской полемикой,

23 Настоящее время вместо прошедшего.

24 Об этой таинственной секте автор упоминает неоднократно. Ср. с. 39, 246.

25 *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. М., 2001. (Современная библеистика). С. 111–112, 125.

а также поражением в иудейской войне (с. 10). В действительности, согласно современным представлениям, основанным на рукописных свидетельствах, начало процесса формирования масоретского типа текста относится ко времени **не позднее сер. III в. до н. э.**<sup>26</sup>, то есть началось за несколько столетий до указанного автором периода. Соответственно, представление о Масоретском тексте как о «тенденциозно отредактированном оригинале» просто не соответствует фактам, поскольку он засвидетельствован в рукописях, созданных задолго до возникновения христианства и иудейской войны. Это, конечно, не исключает возможности того, что какие-то изменения в Масоретском тексте могли появиться позже и были обусловлены полемическими соображениями, однако то, что такие правки действительно имели место, современные исследователи подвергают сомнению<sup>27</sup>.

Всю **Септуагинту** Т. Г. Сидаш очень грубо датирует III в. до Р.Х., однако в науке проблема датировки этого памятника решается не столь однозначно. Некоторые книги, входящие в состав этого памятника, датируются более поздним временем<sup>28</sup>.

С такой же небрежностью автор относится и к другим источникам. Так, позднеантичный мидраш «Берешит рабба» он датирует IV и X вв. н. э. (с. 255), хотя в современных исследованиях в качестве верхней хронологической границы окончательной редакции этого сборника называется приблизительно первая половина V в.<sup>29</sup> Среди существующих версий его датировки указанный Т. Г. Сидашем период никем не рассматривается.

\* \* \*

Следующим существенным недостатком книги является почти полное отсутствие ссылок на научную литературу и источники (кроме Библии), из-за чего зачастую невозможно понять, откуда происходит то или иное утверждение. Не утруждая себя

26 *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. С. 27.

27 *Селезнёв М. Г.* Масоретский текст // ПЭ. 2016. Т. 44. С. 285.

28 *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. С. 130–131. Подробнее о датировке отдельных книг см.: *Вевюрко И. С.* Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М., 2013. С. 90–119.

29 *Stemberger G.* Einleitung in Talmud und Midrasch. München, 2011. S. 310.

указанием какой-либо библиографической информации, автор чаще всего ограничивается общими фразами типа: «некоторые учёные считают...» (с. 347); «по мнению большинства современных учёных...» (с. 242); «Иосиф Флавий считал...» (без указания на источник) (с. 373) и т.д. Среди немногочисленных ссылок в книге встречаются два указания на сомнительного содержания блог (!) некоего С. Петрова (с. 49, 72), а также три ссылки на откровенно псевдонаучную книгу С. В. Крыжановского (с. 308, 309, 316). При этом большая часть книг и статей, данные которых автор всё же несколько раз указывает, не имеет к ветхозаветным пророкам совершенно никакого отношения.

\* \* \*

К значительным изъянам книги Т. Г. Сидаша следует отнести подчеркнуто ёрнический, скоморошеский, профанирующий стиль изложения библейских событий. Пошлость, употребление сниженной лексики и вульгаризмов — всё это характерные черты стиля рассматриваемой книги.

Так, в пересказе Т. Г. Сидаша пророк Иона обращается к Богу такими словами: «Лучше умереть, чем это соплежуйное Твое милосердие видеть!» (с. 63); количество крыльев у Серафимов объясняется следующим образом: «Шестикрылость этих существ в видении Исаии вещь уникальная — выше четырёх крыл фантазия до того не поднималась: вероятно, это следствие гонки магических вооружений» (с. 72); пророка Иезекииля автор называет «коллегой пророка Иеремии» (с. 243); ветхозаветных ангелов — «одноразовыми» (с. 256); огненную фигуру, явившуюся пророку Иезекиилю, — «джентельменом» (с. 263); народ Израиля — «ублюдочной дочерью» (с. 269), любимой «игрушкой» и «марионеткой» (с. 336); один из фрагментов Книги пророка Иезекииля — «памфлетом» (с. 297); образ Бога в последних главах Книги Исаии, он представляет как «небесного Сталина» (с. 361), «персонажа», у которого «довольно прообразов на Ближнем Востоке», и как «небесного Мясника» (с. 363).

Апогеем вульгарного стиля Т. Г. Сидаша является перевод фрагмента Книги пророка Осии с использованием обценной лексики (с. 50).

\* \* \*

Нередко автор выстраивает рассуждения, основываясь на превратной интерпретации библейского текста. Так, на протяжении книги неоднократно повторяется мысль, что некоторые из пророков призывали к отмене «культовой религии» (то есть храмового богослужения), в пользу так называемой «нравственной религии»<sup>30</sup>. В действительности в тех библейских стихах, на которые ссылается автор, речь идёт не об отмене храмового богослужения, а о его недостаточности при безнравственной жизни народа<sup>31</sup>.

В книге довольно часто встречаются сомнительные утверждения, которые автор в свойственной ему манере никак не обосновывает. Например, он утверждает, что Господь Саваоф — это «пастушеский до-земледельческий бог»<sup>32</sup> (с. 204)<sup>33</sup>, которого он противопоставляет богу оседлых евреев, представляющего в образе земледельца и виноградаря (с. 101). Однако, **во-первых**, это противоречит данным самого библейского текста. Так, в Ис. 5, 7 говорится следующее: «Виноградник ГОСПОДА Саваофа есть дом Израилев, и мужи Иуды — любимое насаждение Его». Очевидно, что «пастушеский бог» никак не может быть насадителем виноградника. А **во-вторых**, насколько нам удалось установить, среди исследователей вопрос о связи титула «Саваоф» с пастушеским образом жизни или с культом «кочевнического Бога Воинств» (с. 205) не рассматривается. Так, в соответствующей статье «Theological Dictionary of the Old Testament», где перечисляются существующие гипотезы относительно происхождения этого титула, версия Т. Г. Сидаша отсутствует<sup>34</sup>. В качестве основных рассматриваются

30 Ср.: «Амос совершенно убеждён, что любое культовое служение имеет значение глубоко вторичное, если вообще имеет: служить Богу можно правдой и только правдой» (с. 31); «культовая религия могла быть раньше второстепенной, но теперь она должна быть полностью упразднена» (с. 138); «Он (Исаия. — Е. К.) говорил: Бог не слушает культа, религия должна быть нравственной религией — и точка» (с. 184).

31 См. Ам. 4, 4–5; 5, 21–24; Ис. 1, 11–17.

32 Автор характеризует его как «холодного и яростного Бога кочевников» (с. 61).

33 Ср. там же: «Саваоф — бог воинств — Амоса и Осии это существенно и неотменно бог пастухов» (с. 101)

34 Theological Dictionary of the Old Testament: in 17 vols. / ed. by G. J. Botterweck, H. Ringgen and H.-Y. Fabry; trans. by D. E. Green. Vol. 12. Grand Rapids (Mich.), 2012. P. 221–224.

гипотезы о его происхождении из святилища в Шило (Силоме) и из Иерусалимского храма<sup>35</sup>.

Характерно то, с какой уверенностью автор толкует значение титула «Саваоф»: «под “воинствами” пастух VIII в. до н. э. подразумевал, **конечно же**, не ангелов и тем более не некие абстрактные “силы”, но звёзды, которые **все**<sup>36</sup> пастушеские кочевые народы мыслят либо небесными стадами, либо небесными конниками» (с. 32). В действительности среди исследователей нет консенсуса по поводу значения этого титула<sup>37</sup>. Представленная Т. Г. Сидашем интерпретация действительно существует, однако не является столь бесспорной, как это представляется автору, и имеет свои слабые стороны<sup>38</sup>.

Автор вообще склонен злоупотреблять выражениями типа: «не может быть никакого сомнения, что...», утверждая при этом вещи крайне сомнительные. Например, комментируя Иез. 39, 17–20, он говорит: «Нет никакого сомнения в том, что повествование это имеет самое прямое отношение к индоарийским сказаниям о последней битве, которые, вероятнее всего, стали известны евреям благодаря мидянам и персам» (с. 293); Или: «нет никаких сомнений во влиянии на автора (Тритоисаии. — *Е. К.*) языческих либо египетских, либо финикийско-палестинских — источников» (с. 362). Очевидно, что, не подкреплённые аргументацией, подобные утверждения не имеют никакой силы, ибо наличие какой-либо параллели (которое само должно быть доказано)<sup>39</sup> может быть объяснено по-разному, и само по себе ещё не даёт оснований говорить

35 Theological Dictionary of the Old Testament. Vol. 12. P. 221–224.

36 Возникает вопрос: неужели автор действительно знаком с представлениями **всех** кочевых о природе звёзд?

37 Theological Dictionary of the Old Testament. Vol. 12. P. 219–221.

38 Ibid.

39 Следует иметь в виду, что зороастрийские тексты известны из рукописей, датируемых гораздо более поздним временем, чем эпоха ветхозаветных пророков, а это значит, что они могут отражать представления, появившиеся на более поздних этапах развития этой религии. Следовательно, не доказав того, что эти представления действительно существовали в интересующую нас эпоху, говорить о том, что они оказали влияние на ветхозаветных пророков, бессмысленно.

о заимствовании<sup>40, 41</sup>. Подобных безапелляционных утверждений, не подтверждённых ссылками на какие-либо серьёзные исследования, в книге достаточно.

Встречаются и менее существенные ошибки, к которым можно отнести, в частности, анахронизмы. Например, употребление терминов «сионизм» и «сионист». Так, Филон Александрийском именуется автором стратегии «культурного сионизма» (с. 37), а пророк Иезекииль — «одним из основоположников сионизма» (с. 303). «Сионизм встречается в пророческой литературе почти повсеместно <...> В Книге же Даниила сионизм — это такая же неизбежность, как победа рабочего класса у Маркса» (с. 387). Как известно, сионизм возник в XIX в. в среде евреев, отошедших от религиозной традиции, поэтому употреблять это понятие по отношению к библейской эпохе совершенно некорректно.

\* \* \*

С нашей точки зрения, приведённых примеров вполне достаточно, чтобы заключить, что Т. Г. Сидаш не обладает достаточной компетентностью для исследования текстов ветхозаветных пророков. Если в его книге и можно найти что-то полезное, то оно погребено под таким слоем разнообразных ошибок, что добраться до него очень сложно, и это едва ли имеет смысл. Как было показано выше, Т. Г. Сидаш не стремится к тому, чтобы изложить представления ветхозаветных пророков объективно. Вместо этого он излагает своё видение их учения, однако оно настолько сильно искажено, что от собственного учения пророков в его изложении остаётся очень немного. В силу этого вторая часть книги, в которой автор намеревается сравнить представления ветхозаветных пророков с «платоновско-пифагорейским проектом», оказывается заранее обречена на провал: использовать для сравнения

40 Например, как результат внутреннего развития каждой из рассматриваемых религий.

41 Взвешенный анализ проблемы влияния зороастризма на ветхозаветный иудаизм и христианство, а также критика некоторых аргументов в пользу влияния этой религии на библейские тексты представлены в статье: *Barr J. The Question of Religious Influence: The Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity // Journal of the American Academy of Religion. 1985. Vol. 53 (2). P. 201–235.*

с греческой философской традицией материал такого качества не имеет никакого смысла.

*Евгений Юрьевич Колодный*

## Источники

- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2011.
- Юнгеров П.* Книги XII малых пророков в русском переводе с греческого текста LXX, с введением и примечаниями. Казань: Центральная типография, 1913.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. K. Elliger et W. Rudolf. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>5</sup>1997.
- New English Translation of the Septuagint. [Электронный ресурс]. URL: <http://ccat.sas.upenn.edu/nets/edition/32-twelve-nets.pdf> (дата обращения 09.10.2025).
- Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament: in 2 Bde. / hrsg. von M. Karrer und W. Kraus. Bd. 1: Genesis bis Makkabäer. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011.

## Литература

- Веворко И. С.* Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М.: МГУ, 2013.
- Графов А. Э.* Словарь библейского иврита. М.: Текст, 2019.
- Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. М.: Гос. изд. иностранных и национальных словарей, 1958.
- Селезнёв М. Г.* Масоретский текст // ПЭ. 2016. Т. 44. С. 283–298.
- Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. М.: ББИ, 2001. (Современная библеистика).
- A Greek-English Lexicon of the Septuagint / comp. by J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>2</sup>2003.
- Barr J.* The Question of Religious Influence: The Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity // Journal of the American Academy of Religion. 1985. Vol. 53 (2). P. 201–235.
- Muraoka T.* A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Louvain; Paris; Walpole (Mass.): Peeters, 2009.
- Stemberger G.* Einleitung in Talmud und Midrasch. München: Verlag C. H. Beck, <sup>9</sup>2011.
- The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: in 5 vols. / ed. by L. Köhler, W. Baumgartner; subseq. rev. by W. Baumgartner and J. J. Stamm with assist. from B. Hartmann, Z. Ben-Hayyim, E. Y. Kutscher, P. Reymond; trans. and ed. under the supervis. of M. E. J. Richardson. Vol. 1. Leiden; New York (N. Y.); Köln: E. J. Brill, 1994.

Theological Dictionary of the Old Testament: in 17 vols. / ed. by G. J. Botterweck, H. Ringgen and H.-Y. Fabry; trans. by D. E. Green. Vol. 7. Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans Publishing Company, 2013.

Theological Dictionary of the Old Testament: in 17 vols. / ed. by G. J. Botterweck, H. Ringgen and H.-Y. Fabry; trans. by D. E. Green. Vol. 12. Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans Publishing Company, 2012.

---

## References

- Barr J. (1985) “The Question of Religious Influence: The Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity”. *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 53, no. 2, pp. 201–235.
- Botterweck G. J., Ringgen H., Fabry H.-Y. (eds.) (2012) *Theological Dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans Publishing Company, vol. 12.
- Botterweck G. J., Ringgen H., Fabry H.-Y. (eds.) (2013) *Theological Dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans Publishing Company, vol. 7.
- Elliger K., Rudolf W. (eds.) (1997) *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Karrer M., Kraus W. (eds.) (2011) *Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, vol. 1.
- Seleznev M. G. (2016) “Masoretskiy text” [“The Masoretic Text”], in *Pravoslavnaya entsiklopediya* [*Orthodox Encyclopedia*]. Moscow: Pravoslavnaya entsiklopediya, vol. 44, pp. 283–298 (in Russian).
- Stemberger G. (2011) *Einleitung in Talmud und Midrasch*. München: Verlag C. H. Beck.
- Tov E. (2001) *Tekstologiya Vethogo Zaveta* [*Old Testament Textual Criticism*]. Moscow: Bibleysko-bogoslovkiy institute sv. Apostola Andreyaya (in Russian).
- Vevjurko I. S. (2013) *Septuaginta: drevnegrecheskiy tekst Vethogo Zaveta v istorii religioznoy misli* [*Septuaginta: The Greek Old Testament in the History of Religious Thought*]. Moscow: Moscow University Press (in Russian).

## III ВСЕРОССИЙСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ (С МЕЖДУНАРОДНЫМ УЧАСТИЕМ) ПО ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ «ЗАКАТ ДРЕВНЕГО МИРА» (18–20 СЕНТЯБРЯ 2025 Г.)

УДК 82-92 (82-96) (27-9|01/07|)  
DOI: 10.31802/BCA.2026.8.1.011

Поступила в редакцию 12.01.2026 | Принята  
к публикации 15.02.2026 | Опубликовано 10.03.2026

**18 сентября** в Институте всеобщей истории РАН прошёл первый день конференции. Вначале состоялось пленарное заседание, на котором было сделано три доклада. Открыл конференцию **Михаил Вячеславович Грацианский** (МГУ, Москва, Севастопольский государственный университет, Севастополь) докладом «**Институт Вселенского Собора как церковно-исторический феномен: к 1700-летию Никейского Собора**».

Далее **Михаил Михайлович Казаков** (Смоленский государственный университет, Смоленская православная духовная семинария, Смоленск) выступил на тему «**Никейский Собор 325 г.: имперский авторитаризм и церковная демократия**». В своём докладе автор попытался выделить ключевые характерные черты взаимодействия императора с епископами на Соборе в Никее. В частности, он отметил, что демократичность процедур была достаточно относительной, поскольку сам архетип римского сената являлся таковым, что председательствующий решал, какие вопросы будут или не будут задаваться собранию, и вызывал ораторов в соответствии со строгой иерархией старшинства. Если Константин не председательствовал сам, то он мог сидеть

рядом с председателем и делать ремарки или комментарии, что, по описанию Евсевия Кесарийского, заставляло каждого следующего оратора чётко сформулировать свои мысли. Константин не выразил никаких возражений против итоговых решений Собора. Напротив, он утвердил их и, соответственно, придал им своеобразную государственную санкцию. Его отношение к Собору как к особому церковному институту было выражено в его напутствии повиноваться соборным постановлениям. В итоговых выступлениях Константина авторитарные мотивы почти не звучат. Его «вторжение» на Собор было прежде всего новаторским в том смысле, что, считая себя христианским правителем, он был первым, кто расширил традиционную роль императора. Соборные каноны сохранили демократичность Церкви, в частности выборность епископов, а с другой стороны, Константина удовлетворила тенденция к централизации церковного устройства. Это выражено в 6-м и 7-м правилах, в которых определены первенствующие престолы Вселенской Церкви.

Основной вывод Михаила Михайловича был следующим: «Никейский Собор не оказался полем столкновения авторитарного режима с демократичностью церковного форума, а скорее показал возможность сотрудничества Церкви и государства. При этом в канонах Собора можно усмотреть достаточно явно выраженную тенденцию к огосударствлению Церкви, а именно к тому, как она подстраивалась к данному государственному строю. Впрочем, ясно было и то, что в этом сотрудничестве главная роль принадлежала императору и Церковь в государстве полностью зависела от его благосклонности, что и показали последующие события, в частности, возвращение из ссылки Ария и других поддерживающих его священников, когда Константин стал действовать уже вопреки решениям Никейского Собора и, как и подобает авторитарному правителю, его воля всегда доминировала над любыми явными или мнимыми демократическими процедурами и принятыми решениями, даже если он сам первоначально с ними соглашался».

В конце докладчику был задан ряд вопросов. Приведём их.

— *Мой вопрос касается противопоставления императорской авторитарной структуры и демократической стихии*

*Церкви. Сейчас мы понимаем, что если какой-либо чиновник участвует в подобном мероприятии, то сразу же привносится определённый регламент, который, во-первых, подчиняется происходящее себе и, во-вторых, работает по собственному шаблону. Ещё со времён Августа был такой орган — *consilium principis*. Он потом мутировал в императорские консистории, которые, правда, согласно историографии, фиксировались только со времени Констанса, то есть после Константина. Не можем ли мы провести параллели между этим органом и Собором в силу того, что Константин, организуя это мероприятие, действовал по шаблонам своего аппарата (собственно, даже не он сам действовал, а его аппарат) и это напоминало именно процедуры высших мероприятий с участием императора по примеру *consilium principis*?*

— Здесь, наверное, нужно обратить внимание на то, что взаимодействие императора и Собора, как мне представляется, всё-таки было новаторским, и говорить о следовании каким-то предшествующим или складывающимся моделям вряд ли будет корректно. Тем более что если мы имеем в виду консистории, то это чисто совещательный орган, который не предполагал демократических процедур: император подкинул какую-то идею, приближённые её рассмотрели и высказали свои соображения, а император всё равно принял решение. Здесь же модель была несколько иной: император как бы заранее был готов согласиться с тем выводом, к которому придёт Собор.

— *В своём докладе Вы упомянули, что число 318 является символическим. В чём его символизм?*

— Символизм ссылается на Ветхий Завет, в котором приводится такое число воинов Авраама — 318 (см. Быт. 14, 14). А второй момент в том, что это число по-гречески изображает крест<sup>1</sup>. Поэтому впоследствии данная цифра стала символом Никейского Собора, «Собора 318-ти».

— *Евсевий, описывая приход императора на Собор, делает подробный акцент на том, что император особенно ждал,*

1 Греческие цифры «Т I H» изображают Крест и две первые буквы имени Иисуса Христа. См. подробнее: Цыпин В., прот. Вселенский I Собор // ПЭ. 2005. Т. 5. С. 571–580.

*когда епископы пригласят его сесть. Что Вы видите в этом жесте Константина?*

— Вероятно, у епископов изначально были сомнения: «Должны ли мы вставать, когда входит император? Мы же служители Бога, почему мы должны императора так приветствовать?» А император, со своей стороны, сомневался, должен ли он сесть раньше, чем ему позволят епископы. Мне кажется, что такие церемониальные моменты подчёркивают стремление к взаимопониманию и взаимоуважению. С одной стороны, епископы, встав, выказали уважительное отношение к императору как к представителю государственной власти, а с другой стороны, они как бы кивали императору: «Мы все встали, а теперь давайте все вместе сядем».

Завершил пленарное заседание доклад **Георгия Евгеньевича Захарова** (ПСТГУ, Москва) **«Никейский Собор 325 г. в свете современных историко-теологических исследований»**. Г. Е. Захаров предпринял попытку осмыслить современную историографию Собора, поскольку приближение юбилейной даты вызвало всплеск новых исследований и монографий. Автор отметил, что некоторые современные исследователи выбирают подход «разоблачения» значимости Никейского Собора как поворотного события в ходе истории Церкви и даже занимаются его демифологизацией. За последние годы был издан весьма обширный материал, посвящённый истории Никеи, который до сих пор не был достаточно изучен и учтён в теме интерпретации Собора.

Из-за обилия разных мнений и точек зрения, связанных с историей Собора, докладчик решил не фокусировать внимание на чисто историографическом обзоре, а сосредоточился на двух крупных монографиях: на книге Хенрика Пьетраса «Никейский Собор, 325 год. Религиозный и политический контексты. Документы. Комментарии» (которая сперва была издана на польском<sup>2</sup> и английском<sup>3</sup> языках в 2013–2016 гг., а затем была сильно переработана

2 Pietras H. *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze.* Kraków, 2013.

3 Pietras H. *Council of Nicea (325): Religious and Political Context, Documents, Commentaries.* Rome, 2016.

и опубликована на итальянском<sup>4</sup>) и на монографии чилийского исследователя Самюэля Фернандеса «Никея, 325 год. Пересмотр современных источников»<sup>5</sup>. Оба автора являются католическими священниками и преподавателями католических университетов, и оба стремятся пересмотреть стереотипные модели восприятия Никейского Собора. Однако предложенные авторами реконструкции существенно отличаются друг от друга, восходя при этом к разным схемам, описывающим события Собора и оставленным его непосредственными участниками — Евсевием Кесарийским и свт. Афанасием Великим. Если для первого ключевой фигурой выступает император Константин, который примиряет спорящих епископов, то для второго главными героями Собора являются сами отцы Собора, которые защищают апостольскую веру (свт. Афанасий, писавший значительно позднее Евсевия, во многом сам опирается на послания Евсевия).

Главная интенция труда Х. Пьетраса — аргументированно показать, что Никейский Собор был созван Константином не для осуждения богословских идей Александрийского пресвитера Ария<sup>6</sup>, а для дарования мира и согласия империи, существующей в рамках религиозных и культурных норм. Император в преддверии 20-летия своего правления решил даровать мир Церкви через проведение крупного Собора. Особо значимым Константину казался вопрос о праздновании Пасхи, поскольку как *pontifex maximus* он отвечал за религиозный календарь. В частности, послание Константина еп. Александру Александрийскому и Арию с предложением прекратить пустые споры отражает адогматический характер римской религии, поэтому именно сам Константин, а не епископы, желал установить нормативный Символ веры. Собор состоялся бы независимо от арианского кризиса. Ключевой богословской проблемой Собора исследователь считает

4 *Pietras H.* Concilio di Nicea (325): Nel suo contesto. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2021. (Издательство Григорианского университета, где Х. Пьетрас работает).

5 *Fernández S.* Nicaea 325: Reassessing the Contemporary Sources. Leiden; Boston (Mass.), 2025. (Contexts of Ancient and Medieval Anthropology; 14).

6 Прежде чем начать доклад, Георгий Евгеньевич обратил внимание на то, что в современной историографии открытым остаётся вопрос, присутствовал ли вообще Арий на Соборе.

вопрос об изменяемости или неизменяемости Христа. Он считает, что вопроса об осуждении Ария в повестке Собора быть не могло, поскольку он уже был осуждён ранее. Что касается соборных канонов, которые, в отличие от Символа, были приняты по инициативе епископов, Х. Пьетрас предлагает их толковать с учётом церковно-политической ситуации 20-х годов IV в. Он трактует 6-й канон, утверждающий власть Александрийской кафедры в Египте, не как попытку укрепить позицию Александрийской кафедры, а как стремление ограничить влияние Александрии. Седьмой канон, упоминающий об особой чести Иерусалимской Церкви, в его понимании также направлен не на усиление этой кафедры, а на защиту от её притязаний на Кесарийский престол.

Подход Самюэля Фернандеса также не лишён определённого новаторства. Как и Х. Пьетрас, С. Фернандес читает, что Собор не был направлен на решение арианского вопроса, поскольку Арий был осуждён до Собора и даже не присутствовал на нём. В отличие от польского исследователя, его чилийский коллега всё-таки рассматривает Собор в историко-догматической перспективе, только на месте Ария в роли главной спорной фигуры оказывается Евсевий Кесарийский. Интерпретация Собора, как и в случае с Х. Пьетрасом, оказывается евсевиоцентричной, только у первого Евсевий — это главный исторический свидетель, а у второго — главный обвиняемый, поэтому С. Фернандес не склонен относиться с доверием к приводимой им информации. Главным фактором, вызвавшим соборные споры, исследователь считает дискуссии вокруг богословия Оригена. Если Александр Александрийский придерживался его учения о вечном рождении Бога Сына, то Евсевий рассматривал рождение как единократный волевой акт Отца. Поскольку Евсевий Кесарийский, осуждённый на Соборе в Антиохии в 325 г., требовал пересмотра своего дела, Константин решил перенести Собор в Никею, где у него была возможность личного участия. Инициатором созыва Никейского Собора, по мнению исследователя, *de facto* был Осий Кордубский, приглашённый непосредственно императором, но отступивший от его примирительной линии и обостривший данное богословское разбирательство. С. Фернандес подчёркивает, что Собор в Никее, несмотря

на изменение места проведения и формата, это фактически результат адаптации изменений замысла Собора в Анкире, предложенного Осием, а не принципиально новый проект. Поскольку одной из главных причин проведения Собора было несогласие Евсевия с осуждением его богословской позиции, он был вынужден представить на Соборе своё исповедание веры, выражающее его богословскую позицию. Символ веры, по мнению исследователя, не был составлен на основе этого текста, и включение термина «единосущный» преследовало ограничительную цель. Хотя, по мнению С. Фернандеса, участники Собора воспринимали его как уникальное и особо значимое событие, оно скудно запечатлено в источниках, потому что обе партии были недовольны его результатом. Для Евсевия: были приняты неприемлемые для него вероучительные формулы, для его противников: подписанные формулы противоречили Антиохийскому Собору и фактически оправдывали Евсевия.

Таким образом, Георгий Евгеньевич сделал вывод, что интерпретация С. Фернандеса, согласно которой ключевым на Соборе был богословский спор (в котором, однако, главным антагонистом выступает не Арий, а Евсевий Кесарийский) стоит ближе к традиционной, чем «имперская» трактовка его польского коллеги. В этом отношении интерпретация С. Фернандеса во многом продолжает афанасьевскую линию, а трактовка Х. Пьетраса — линию Евсевия. Значение соборных канонов для обоих исследователей уходит на второй план.

В заключение Г. Е. Захаров подчеркнул, что с исторической точки зрения остаётся неясным, кто именно из участников Собора был инициатором включения в Символ веры отнюдь не компромиссных выражений «из сущности Отца» и «единосущие», хотя ещё до Собора Осий и Александр договорились включить «единосущие» в Символ. При этом как тексты Александра Александрийского, созданные ещё до Собора, так и постнической Соборные определения, поддержанные Осием, не свидетельствуют о том, что термин «единосущный» воспринимался ими как незаменимый и точное выражение ортодоксальной триадологии. Евсевий в своём письме Кесарийской Церкви указывает на то, что данное

выражение было предложено самим Константином. Однако дальнейшая политика императора в отношении Ария и его сторонников не даёт оснований полагать, что он считал принятие «единосущия» необходимым условием для церковной реабилитации осуждённых. «Остаётся заключить, — делает последний вывод Г. Захаров, — что, вероятно, Константин на Соборе временно поддался влиянию некой скрытой внутрицерковной силы, которая могла донести до участников Собора свою антиарианскую и антиевсевианскую позицию, но не непосредственно, а только через императора. В этой связи, возможно, стоит по-новому взглянуть на много раз ранее вызывавшее недоумение исследователей настойчивое свидетельство святителя Василия Великого о том, что Соборный Символ был составлен неким Гермогеном, который не был епископом во время проведения Никейского Собора, но затем, вероятно, стал предстоятелем Церкви Кесарии Каппадокийской».

Приведём следующие ответы на вопросы.

— *Поскольку борьба с разными арианскими течениями продолжалась ещё почти сто лет, можно ли считать это подтверждением тезиса о том, что арианский вопрос не был первостепенным на Соборе?*

— Ответить на этот вопрос сложно, поскольку арианский кризис — это очень сложное явление с меняющейся проблематикой. Можно с точностью констатировать только то, что догматические решения Собора не были сразу восприняты как основание для единства Церкви в вероучительном смысле. Никейский Символ и учение о единосущии реактуализируются только в 60-е годы IV в. До этого времени отсылки к Никее были скорее в том ключе, что «кто-то что-то пытается пересмотреть и это не очень хорошо», но чёткого, структурированного внимания непосредственно к Символу не было. Можно, конечно, сказать, что епископы не хотели мириться, но, наверное, каждая сторона желала быть услышанной...

— *Как Вам кажется, свидетельствует ли предложенный обзор историографии о том, что большие церковные юбилеи лучше не праздновать вовсе? Попытка написать что-то новое в историографии и пересмотреть всё, что было написано*

до этого, кажется превалирующей над желанием обнаружить историческую истину.

— Если из нашей жизни убрать праздники, то она будет грустной.

— В связи с приближением юбилейной даты много новых исследований было подготовлено католиками и протестантами. Что в данном направлении было достигнуто с православной стороны? И второй вопрос относительно мнения Пьетраса по поводу документов Собора, в частности послания самого Константина. Сложилось впечатление, что Константин перед Собором, по меньшей мере, закончил Смоленскую семинарию, а по большому счёту, Московскую духовную академию, судя по его взглядам на догматические и церковные каноны. Что Вы думаете по этому поводу?

— По поводу второго вопроса сразу скажу: Х. Пьетрас обращает внимание на то, что Евсевий приводит очень странное высказывание Константина, истолковывающее единосущие и явно развивающее идею о двух стадиях бытия логоса, напоминающее что-то из философии II в. Х. Пьетрас высказывает предположения относительно того, откуда Константин мог это взять. Это всё конспирологические версии, но они тем и удобны, что не верифицируемы: нет текстов — значит нет и ясного понимания, кто его на это вдохновил. Поэтому я не знаю... Константин явно что-то окончил, но что — мы не можем установить. Что касается православного исследовательского участия в юбилейной дате, то сейчас активно проводятся конференции. В частности, и у нас. Московская духовная академия провела очень хорошую конференцию, ПСТГУ планирует издать тематический сборник «Вестника», совместно с СПбДА также планируется конференция. Так что в скором времени обязательно будет издано множество материалов и исследований.

Далее параллельно прошли **секции** — **«Никейский Собор и его наследие»** и **«Философские традиции поздней Античности»**<sup>7</sup>. Мы подробно осветим только некоторые доклады первой

7 На этой секции были сделаны следующие доклады:  
— «Эпитомы Гераклида Лемба как источник Диогена Лаэртия» Егорочкина Михаила Владимировича (ИФ РАН, Москва);

секции. Первое сообщение на тему «**Рецепция правовых определений Никейского Собора в IV столетии**» сделал **Косенко Серафим Владиславович**. В начале своего доклада С. В. Косенко отметил, что после обсуждения различных вопросов, связанных с церковным устройством и церковной дисциплиной, на Соборе было принято двадцать правовых определений, известных как правила Никейского Собора<sup>8</sup>. Эти тексты условно могут быть разделены на две группы — дисциплинарную и организационную. Вопрос о статусе никейских определений в 4-м веке связан с их использованием и требует специального рассмотрения. В указанный период эти тексты использовались в христианских Церквях в качестве источников для нормативных текстов сходного содержания, в частности на так называемых Поместных Соборах. Особо значимые определения этих Соборов, или приписываемые этим Соборам, впоследствии вошли в состав «Номоканона XIV титулов»<sup>9</sup> 883 г. Сделать вывод о том, каким статусом обладали никейские правовые определения в рассматриваемый период на территории Римской империи, исследователю позволил анализ нормативных текстов, принятых локальными Поместными Соборами в IV в. и имеющих относительно стабильный текст — это так называемые правила Антиохийского, Сардикийского, Карфагенского и Лаодикийского Соборов.

Среди канонических определений Антиохийского Собора 341 г. встречаются тексты, содержание которых сходно с организационными определениями Никейского Собора. Так, в правилах 19-м и 23-м адаптируются никейские принципы поставления епископов. Поставление должно совершаться на Соборе епископов митрополичьей области с митрополитом во главе, количество

- «Плотин об идеях индивидов» Волковой Надежды Павловны (ИФ РАН, Москва);
- «Учение Прокла о вечности и времени» Месяц Светланы Викторовны (ИФ РАН, Москва; Балтийский федеральный университет им. Канта, Калининград);
- «Рецепция неоплатонического понимания красоты в византийской философии XIV в.: Каллист Ангеликюд» Николаева Станислава Владимировича (ИФ РАН, Москва);
- «Потенциал философско-религиозных учений поздней Античности в изучении сознания человека» Мартиновой Елены Ростиславовны (независимый исследователь, Москва).

8 См. подробнее: *Цыпин В., прот.* Вселенский I Собор // Указ. соч. С. 576–580.

9 *Максимович К. А.* Номоканон XIV титулов // ПЭ. 2018. Т. 52. С. 38–40.

епископов должно быть наибольшим. Девятое антиохийское определение раскрывает 6-е никейское правило. В 1-м антиохийском правиле повторно закрепляется принятое на Никейском Соборе определение о порядке празднования Пасхи, его греческий текст не сохранился. Никейские правовые определения были подтверждены и рецепированы в соответствующих текстах Поместного Антиохийского Собора, эти тексты являлись обязательными правовыми нормами для церковных структур на территории Восточного диоцеза. Таким образом, С. Косенко делает вывод, что «правила Первого Вселенского Собора не рассматривались как действующее законодательство в восточной части империи в середине IV столетия, но воспринимались как некая директива компетентного органа, содержащая правовые принципы, которые впоследствии могли быть использованы для действующих локальных норм».

Сходный вывод исследователь сделал на основании анализа определений Сардикийского Поместного Собора 343–344 гг. В частности, в ряде правил этого Собора был зафиксирован принцип территориального управления, ранее закреплённый на Соборе в Никее. Бóльшая часть епископов, присутствовавших на Соборе в Сардике, осуществляла служение в северо-западных провинциях империи, что подтверждается правилами, в которых закрепляются особые полномочия римского епископа. Соответственно, закрепление никейских принципов в сардикийских правовых определениях свидетельствует о том, что епископы северо-западной части империи IV в., подобно епископам восточного диоцеза, рассматривали никейские определения как директивы.

Судя по всему, таким же статусом обладали никейские определения и в африканской Церкви. Во второй половине IV и начале V в. состоялся ряд Карфагенских Соборов, на которых были приняты правила Карфагенского Собора. Примечательно, что эти тексты начинаются с указания источников, на основании которых они были написаны. Из текста карфагенских определений также следует, что никейские оросы не являлись для епископов действующими нормами, а рассматривались как правовые принципы.

Вопрос рецепции никейских определений в правилах Лаодикийского Собора более сложный, потому что, как известно,

сведения об этом Соборе почти не сохранились, а сами правила дошли до нас в виде 60-ти фрагментов. Существует мнение, согласно которому правила Лаодикийского Собора представляют собой краткие изложения более раннего и несохранившегося текста. Тем не менее именно эти тексты вошли в состав общецерковных канонических сборников и в отдельных случаях имеют схожее содержание с никейскими определениями.

Исследователь также рассмотрел использование никейских определений за пределами Римской империи, в частности, на Соборе 410 г., состоявшемся в Селевкии-Ктесифоне: на нём были приняты правовые определения, сходные по содержанию с никейскими текстами и содержащие прямые ссылки на них. Например, на данном Соборе Церкви Востока были адаптированы никейские принципы, касающиеся образа жизни клириков.

В заключение Серафим Владиславович сделал следующие выводы: «Во-первых, правовые определения Никейского Собора использовались в качестве источников для других текстов сходного содержания в церковных организациях как внутри Римской империи, так и за её пределами. Во-вторых, определения, изданные локальными Поместными Соборами и вторичные по отношению к никейским, являлись локальными нормативными актами и действующими нормами. В-третьих, никейские определения использовались Поместными Соборами как юридическое основание. В-четвёртых, правила Первого Вселенского Собора не являлись действовавшим церковным законодательством, но имели статус директив, содержащих правовые принципы».

Следующий доклад на тему «**Косма и Дамиан в защите никейского православия**» представили двое докладчиков — **Лурье Вадим Миронович** (Научно-исследовательский институт древних рукописей имени Месропа Маштоца, Ереван) и **Лидова Мария Алексеевна** (Институт славяноведения РАН, Москва). В своём сообщении исследователи представили некоторые аргументы, доказывающие, что культ Космы и Дамиана играл значительную роль в распространении никейского православия. Изначально этот культ не имел никакой связи с Никейским Собором. Но она обнаруживается из разных источников, в частности,

из «Жития Раввулы Эдесского», в котором повествуется об эпизоде, произошедшем примерно в 400 г. и касающемся его обращения в христианство. Юный Раввула встретил епископа Евсевия Халкидского, который призывал его принять никейское православие. Совместно с архиепископом Акакием Веррийским, также исповедовавшим никейскую веру, они отправили Раввулу помолиться в мартирий Святых Космы и Дамиана, где он становится свидетелем исцеления знакомого слепого человека<sup>10</sup>. Это чудо произвело на Раввулу большое впечатление, но ещё большее впечатление на него произвели его собственные чувства, которые он описал как «чудо, которое сотворил Бог с ним самим», с добавлением в конце цитаты формулы «Отцу, и Сыну, и Святому Духу», что явно свидетельствует о Никейском исповедании веры. Кроме того, исследователи обратили внимание на то, что фрагменты иконографического изображения Космы и Дамиана сохранились на мозаике купола церкви в Фессалониках, которая изначально была ротондой и перестроена в храм при Феодосии Великом, что тоже может свидетельствовать о почитании указанных святых. Что касается Египта, то здесь Косма и Дамиан были очень почитаемы только с VI столетия. В IV–V вв. ещё не было ни одной Церкви, построенной в честь этих святых. Однако исследователи предполагают, что почитание Космы и Дамиана в Египте началось благодаря влиянию свт. Афанасия Александрийского, который в 363–364 гг. в сопровождении группы египетских епископов несколько месяцев находился в Антиохии, пытаясь примирить две никейские фракции. В результате, как заключает В. Лурье, «культ Космы и Дамиана в Антиохийском Патриархате был переосмыслен как антินิกейский и антиарианский. В таком виде он был воспринят сторонниками Афанасия Александрийского, которые перенесли его в Египет и в Рим».

— *Вопрос относительно жизнеописания Раввулы, на которое вы ссылались как на аутентичный текст V в. Разве этот текст во времён П. Петерса не датируется более поздним временем?*

10 См. также: Муравьёв А. В. Раввула // ПЭ. 2020. Т. 59. С. 194–196.

— Я исхожу из того, что история его, конечно, довольно сложная, но мне кажется, что, согласно новым исследованиям, он всё-таки восходит ко времени Раввулы. Но заметьте, в том единственном месте, где я его использовал, я сказал, что это какая-то поздняя идеология, но главный вопрос в том, могла ли она восходить к 400 г. Мы думаем, что могла, но доказать этого нельзя.

— *Вы упомянули, что есть какие-то полужиданные коптские чудеса Космы и Дамиана. Не описана ли в них подмена различных культов культом Космы и Дамиана, то есть присутствуют ли описания таких межрелигиозных столкновений?*

— Нет, мне кажется, что они очень фрагментарно дошли. Они, кстати, ещё в переводе на арабский дошли и тоже толком не изданы. Но всё равно там такого нет. Вообще, есть три коллекции чудес Космы и Дамиана. Первая — широко известная на греческом языке. Вторая найдена у монофизитов, монофелитская, изданная в 30-е годы тоже на греческом. Третья — фрагментарная, на коптском языке, и она же переведена на арабский. Но она ещё не до конца изучена. Там даже есть некоторые ещё не опубликованные фрагменты. Я пытался читать эти оцифрованные рукописи, но поскольку я не специалист по коптскому, разобраться мне было сложно.

Продолжил секцию **Пентковский Алексей Мстиславович** (Общecerковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Москва) темой «**Никейские “определения” и “церковные каноны”**». Докладчик сразу обратил внимание на то, что оригинальный экземпляр Никейского нормативного акта правового содержания, или же официально опубликованный текст никейских предписаний, а также какая-либо копия, содержащая текст этих определений, который совпадает с подлинником, не сохранились. Более того, известные греческие тексты никейских предписаний имеют разночтения, которые свидетельствуют об их неоднократном редактировании. В сохранившихся греческих источниках для обозначения каждого из предписаний используется термин *κανών* («канон»), однако из текста 15-го, 17-го, 18-го и 19-го предписаний следует, что участники Собора использовали для обозначения этих норм термин *ῥος*

(«орос»). Такое словоупотребление подтверждается сохранившимися фрагментами древнего коптского перевода никейских предписаний, где каждое предписание имело название «орос», то есть использовался грецизм, соответствующий чтению греческого оригинала. В VI столетии греческий термин *ὄρος* был стандартным для обозначения греческих правовых предписаний, он использовался и по отношению к никейским правовым предписаниям в более поздних источниках, в частности в 21-м правиле Антиохийского Собора, в 16-м правиле Сардикийского Собора, в материалах Карфагенских Соборов и др. Однако в греческих текстах правовых предписаний использовался и термин *καὶὼν*, имеющий несколько значений:

1) совокупность правовых принципов, определяющих жизнь и деятельность Церкви, а также лежащих в основе правовых определений;

2) официальный список клириков, принимающих непосредственное участие в совершении богослужения, обладающих соответствующими привилегиями и получающих различного рода вознаграждения;

3) период ограничения в церковных правах в системе четырёхступенчатого публичного покаяния для лаиков (народа).

А. Пентковский рассмотрел систему санкций в случае нарушения церковной дисциплины и действовавших норм, которая была зафиксирована в никейских оросах и определениях региональных Соборов IV столетия. Санкции для клириков и лаиков принципиально различались. Клирики извергались, то есть лишались непосредственного участия в совершении богослужения и всевозможных привилегий. Миряне подвергались либо отлучению, либо публичному покаянию, то есть частичному поражению в церковных правах. Однако на Западе покаяние было линейным. Четырёхступенчатая система покаяния присутствовала только на Востоке империи. Отсюда Алексей Мстиславович делает вывод: «Если система санкций, зафиксированная в никейских оросах, была восточной, то *соответственно эти тексты содержали не действующие правовые нормы, имевшие всеобщее распространение, а правовые принципы*».

Особое место среди текстов нормативного содержания, созданных в IV столетии, занимает сборник церковных канонов, который существует в краткой (56 канонов) и пространной версиях (85 канонов). Пространная версия также известна как Апостольские правила<sup>11</sup>. По типу, структуре и содержанию краткие нормативные тексты, входившие в сборник церковных правил, близки к соборным оросам IV в., в которых они часто имеют текстуальные связи. Например, 2-й орос Антихийского Собора и 9-й канон, или 9-й орос Антиохийского Собора и 34-й канон. Но в отличие от оросов Соборов, церковные каноны не предписывали для laikов публичного покаяния, а предполагали только отлучение, вне зависимости от совершенного противоправного действия. А. Пентковский подчёркивает, что именно в этом состоит принципиальное отличие церковных канонов от соборных оросов. Отсутствие наказаний в виде публичного покаяния позволяет также датировать и локализовать церковные каноны как созданные не ранее 380-х годов, потому что отмена практики публичного покаяния произошла при константинопольском епископе Нектарии, правившем с 381 по 397 г. Из этого он делает вывод, что «только в конце IV в. термин *κανόν* был впервые использован в заглавии сборника церковных предписаний нормативного содержания». Докладчик отметил, что этот термин использовался для заглавия другой группы текстов, встречающихся как отдельно, так и в составе «Восьмикнижия» Климента Римского. Что касается никейских определений, то в церковных канонах обнаруживается только их содержательное совпадение, прямые заимствования отсутствуют. Однако это не мешает А. Пентковскому сделать общее заключение: «В конце IV в. соборные определения, в том числе никейские, являлись одним из источников для церковных канонов подобно тому, как никейские оросы были использованы в оросах Поместных Соборов IV в.»

— *Довольно часто понятие канонов, используемых в самих канонах Никейского Собора, связывают с какими-то общими нормами, которые, в том числе, основаны на Писании,*

11 См. подробнее: Цыпин В., прот., Литвинова Л. В. Апостольские правила // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 119–121.

*но не имеют отсылок к более ранним текстам канонов. Как это соотносится с Вашей концепцией?*

Полностью соответствует, потому что канон в абсолютном значении затрагивает нормы обычного права, которые действительно существовали. Если мы видим, что так называемые Апостольские правила являются поздним текстом, потому что отсутствие публичного покаяния там является очень характерным маркером (и это хорошо известно, потому что это отмечал ещё в конце XIX в. русский канонист Суворов. Эту особенность отмечали и немецкие исследователи, правда без анализа). И если мы используем его как датирующий признак, то тогда Апостольские правила, или так называемые церковные каноны, чётко уходят во время Нектария. И тогда получается, что компиляции из этих церковных правил в любом случае более поздние, составленные уже после конца IV в. Речь идёт о двух «Восьмикнижиях». Первое сохранилось в сирийской и арабской версиях. Второе — это более поздняя версия, известная в греческой традиции и составленная, по моим представлениям, где-то в середине V в.

— *Тогда почему там такая странная триадология?*

— «Странность» триадологии, скорее всего, обусловлена теми источниками, которые использовал компилятор этого «Восьмикнижия». Это триадология первых текстов, лежащая в основе первых шести книг. Первое «Восьмикнижие» достаточно архаичное и, скорее всего, дохалкидонское. А вот второе могло быть составлено, вероятно, в середине V в. на основании более ранних источников, часть из которых, несомненно, IV в., а более ранние предшествующие тексты могли быть и III в., потому что среди них есть некоторые сходные фрагменты, встречающиеся в текстах, которые приписываются Ипполиту Римскому. То есть это вопрос разницы между датировкой источников и датировкой компиляции.

Далее представил свой доклад **«Термины “сущность” и “ипостась” в Никейском Символе и у свт. Афанасия Александрийского: богословский и философский аспекты»** диакон **Сергей Кожухов** (Московская духовная академия, ИФ РАН, Москва).

Продолжила конференцию **Лилия Рубеновна Франгулян** (ИВ РАН, Москва) выступлением на тему **«Коптские акты**

## **Первого Вселенского (Никейского) Собора: рукописи, датировки, содержание».**

Завершил секцию доклад «**Каноны Никейского Собора в сирийской традиции**» **Евгения Анатольевича Заболотного** (МГУ, Москва). Исследователь рассмотрел рецепцию никейских канонов в двух основных ветвях сирийского христианства, где никейские каноны занимают особое место — в Церкви Востока и Сиро-яковитской Церкви. В Западном синодике, то есть в совокупности правил Сиро-яковитской Церкви, они помещены среди канонов других Вселенских Соборов вплоть до Халкидонского, несмотря на отвержение его вероучительных определений. За ними следуют каноны Поместных Соборов, и только в самом конце отводится место собственным нормам западных сирийских Соборов. В случае с Восточным синодиком дело обстоит иначе. Он содержит постановления своей Церкви с V в. до конца VIII в., а уже в их состав включены нормы византийского церковного права. Сборник открывается постановлениями Собора 410 г., созданного в Селевкии-Ктесифоне. В синодике сообщается, что никейские каноны на сирийский язык перевёл лично Маруфа Мартиропольский. Одной из основных целей, преследуемых докладчиком, было решение вопроса о том, в какой степени сирийские версии никейских канонов соответствуют греческому оригиналу или, по крайней мере, вдохновлены византийской церковной правовой традицией.

Сперва Евгений Анатольевич представил анализ рецепции никейских канонов в восточном синодике. Рассмотрев подробно все каноны Собора 410 г. в их соотношении с никейскими, он выделил три уровня заимствований, «три степени никейскости»: 1) действительные никейские нормы, распознающиеся по содержанию и структуре (принципы рукоположения — 4-й канон, дисциплина клириков — каноны 15-й, 16-й и 18-й), которые либо прямо цитируются, либо перефразируются; 2) канонический синкретизм, своего рода компиляция, пересказ и/или перевод византийских канонов, которые атрибутируются никейским (можно предположить, что это делалось по традиции или для придания авторитета); 3) собственные нормотворческие разработки, которые

могли быть вдохновлены никейскими принципами или византийской традицией вообще, но ориентировались на митрополита Селевкии-Ктесифона.

В отличие от восточного синодика, западносирийский сборник точно транслирует ядро греческих формулировок, а в лексике доминирует калькирование терминов. В частности, если в восточной традиции усваивается только основная структура 4-го канона о рукоположении епископа в митрополита, как минимум, тремя епископами и делается значительный акцент на роли католикоса как координатора данного процесса, то западный синодик передаёт греческий текст очень близко к оригиналу. 6-й канон в западной традиции усвоен практически буквально, тогда как в восточной он адаптирован для легитимации первенства епископа Селевкии-Ктесифона. Также и 8-й канон о принятии новациан назад в Церковь в западной традиции сохранён без изменений, тогда как в восточной традиции сохраняются лишь общие нормы приёма клириков в католическое общение без упоминания о новацианах.

Проведённый анализ позволил Е. А. Заболотному сделать следующие выводы. Западносирийская рецепция никейских правил склонна к буквальной передаче греческого текста, лексики, сохранению числа никейских канонов и их структуры. Восточносирийская традиция мыслит Никейский Собор и его правила скорее как нормативный эталон, который подлежит переносу на персидскую почву, где никейские нормы — это некий сплав между никейским нормативным ядром и собственными каноническими наработками, легитимированными именем Nikei. Сам докладчик считает, что можно рассматривать это и как искажение, и как процесс правовой рецепции и нового творчества. В любом случае, это свидетельствует об усилении власти митрополита Селевкии-Ктесифона в начале V в.

Обратимся к следующим вопросам.

— *Какой Символ веры исповедовали персидские христиане до 410 г.?*

— У нас нет никаких символических текстов этого времени, мы можем только изучать произведения сирийских богословов IV в., Афраата в Персии, св. Ефрема Сирина в Восточной Римской

империи. Сведений о каком-то символическом тексте нет, как нет и сведений о созываемом Соборе до этого времени. Никейская традиция Символа веры в сирийской среде очень сложна, поскольку в сирийской традиции есть два варианта Символа — западный и восточный.

— *Нам понятно, как строилась структура Римской императорской Церкви, которая в целом повторяла двухчастное административное деление империи на муниципии и полиции. А как это выстраивалось в Персии?*

— Во-первых, были так называемые сатрапии. Если мы посмотрим на отражение этого процесса в источниках в V–VI вв., то увидим, что пределы церковных провинций или митрополий в целом совпадают с пределами исторических областей или церковных провинций, таких как Бета Романия. Но я не уверен, что применительно к первой половине V в. мы можем говорить о католикосе Востока. Очевидно, что епископ Селевкии-Ктесифона был митрополитом в начале V в., но предположить, что ему подчинялись другие митрополиты до Соборов 410–420 гг. мы с уверенностью не можем.

— *Вы несколько раз сказали, что содержание 6-го канона в восточной традиции меняется для того, чтобы обосновать легитимацию митрополита Селевкии-Ктесифона. Можно чуть поподробнее, как это делалось, что описывается и как это соотносится с кафедрами Никеи?*

— Конечно, я не имел в виду буквальный перевод 6-го канона Вселенского Собора. Я только предполагаю, что несколько канонов Соборов 410–420 гг. ориентировались на никейскую традицию. Это выражается в предписаниях, согласно которым все митрополиты должны признавать власть епископа, находящегося в столичном городе и собираться на Соборы в тот момент, когда шах находится в столице под председательством католикоса Селевкии. То есть это не буквальный перевод 6-го правила, и Антиохия, в отличие от западного синодика, там не упоминается.

— *Вы упомянули, что некоторые сирийские каноны касались целибатного священства. Какая обстановка в целом была на Востоке относительно целибата?*

— В Церкви Востока было женатое священство, и даже женатый епископат был распространён, по крайней мере до VI в. В целом на Востоке мы видим одновременно как жёсткие аскетические тенденции, так и практики женатого духовенства и женатого епископата. У нас есть некоторые упоминания о том, что клирики могли вступать в брак даже после рукоположения, например, случай митрополита Нисибинского Бар Саумы, который вступил в брак с будущей монахиней, и это считалось законно. Чуть более поздние канонические нормы Востока VI–VII вв., которые входят в состав синодика, предписывают обязанность соблюдения celibата, если клирик принял его добровольно. В противном случае он извергается из сана. Но это касается случаев именно добровольного принятия, они явно не были широко распространены.

— *Вы сказали, что вопрос, связанный с новацианами, не был актуален в регионе в начале V в. А что вообще мы знаем о новацианах в этом регионе и в это время?*

— Я ничего. Никаких упоминаний я не встречал.

— *Какой формальный правовой статус имели никейские оросы для епископов, собравшихся на Соборе в Селевкии-Ктесифоне?*

— В самом сирийском тексте встречается термин *قانون* (*qānōnā*), а также термин *حدود* (*thūmā*). Я так понимаю, что это аналог «ороса» и означает «предел, граница, определение». Соборы 410–420-х годов предписывают митрополитам постоянно иметь у себя книгу, в состав которой входили бы никейские каноны, и совершать епископский суд и управление, руководствуясь ими.

— *Каков был их формальный статус? Они были нормой действующего права, или же это нечто иное?*

— Я думаю, что всё-таки действующего.

— *Если это нормы действующего права, тогда каким образом сосуществовали локальные нормы и нормы никейские, которые одновременно являлись действующими нормами, но не совпадали с нормами Поместных Соборов?*

— Я думаю, что сирийцы знали Никейские Соборы именно в таком варианте. В их представлении эти нормы узаконены их Собором. Я не уверен, что сирийцы ясно отличали Вселенские

Соборы от Поместных Соборов, то есть Соборов общехристианских и своих собственных.

— *Церковный суд определял наказания по каким определениям: Поместного, локального Собора или же по никейским?*

— В конечном счёте по определениям локального Собора, которые отцы этого Собора называют никейским.

— *Теперь всё понятно. Тогда получается, что нормами действующего права являлись нормы локального Собора.*

— Да, так.

В заключение секции состоялось **общее обсуждение**.

— Коллеги, сегодня много было сказано о никейских канонах, много правильного и справедливого, но применительно ко всем остальным Соборам это одна большая загадка. Вот у нас есть акты, протоколы, определения, есть множество сопутствующих документов, и среди всей этой красоты есть ещё и каноны. При этом обычно в самих актах нет специального деяния, где бы эти каноны прописывались, утверждались или обсуждались. После изучения более поздних актов, начиная с Эфесского и Халкидонского, у меня сложилось впечатление, что каноны писались непонятно кем и непонятно когда. Например, во множестве халкидонских дисциплинарных канонов чётко отражаются дела, рассмотренные на Халкидонском Соборе, и те решения, которые были приняты и резюмированы в виде канонов.

— То есть получается прецедентное право?

— Я не хочу так говорить, но в принципе у меня сложилось именно такое впечатление, что каноны создаются *ab ovo*, причём не в ходе Собора, а неизвестно когда. По крайней мере, каноны не являются интегральной частью актов и протоколов самого Собора. Никто из участников Собора не говорил: «Отцы, теперь давайте запишем каноны» (речь идёт о первых Соборах). У нас вся Церковь сейчас стоит на канонах, но момент и обстоятельства их возникновения неизвестны.

— Тогда получается, что нет принципиальной, формальной разницы между так называемыми церковными правилами, которые впоследствии стали называться апостольскими правилами, и собственно определениями, или правовыми текстами, Вселенских

Соборов. То есть и одни, и другие тексты являлись, по сути, не нормами права, которые должны быть исполнены и неисполнение которых предполагало санкции, а являлись принципами права, которые могли быть исполнены полностью или частично и лежали в основе норм действующего права на локальном уровне.

— То есть это какие-то конституционные принципы...

— Да, да. Именно так. Это принципы права, а не нормы.

— Ну вот это и есть противоречивое представление о канонах как о нормах. Можно заметить, что чем дальше мы уходим исторически, тем больше каноны как бы отливаются в граните, мраморе и бронзе. Но здесь важно обратить внимание на то, каково каноническое правоприменение: в каких конкретно случаях и догматических перипетиях применялись те или иные каноны (речь идёт о V–VII вв.). И в VI в. возникают определённые сложности, потому что не видно канонического правоприменения. В послехалкидонский период постоянно были церковноправовые коллизии, но канонического правоприменения как такового мы не обнаруживаем.

**19 сентября** конференция продолжилась в стенах РГГУ. Параллельно проходили две секции — «**Pars occidentalis**» и «**Pars orientis**»<sup>12</sup>. Подробно мы осветим только некоторые доклады

12 На I заседании прозвучали следующие доклады:

— «Эволюция и значение культа богини Девы в Херсонесе» Зиганьшина Рината Махмутовича (ИВ РАН, Москва);

— «О щите Секуритас» Данилова Евгения Сергеевича (Ярославский государственный университет им. П. Г. Демидова, Ярославль);

— «Основание Константинополя по данным нумизматических источников» Миролюбова Ивана Андреевича (НИЯУ МИФИ, Москва);

— «“Цезарепапизм” Юлиана Отступника» Светлова Романа Викторовича (СПбГУ, Санкт-Петербург);

— «Образ полководца-мятежника Гайны в трудах церковных историков и деятелей» Мейера Эдуарда Евгеньевича (РГУ, Москва);

— «О попытках лечения чумы в VI в.: рассказ Прокопия Кесарийского (Procop. De bellis. II. 22)» Зибеева Антона Валерьевича (Сургутский государственный университет, Сургут);

— «К вопросу о положении епископа и христианской общины в Герасе IV–V вв.» Абу Хакемах Далилы Хуссейновны (Эрмитаж, Санкт-Петербург);

— «Королевство гепидов во второй половине V столетия» Назарова Андрея Дмитриевича (Уральский государственный лесотехнический университет, Екатеринбург).

На II заседании были сделаны следующие доклады:

**I заседания** секции «*Pars occidentalis*». Открылась она докладом **Егора Антоновича Баженова** (РГГУ, Москва) «**Иконография римских знамён и штандартов с христианской символикой IV – начала V в. н. э.**». Далее продолжил секцию доклад «**Феномен дробления римских легионов в IV–V вв. Реформа или структурный кризис?**» **Дерябина Федора Юрьевича** (РГГУ, Москва). Затем **Короткий Илья Борисович** (ИВИ РАН, Москва) представил доклад «**Римский Карлайл. Столица провинции Валентия**». Далее **Федченко Оксана Владимировна** (Московская государственная академия ветеринарной медицины и биотехнологии имени им. К. И. Скрябина, Москва) представила интересный доклад «**Паренталии и Лемурии в эпоху поздней Античности**». Паренталии и Лемурии — это римские праздники, которые играли большую роль в жизни римского общества. Изучением праздников занимается эортология (праздниковедение), но, как отметила Оксана Владимировна, в отечественной науке практически отсутствуют исследования, посвящённые непосредственно римским праздникам. Относительно других регионов картина исследований более оптимистическая. Здесь докладчик выделила две интересные эортологические работы — монографию профессора Восточного факультета СПбГУ В. В. Емельянова

— «“Спаситель мира”, благочестие и гнев Божий: византийский император Ираклий I и его придворная пропаганда в 628 г.» Мехамадиева Евгения Александровича (СПбГУ, Санкт-Петербург);

— «Образ императора Ираклия в Хронике Иоанна Никиусского» Василика Владимира Владимировича (СПбГУ, Санкт-Петербург);

— «Сирийские источники Мовсеса Хоренаци» Муравьёва Алексея Владимировича (МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва);

— «Образы парфян на сасанидских рельефах» Назаровой Марии Сергеевны (Санкт-Петербургский государственный университет технологии и дизайна, Санкт-Петербург);

— «Христиане на военной службе у Сасанидов: свидетельство сирийских источников» Минова Сергея Валерьевича (НИУ ВШЭ, Москва);

— «Христианская церковь Сасанидской державы в начале IV в.» Мишина Дмитрия Евгеньевича (ИВ РАН, Москва);

— «Хаси 波斯 и пришельцы из Токары 吐火罐[国]: к вопросу о ранних иранских визитах в Японию» Суханова Максима Юрьевича (РГГУ, Москва);

— «Особенности культурной коммуникации на восточной границе эллинистической цивилизации (восприятие индо-буддийской культуры эллинистическими группами Гандхары и Камбоджи)» Вырщикова Евгения Геннадьевича (ИВ РАН, Москва).

«Между жертвой и спасением. Календари и праздники Ближнего Востока»<sup>13</sup> и коллективную монографию «Календарные праздники Ближнего Востока: исследования и тексты»<sup>14</sup>, составленную также под редакцией В. В. Емельянова.

Паренталии — девятидневный праздник в феврале, после которого следовали Фералии. Лемурии — майский чередующийся праздник, совершавшийся 9, 11 и 13 мая. И Паренталии, проводящиеся перед началом сельскохозяйственных работ, и Лемурии, совершавшиеся в период тревожного ожидания созревания и сбора урожая, сопровождалась обращением к умершим предкам. Однако Паренталии — менее архаичное празднество, чем Лемурии. Во время Паренталий вся семья в полном составе почитала умерших и приносила простые жертвоприношения — хлеб, смоченный в вине, венки, соль, зёрна, фиалки и др. Умершие воспринимались здесь как члены семьи и государства, поэтому семьи были наполнены чувством единства домохозяйства и общества.

Лемурии хорошо описаны Овидием в V книге «Фасты»<sup>15</sup>, но это практически единственный источник. В отличие от Паренталий, они совершались исключительно одним отцом: глава семьи, дождавшись полночной тишины, один, босиком, пока все спали, совершал обход вокруг дома и, отвернувшись, бросал чёрные бобы через плечо, произнося фразу: «Бобы я эти бросаю, чтобы себя и своих ими от вас уберечь!»<sup>16</sup> Затем он касался воды, ударял в медную посуду и девять раз повторял: «Уходите вы, отчие мань»<sup>17</sup>. Ритуал считался завершённым, когда отец мог обернуться.

При первом знакомстве с Лемуриями, описанными Овидием, создаётся впечатление, что они сильно отличаются от Паренталий: обряд совершается одним отцом, а не всей семьёй; праздник

13 Емельянов В. В. Между жертвой и спасением: календари и праздники Ближнего Востока. СПб., 2020.

14 Календарные праздники Древнего Востока: исследования и тексты / под ред. В. В. Емельянова. СПб., 2023.

15 *Publius Ovidius Naso. Fasti V, 420–540 // Овидий. Элегии и малые поэмы / сост. и предисл. М. Гаспарова; коммент. и ред. пер. М. Гаспарова и С. Ошерова. М., 1973. (Библиотека античной литературы). С. 340–343.*

16 *Ibid. V, 435 // Указ. соч. С. 340.*

17 *Ibid. // Указ. соч.*

ночной, а не дневной; изгнание умерших, а не их почитание. Но, как отметила исследователь, при более детальном изучении становится понятно, что праздник видоизменялся на разных хронологических уровнях и его, как и Паренталии, надо рассматривать в рамках земледельческой деятельности римлян. Возникнув в архаический период римской истории, Лемурии продолжали существование в период империи, но постепенно исчезли из праздничной культуры римлян. В хронографе 354 г. этот праздник уже не отмечен, а вот Паренталии сохранились. Соответственно, возникает вопрос, почему же римляне отказались от Лемурий, но сохранили Паренталии?

Оксана Владимировна предполагает, что традиция, заложенная Овидием и рассматривающая Лемурии в качестве экзорцизма, была активно заимствована более поздними античными авторами и широко ими распространена. Но оттенок агрессивности праздника, связанный с изгнанием призраков, больше не соответствовал духовным потребностям растущего населения Римской империи. Кроме того, в Лемуриях, в отличие от Паренталий, отсутствовал религиозный элемент, поэтому праздник не ассоциировался ни с каким божеством, поскольку исторически лемуры — это призраки людей, которые были убиты или умерли преждевременной смертью, то есть неуспокоенные души. Таким образом, отсутствие персонификации потусторонних сил и постепенное расширение пантеона богов и распространение внешних культов приводило к угасанию этого праздника.

К концу IV – началу V в. уже возникает новое явление в религиозно-календарной традиции — поминовение памяти всех мучеников. О. Федченко отметила интересный факт: в песнопениях Ефрема Сирина содержится указание на празднование всех святых 13 мая, что коррелируется с проведением праздника Лемурий. В завершение исследователь ещё раз подчеркнула основную, на её взгляд, причину, по которой Лемурии постепенно исчезли, а именно присущий им оттенок агрессивности, который был, во-первых, заложен Овидием в виде образа Ромула, убивающего брата Рема и потом пытающегося умиловить его являющуюся тень, и, во-вторых, подкреплённый неустойчивыми

и тревожными погодными условиями в мае, которые римлянин мог воспринимать как недостаточное умилоствление предков. Далее докладчику были заданы вопросы и состоялась небольшая дискуссия. Приведём её здесь.

— *Существует ещё майский праздник Розалии, тоже с погребальными обрядами, когда розовыми венками украшали могилы. Он, конечно, не такой древний, но пережил христианизацию. Как Вам кажется, почему Лемурии ушли, а Розалии остались?*

— Я думаю, что здесь есть два момента. Во-первых, традиция, созданная Овидием и воспринятая другими авторами, согласно которой в основе Лемурий лежит убийство, убийство брата братом. И во-вторых, Лемурии — более архаичный праздник. Параллельно с Лемуриями и Паренталиями формировались и другие праздники, такие как Розалии, но они уже были построены не на страхе, а на более гуманистическом отношении к мёртвым. То есть в основе лежало более благодушное соседство с умершими предками, которые не рассматривались как мстительные духи, что, как мне кажется, сыграло определяющую роль для сохранения этих праздников.

— *Спасибо, я это всецело поддерживаю. Действительно, Розалии — молодой праздник, имперский, соответствующий развитому городскому и перемешанному обществу. Но всё-таки мне кажется более убедительным следующий аргумент: меняется общество — меняются и праздники. Я много лет работаю с памятником «Passio Perpetuae et Felicitatis», и там есть фрагмент, когда мученики попадают в Рай и «под деревом розы» стоят христианские клирики и беседуют, то есть эти «розы» прекрасно «въезжают» и туда.*

— *Вы упомянули о св. Ефреме Сирине, который пишет о традиции празднования дня мучеников в мае, и о том, что это можно связать с Лемуриями. Мне кажется это очень сомнительным, потому что Ефрем жил на территории, которые вошли в состав римского государства только в начале III в. н. э., поэтому вряд ли римские архаичные традиции получили там широкое распространение и вообще там наблюдалась какая-то рецепция. Скорее всего, это просто совпадение.*

— Может быть, спасибо.

— По источникам с начала IV в. (в V столетии уже стопроцентно) прослеживается заметная пассивизация языческого общества. Тем не менее по этому поводу есть много спорных гипотез и представлений, например, известно, что христиан было, в сущности, не так много даже в середине IV в. пропорционально всему населению империи. Во времена Юлиана Отступника имел место эпизод, когда он пытался собрать сборище язычников, чтобы показать христианам: «мы всё ещё здесь и что-то можем», а пришла лишь небольшая группа... Но, возможно, это христианские авторы пытались создать такое впечатление пассивизации язычников. Может быть, есть какие-то исследования, объясняющие, почему не было явной попытки борьбы и консолидации языческого общества, не считая неуверенной попытки при Юлиане, довольно поздней и бесперспективной?

— Не соглашусь, — возразил Михаил Александрович Ведешкин, — относительно поздней и неудавшейся попытки при Юлиане, у меня недавно вышла статья в «Вестнике древней истории» — «Юлиан Отступник и апостасия Римской империи»<sup>18</sup>. Потом я её доработал и опубликовал в английском варианте<sup>19</sup>, где я показываю, что за восемнадцать месяцев своего царствования Юлиан сделал для обращения своей империи в язычество примерно столько же, сколько Константин Великий сделал для обращения империи в христианство более чем за двадцать лет. То есть его реформа провалилась не потому, что он был наивным мечтателем, оторванным от реалий своего века, а только потому, что его рано убили. И второе, относительно того, что никто из язычников не пришёл. Наверное, Вы здесь имеете в виду не малую Азию, а Антиохию: тогда Юлиан явился в Дафну на празднование каких-то мероприятий в честь Аполлона и там обнаружил жреца, принёсшего в жертву богу купленного на свой счёт гуся и надеющегося, что увидит много местной молодёжи и местная курия

18 Ведешкин М. А. Юлиан Отступник и апостасия Римской империи // Вестник древней истории. 2021. № 81 (4). С. 890–913.

19 Vedeshkin M. Julian's Apostates: Conversion to Paganism in the Middle of the Fourth Century // ΣΧΟΛΗ. 2023. Vol. 17 (2). P. 672–702.

оплатит расходы и т. д. Этот эпизод часто используется для доказательства того, что язычество находилось на последнем издыхании. Но тут есть два контраргумента. Во-первых, Антиохия не являлась типичным имперским городом, а была одним из центров распространения христианства, местом, где христианство получило своё имя и где очень долго присутствовал императорский двор, который был мощным источником христианизации. Во-вторых, у Аммиана Марцеллина есть упоминание о том, что, когда Юлиан вступал в Антиохию (кажется, в июле 362 г.), весь город праздновал торжества в честь Адониса и Кибелы. Соответственно, здесь просто напрашивается вывод: культ Аполлона просто уже был непопулярен на фоне культа Адониса и Кибелы, хотя оба культа языческие.

— Да, благодарю. Как всегда, всё оказалось намного сложнее.

— Позвольте задать ещё такой короткий и странный вопрос: Лемурии — это праздник?

— Да, существует точка зрения, что это всего лишь набор ритуалов и праздником мы это считать не можем. Но это уходит в дискуссию более широкую: что есть праздник вообще и по каким критериям его определять? <...> Для людей глубокой архаики — это праздник: папа ночью вышел в поле, бьёт в посуду, общается с предками, бросает бобы (что связано с культом плодородия, а в этнографии обход поля хозяином — явление очень распространённое). Видимо, сначала Лемурии воспринимались как праздник, но потом уже было не до веселья.

Последний доклад в секции сделал **Конюхов Владимир Александрович** (ПСТГУ, Москва) на тему «**Местные понтифики позднеантичной эпохи по данным эпиграфики**». В эпоху поздней Античности с последовательным распространением христианства постепенно исчезают языческие жреческие коллегии как в Риме, так и на местах. Финальные этапы существования ряда римских коллегий, прежде всего понтификов, в некоторой степени освещены в источниках. О местном жречестве мы осведомлены гораздо хуже, поэтому основной целью докладчика было осветить их судьбу. Наиболее часто, помимо жрецов отдельных божеств, в надписях встречаются такие жречества, как

фламины, понтифики и авгурь. Владимир Александрович сосредоточил внимание на понтификах.

Надписей, относящихся к поздней Античности (отсчитывая от эпохи Диоклетиана и до последних свидетельств о местных понтификах), сохранилось немного. Одни из самых ранних свидетельств о местных понтификах — строительные надписи: на фонтане в городе Куикул в Нумидии, фрагментарная надпись в соседнем городе Ламбезис, надпись с упоминанием императора Валентиниана I на базе статуи в африканском городе Сикка Венерия и др. Докладчик также рассмотрел надписи из города Лептис-Магна в Триполитании, в которых фигурируют представители местных знатных родов — гераклиев и омелиев. В четырёх почётных надписях на пьедесталах речь идёт о трёх гераклиях — двух братьях, Тите Флавии Фронтине и Тите Флавии Вибиане, и сыне, Тите Флавии Вибиане младшем. Все надписи датируются поздней Константиновой эпохой — 30–40-е годы IV столетия.

В. Конюхов обратил внимание и на другой тип надписей, а именно на подписанный 31 марта 322 г. договор о заключении патроната между общиной города Зама в Северной Африке и знатным римским сановником Квинтом Арадием Валерием Прокулом. В договоре перечислены все лица, участвовавшие в заключении договора, среди которых четыре понтифика и *curator rei publicae* с жреческим статусом авгура. Лица, являющиеся фламины и магистратами, замыкают список, благодаря чему докладчик сделал вывод: в Заме более весомым было членство в старших жреческих коллегиях — понтификов и авгуров.

Автор также рассмотрел несколько более поздних и сомнительных надписей, в частности, не дошедшую до нас и воспроизведённую по единственной рукописи конца XVI в., в которой упомянут некий Ауриак, вероятно, понтифик. Из-за того, что надпись находилась в базилике Сан-Марко и содержала символ Креста, она атрибутировалась христианину, но не исключено, что христианская символика — это более поздние интерполяции. Поскольку слово *pontifex* со временем стало обозначать христианского епископа, данный титул на надписи мог быть проинтерпретирован как относящийся к некому епископу, но изначально это мог

быть языческий понтифик. На это указывает и датировка надписи IV веком, которая является очень ранней для эпиграфических свидетельств о христианских понтификах. Владимир Александрович подчеркнул, что в основном епископы как понтифики фигурируют в надписях V и VI столетий, а в IV в. таких надписей очень-очень мало. В конце докладчику были заданы вопросы.

— *Когда, собственно, появляются местные понтифики?*

— В Италии они появляются ещё до нашей эры, примерно в 30-е годы. Датировать точнее довольно сложно. Обычно это краткие надписи и их немного. В провинциях они достаточно массово появляются с 10–20-х годов н. э.

— *То есть так же, как фламины?*

— Фламины появляются чуть позднее, чем понтифики. Но, например, Бетика представляет собой аномалию: в ней служили понтифики императорского культа, хотя везде были фламины. Некоторые исследователи объясняют это тем, что в Бетике ранее всего были введены уставы, в которых фламины ещё не были прописаны. Соответственно понтифики появляются чуть-чуть раньше.

— *Встречалось ли Вам когда-нибудь обозначение папы не как Pontifex Maximus, а как Summus Pontifex?*

— Да, конечно. Более того, папа становится Pontifex Maximus только в эпоху Возрождения. До этого папа именуется либо Summus Pontifex, либо просто Pontifex. И с другой стороны, Pontifex — это не только обозначение папы Римского, но и широко распространённое на латиноязычном Западе обозначение епископа как такового.

Окончилась данная секция занимательным **показательным выступлением клуба исторической реконструкции «Legio XIII Comitatensis»** и докладом **Фёдора Юрьевича Дерябина**.

**20 сентября** конференция завершилась в **Институте востоковедения РАН**, где также параллельно прошли две секции, в каждой из которых состоялось по два заседания — это **«Богословские и агиографические традиции поздней Античности»**<sup>20</sup>

20 На I заседании были сделаны следующие доклады:

— «**Пётр, Фабиан и происхождение папской идеологии**» **Королёва Александра Андреевича** (ИВИ РАН, Москва);

и «Литературные традиции поздней Античности»<sup>21</sup>. В конце состоялось заключительное пленарное заседание, на котором

- «Донатистская редакция “Актов Киприана” (ВНЛ 2039d): историческая и литературная специфика» Каргальцева Алексея Витальевича (Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург);
- «Сказка со счастливым концом: “Акты Акакия” в контексте религиозной жизни IV в.» Пантелеева Алексея Дмитриевича (СПбГУ, Санкт-Петербург);
- «Августин и “Passio Perpetuae et Felicitatis”: почитание, сомнения, полемика» Лебедева Павла Николаевича (РГГУ, Москва);
- «Кем были предводители циркумцеллионов?» Мамонтова Андрея Леонидовича (Санкт-Петербургский государственный архитектурно-строительный университет, СПбГУ, Санкт-Петербург);
- «Анатомия зла: диалог Секунда-манихея и Аврелия Августина в контексте раннехристианской этики» Сахарова Станислава Александровича (Смоленский государственный университет, Смоленск);
- «Обращение во снах и видениях в источниках II–V вв. н. э.» Виноградова Николая Андреевича (ИВИ РАН, Москва).

На II заседании были освещены следующие темы:

- «Письма второй половины IV в. как канал трансляции идеи апостольской преемственности Рима» Маслова Валерия Петровича (НИУ БелГУ, Белгород, ГКУ АО «Центр стратегического анализа и управления проектами», Астраханский музей-заповедник, Астрахань);
- «Григорий Великий и наследие Пятого Вселенского Собора» Мигальникова Алексея Владимировича (Севастопольский государственный университет, Севастополь);
- «От экзегезы к гимну: трансформация образа Святого семейства у Иеронима Стридонского и Ильдефонса Толедского в контексте политико-религиозных изменений поздней Античности (IV–VII вв.)» Вершининой Юлии Евгеньевны (Нижегородский государственный Национальный исследовательский университет им. Н. И. Лобачевского, Нижний Новгород);
- «Богородица vs. Приснодева: к постановке проблемы» Пикина Андрея Валентиновича (независимый исследователь, Москва);
- «Ветхозаветный *barûk*-формуляр в позднеантичной христианской традиции» Бельского Владимира Викторовича (Общехристианская аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Москва).

21 На I заседании секции были сделаны доклады:

- «Об использовании эпитетов “большой” и “маленький” применительно к городам в позднеантичных “Церковных историях”» Гоголева Дмитрия Александровича (Тюменский государственный университет, Тюмень);
- «Эсхатологические мотивы в описании истории Римской империи от Константина Великого (306 г. н. э.) до распада Западной Римской империи (476 г. н. э.)» Старостина Дмитрия Николаевича (СПбГУ, Санкт-Петербург);
- «Функции хронологических описаний в “Бревиарии” Феста» Буздалиной Екатерины Артёмовны (ИНИОН РАН, Москва);
- «“De Statu Animae” Клавдиана Мамерта в оценке Сидония Аполлинария» Литовченко Елены Викторовны (НИУ БелГУ, Белгород);

обсуждались масштабные трансформации в евразийских степях, повлиявшие на развитие Поздней Римской империи, а также история возникновения самой концепции «поздней Античности». Прозвучали три заключительных доклада: **«Масштабные трансформации в степной зоне Европы в III в. н. э.»** Вдовченкова Евгения Викторовича (Институт археологии РАН, Москва), **«Поздняя Античность и Осень Средневековья: история историков и миры Питера Брауна (к юбилею Питера Брауна, отца-создателя понятия Late Antiquity)»** Селунской Надежды Андреевны (ИВИ РАН, Москва) и **«Воспоминания о “поздней Античности”»** Ковельмана Аркадия Бенционовича (независимый исследователь, Москва).

*Александр Дмитриевич Пономарёв*

- «Переосмысление феномена мученичества в гимнах Эннодия» Тюленева Владимира Михайловича (Ивановский государственный университет, Иваново);
  - «Был ли Псевдо-Маврикий? Этапы формирования текста “Стратегикона”» Шувалова Петра Валерьевича (СПбГУ, Санкт-Петербург);
  - «История древнего Египта в “Словаре Суда”» Апенко Михаила Сергеевича (ИВИ РАН, Москва) и Ладынина Ивана Андреевича (ИВИ РАН, МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва).
- На II заседании секции прозвучали следующие сообщения: «Целевая аудитория публичных выступлений римских правителей IV в. н. э. (по данным Аммиана Марцеллина)» Ермоловой Ирины Евгеньевны (РГГУ, Москва);
- «Между мифом и реальностью: к вопросу об историческом дискурсе в поздней Античности (на примере языческих историков и биографов IV в.) Кареева Дмитрия Валерьевича (Ивановский государственный университет, Иваново);
  - «Гимерий на службе Юлиана: риторика vs Религия» Мирошниченко Евгения Игоревича (СПбГУ, Санкт-Петербург);
  - «Трактат Фемистия “О добродетели” в контексте дискуссий о религиозном плюрализме» Григорьевой Марины Петровны (МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва);
  - «К вопросу идентификации адресата “Carmen ad senatorem”» Ведешкина Михаила Александровича (ИВИ РАН, Москва);
  - «Осмысление библейского повествования о сотворении мира в центоне Фальтони Пробы (Cento Probae 56–140)» Романцевски Анастасии Гарнет (институт языкознания РАН, РГГУ, Москва);
  - «Стратегии и тактики полемического дискурса в поэмах Пруденция “Apotheosis” и “Namartigenia”» Александровой Татьяны Львовны (ИМЛИ РАН, Москва).

## Источники

*Овидий*. Элегии и малые поэмы / сост. и предисл. М. Гаспарова; коммент. и ред. пер. М. Гаспарова и С. Ошерова. М.: Художественная литература, 1973. (Библиотека античной литературы).

## Литература

- Ведешкин М. А.* Юлиан Отступник и апостасия Римской империи // Вестник древней истории. 2021. № 81 (4). С. 890–913.
- Емельянов В. В.* Между жертвой и спасением: календари и праздники Ближнего Востока. СПб.: Евразия, 2020.
- Календарные праздники Древнего Востока: исследования и тексты / под ред. В. В. Емельянова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2023.
- Максимович К. А.* Номоканон XIV титулов // ПЭ. 2018. Т. 52. С. 38–40.
- Муравьев А. В.* Раввула // ПЭ. 2020. Т. 59. С. 194–196.
- Цыпин В., прот., Литвинова Л. В.* Апостольские правила // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 119–121.
- Цыпин В., прот.* Вселенский I Собор // ПЭ. 2005. Т. 9. С. 571–580.
- Fernández S.* Nicaea 325: Reassessing the Contemporary Sources. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2025. (Contexts of Ancient and Medieval Anthropology; vol. 14).
- Pietras H.* Council of Nicaea (325): Religious and Political Context, Documents, Commentaries. Rome: Gregorian & Biblical Press, 2016.
- Pietras H.* Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze. Kraków: WAM, 2013.
- Pietras H.* Concilio di Nicaea (325): Nel suo contesto. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2021.
- Vedeshkin M.* Julian's Apostates: Conversion to Paganism in the Middle of the Fourth Century // ΣΧΟΛΗ. 2023. Vol. 17 (2). P. 672–702.

---

## References

- Cypin V., Litvinova L. (2001) "Apostol'skie pravila" ["Apostolic Rules"], in *Pravoslavnaia entsiklopediia [Orthodox Encyclopedia]*. Moscow: Pravoslavnaia entsiklopediia, vol. 3, pp. 119–121 (in Russian).
- Cypin V. (2005) "Vselenskij I Sobor" ["Ecumenical Council I"], in *Pravoslavnaia entsiklopediia [Orthodox Encyclopedia]*. Moscow: Pravoslavnaia entsiklopediia, vol. 9, pp. 571–580 (in Russian).

- Emeljanov V. V. (2020) *Mezhdru zhertvoj i spaseniem: kalendari i prazdniki Blizhnego Vostoka* [Between Sacrifice and Salvation: Calendars and Holidays of the Middle East]. St. Petersburg: Evraziya (in Russian).
- Emeljanov V. V. (ed.) (2023) *Kalendarny'e prazdniki Drevnego Vostoka: issledovaniya i teksty'* [Calendar Holidays of the Ancient East: Research and Texts]. St. Petersburg: Evraziya (in Russian).
- Fernández S. (2025) *Nicaea 325: Reassessing the Contemporary Sources*. Leiden; Boston (Mass.): Brill (Contexts of Ancient and Medieval Anthropology; 14).
- Gasparov M., Oshero S. (eds.) (1973) *Ovidij. Elegii i malye poemy* [Ovid. Elegies and Short Poems]. Moscow: Hudozhestvennaya literatura (Biblioteka antichnoj literatury) (in Russian).
- Maksimovich K. A. (2018) “Nomokanon XIV titulov” [“Nomocanon of the XIV Titles”], in *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow: Pravoslavnaya entsiklopediya, vol. 52, pp. 38–40 (in Russian).
- Muraviev A. V. (2020) “Ravvula” [“Rabbula”], in *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow: Pravoslavnaya entsiklopediya, vol. 59, pp. 194–196 (in Russian).
- Pietras H. (2013) *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze* [Council of Nicaea (325): Religious and Political Context, Documents, Commentaries]. Krakow: WAM.
- Pietras H. (2016) *Council of Nicaea (325): Religious and Political Context, Documents, Commentaries*. Rome: Gregorian & Biblical Press.
- Pietras H. (2021) *Concilio di Nicaea (325): Nel suo contest* [Council of Nicaea (325): In Its Context]. Roma: Gregorian & Biblical Press.
- Vedeshkin M. A. (2021) “Yulian Otstupnik i apostasiya Rimskoj imperii” [“Julian the Apostate and the Apostasy of the Roman Empire”]. *Vestnik Drevnej Istorii*, no. 81 (4), pp. 890–913 (in Russian).
- Vedeshkin M. A. (2023) “Julian’s Apostates: Conversion to Paganism in the Middle of the Fourth Century”. *ΣΧΟΛΗ*, no. 17 (2), pp. 672–702.

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

Том 8 (1) • 2026

*Научный журнал*

*по библеистике, патристике и истории христианской мысли*

ISSN 2658-7815

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Редакторы	<i>А. М. Преображенский</i>
Макет и вёрстка	<i>редакция БХД</i>

Эл. почта редакции: [patristic\\_bible@mpda.ru](mailto:patristic_bible@mpda.ru)

Издательство Московской духовной академии  
141312, г. Сергиев Посад,  
Троице-Сергиева Лавра, Академия  
Эл. почта: [publishing@mpda.ru](mailto:publishing@mpda.ru)

Формат 70×100/16. Печ. л.  
Подписано в печать 10.03.2026