

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

30

Том 8 (2)
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 христианская древность

30

Volume 8 (2)
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 (2). — 264 с. (30)

«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
библистики 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.), Privat-
dozent, 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 Vevjurko, PhD in Philosophy, Senior Teacher at the Department of Philosophy of Religion and Religion Studies at the Moscow State University

СОДЕРЖАНИЕ

13 **Список сокращений**

КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

15 **Александр Валериевич Тамразов**

«Ладная ткань» Йоханнана Бар Зоби:
первые шаги к критическому изданию / предварительные наблюдения,
сирийский текст и русский перевод начальных шести глав

62 **Ксения Вадимовна Алехина**

Илья Сергеевич Вевюрко

Опыт церковного академического перевода Книги пророка Исаии по LXX.
Главы 34–39

ИССЛЕДОВАНИЯ

Восточное христианство

102 **Протоиерей Олег Давыденков**

Богословие Герасима, мелькитского апологета XIII в.

Христианская экзегеза

131 **Архимандрит Авель (Константинов)**

Греко-латинский синтез в экзегезе блж. Иеронима:
притча о работниках в винограднике (Мф. 20, 1–16)
как модель патристической рецепции

Патристика

174 **Виктор Неовитос**

Учения свт. Григория Паламы и прп. Исаака Сирина
о видении нетварного Божественного света и богопознании

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ

193 **Александр Александрович Дорофеев**

Божественное достоинство Сына у апостола Павла в Послании к Колоссянам
и в прологе Евангелия от Иоанна

НОВЫЕ КНИГИ

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

РЕЦЕНЗИИ

- 217 **Дмитрий Игоревич Макаров**
Рецензия на: *Карасев Н., прот.* К вопросу о православной мистике в России. М.: Паломник, 2025. 720 с. ISBN 978-5-87-468189-8
- 232 **Илья Сергеевич Вевюрко**
Егор Алексеевич Кропинов
Рецензия на: Библейская критика. Ветхозаветная критика: [сборник статей] / пер. с англ., сост., предисл., коммент., тексты С. В. Крыжановского. СПб.; Саратов: Квадривиум; Амирит, 2025. 536 с. ISBN 978-5-00207-800-4

ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ КОНФЕРЕНЦИЙ И СОБЫТИЙ

- 246 **Александр Дмитриевич Пономарёв**
V Международная научно-богословская конференция
«Ефесский и Халкидонский Соборы: история и христологическая проблематика»
(18 мая 2026 г.)

CONTENTS

13 **List of Abbreviations**

CRITICAL EDITIONS, TRANSLATIONS AND COMMENTS

15 **Alexander V. Tamrazov**

The *Harmonious Texture* of John Bar Zo'bi:
First Steps Towards a Critical Edition / Preliminary Observations,
Syriac Text, and Russian Translation of the First Six Chapters

62 **Kseniia V. Alekhina**

Ilia S. Vevjurko

An Attempt on Ecclesiastical and Academical Translation of LXX: Isaiah 34–39

RESEARCHES

Eastern Christianity

102 **Archpriest Oleg Davydenkov**

Theology of Gerasim, a 13th Century Melkite Apologist

Christian Exegesis

131 **Archimandrite Abel (Konstantinov)**

Greek-Latin Synthesis in the Exegesis of Saint Jerome: The Parable
of the Workers in the Vineyard (Mt. 20:1–16) as a Model of Patristic Reception

Patristics

174 **Viktor Neovitos**

The Doctrines of St. Gregory Palamas and the St. Isaac the Syrian
on the Vision of Uncreated Divine Light and the Knowledge of God

NOTES AND BIBLIOGRAPHIC REVIEW

193 **Alexander A. Dorofeev**

The Divine Dignity of the Son in the Apostle Paul's Epistle to the Colossians
and in the Prologue of the Gospel of John

NEW BOOKS

208 **Aleksandr D. Ponomaryov**

New Volumes in the *Sources Chrétiennes* Series (2025–2026) (Continued)

REVIEWS

- 217 **Dmitry I. Makarov**
Review of: *Karasev N., archpriest. K voprosu o pravoslavnoj mistike v Rossii.*
[On the Question of Orthodox Mysticism in Russia]. Moscow: Palomnik, 2025.
720 p. (In Russian). ISBN 978-5-87-468189-8
- 232 **Ilia S. Vevjurko**
Egor A. Kropinov
Review of: *Biblejskaya kritika. Vethozavetnaya kritika: [sbornik statej]*
[Biblical Criticism. Old Testament Criticism: Collected Essays]. Translated
from the English, compiled, with an introduction, commentary, and texts
by S. V. Kryzhanovsky. St. Petersburg; Saratov: Quadrivium; Amirita, 2025.
536 p. (In Russian). ISBN 978-5-00207-800-4

CHRONICLE OF SCIENTIFIC EVENTS AND CONFERENCES

- 246 **Aleksandr D. Ponomaryov**
The Fifth International Academic and Theological Conference “The Councils
of Ephesus and Chalcedon: History and Christological Issues” (18 May 2026)

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПСТСО	Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. М.: Сибирская Благовонница, 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].
ВНО	Bibliotheca hagiographica orientalis / ed. P. Peeters. Bruxellis: Apud Editores 22, Boulevard SaintMichel, 1910. (Subsidia hagiographica; vol. 10).
BSGRT	Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig; Berlin; Stuttgart; Munich; Boston (Mass.), 1849–.
CC	Clavis Patrum Coptorum / An Index of the Authors and Works of the Coptic Literature. [Электронный ресурс]. URL: http://www.cmcl.it/~cmcl/chiam_clavis.html (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–.
ГΠΣ	<i>Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα</i> / ἔκδ. Β. Bobrinsky, Π. Παπαεναγγέλου, J. Meyendorff, Π. Κ. Χρήστου, Γ. Μαντζαρίδης, Ν. Α. Ματσούκας, Β. Σ. Ψευτογκάς, Α. Κοντογιάννης, Β. Δ. Φανουργάκης. Θεσσαλονίκη, 1962–2015. Τ. 1–5.
LCL	Loeb Classical Library. London; Cambridge (Mass.), 1912–.
PG	Patrologie cursus completus... Series Graeca... / accurate J.-P. Migne. Parisii, 1857–1866. Т. 1–166.
PL	Patrologie cursus completus... Series Latina... / accurate J.-P. Migne. Parisii, 1841–1855. Т. 1–217.
PO	Patrologia orientalis. Paris; Roma; Turnhout, 1904–.
SC	Sources Chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.

«ЛАДНАЯ ТКАНЬ» ЙОХАННАНА БАР ЗОБИ: ПЕРВЫЕ ШАГИ К КРИТИЧЕСКОМУ ИЗДАНИЮ

Предварительные наблюдения, сирийский текст
и русский перевод начальных шести глав

Александр Валериевич Тамразов

младший научный сотрудник
Института мировой литературы им. А. М. Горького Российской
академии наук
bittamraz87@gmail.com
ORCID: 0009-0000-7402-0782

Поступила в редакцию 10.05.2026 | Принята к публикации 25.05.2026 | Опубликовано 10.07.2026

Для цитирования: Тамразов А. В. «Ладная ткань» Йоханнана Бар Зоби: первые шаги к критическому изданию / предварительные наблюдения, сирийский текст и русский перевод начальных шести глав // Библия и христианская древность. 2026. Т. 8 (2). С. 15–61. DOI: 10.31802/BCA.2026.8.2.001

Аннотация

УДК 27-29 (271.2)

Читателю предлагается первая публикация из серии, сопровождающей диссертационное исследование аспиранта ИМЛИ им. А. М. Горького РАН А. В. Тамразова «“Ладная ткань” Йоханнана бар Зоби в контексте восточносирийской книжности позднеаббасидского периода». Оно посвящено до сей поры не изданному фундаментальному восточносирийскому догматико-полюемическому компендиуму в стихах под полным названием «Ладная ткань — о православной вере, исповедуемой кафолической Церковью, с подтверждением примерами из Священных Писаний». В статье предлагаются первые результаты кодикологических изысканий, перевод сводного оглавления памятника, а также сирийский текст и перевод на русский язык начальных шести глав трактата. Новые автобиографические данные из глав II–III дополняются рядом стихов из заключительной главы LXX, на основе чего делаются важные уточнения об обстоятельствах жизни Йоханнана бар Зоби: автор статьи выяснил, что Йоханнан происходил из сиро-яковитской среды и перешёл в Церковь Востока уже в сознательном возрасте.

Ключевые слова: Йоханнан Бар Зоби, антиохийское богословие, несторианство, Церковь Востока, сирийские манускрипты, «Ладная ткань», сирийская поэзия, сирийский ренессанс.



The *Harmonious Texture* of John Bar Zo'bi: First Steps Towards a Critical Edition

Preliminary Observations, Syriac Text, and Russian Translation
of the First Six Chapters

Alexander V. Tamrazov

Junior Researcher
at the Gorky Institute of World Literature
of the Russian Academy of Sciences
bittamraz87@gmail.com
ORCID: 0009-0000-7402-0782

Received 10 May 2026 | Accepted 25 May 2026 | Published online 10 July 2026

For citation: Tamrazov, Alexander V. "The *Harmonious Texture* of John Bar Zo'bi: First Steps Towards a Critical Edition". Preliminary Observations, Syriac Text, and Russian Translation of the First Six Chapters. *Bible and Christian Antiquity*, Vol. 8 (2), 2026, pp. 15–61 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2026.8.2.001

Abstract. This article offers the first publication in a series accompanying the dissertation research of Alexander V. Tamrazov (PhD candidate at the Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences) entitled "The *Harmonious Texture* of John Bar Zo'bi in the Context of East Syriac Letters of the Late Abbasid Period". The series is devoted to a hitherto unpublished fundamental East Syriac dogmatic-polemical compendium in verse, whose full title is *The Harmonious Texture—on the Orthodox Faith Professed by the Catholic Church, Confirmed by Examples from the Holy Scriptures*. The article presents the first results of codicological research, a translation of the compendium's synoptic table of contents, as well as the Syriac text and Russian translation of the first six chapters of the treatise. New autobiographical data from chapters II–III are supplemented by a number of verses from the final chapter LXX, on the basis of which important clarifications are made concerning the life circumstances of John Bar Zo'bi who turns out to have come from a Syro-Jacobite milieu and converted to the Church of the East at a mature age.

Keywords: Yoḥānnan Bar Zo'bi, Antiochene theology, Nestorianism, Church of the East, Syriac manuscripts, *The Well-Woven Texture*, *The Harmonious Texture*, Syriac poetry, Syriac Renaissance.

Введение

Предлагаемая серия публикаций посвящена до сих пор не изданному фундаментальному восточносирийскому догматико-полемическому трактату в стихах под названием «Ладная ткань (сир. *zqōrā malḥmā*¹) — о православной вере, исповедуемой кафолической Церковью, с подтверждением примерами из Священных Писаний». Это сочинение было создано в первые десятилетия XIII в. несторианским энциклопедистом² Йоханнаном Бар Зоби (ум. 1235 (?)). Памятник представляет исключительную важность для анализа восточносирийской богословской традиции благодаря как масштабу проработки полемической и апологетической линий (ниже мы предлагаем полный перевод оглавления), так и ряду оригинальных доктринальных формулировок, позволяющих наиболее ясно воспринять ключевые аспекты вероучения великих антиохийцев: Диодора Тарского, Феодора Мопсуестийского, Нестория Константинопольского, а также сирийских трансляторов и систематизаторов их доктрины в Церкви Востока.

«Ладная ткань» уже в начальных публикуемых нами главах (II–III) предлагает данные, позволяющие уточнить некоторые историографические и источниковедческие вопросы по релевантному периоду: явное указание персоналий и источников

1. Перевод названия на русский предложен Г. М. Кесселем, см.: *Кессель Г. М.* «Книжица крупниц» — антология восточносирийской письменности // Символ. 2009. № 55: Духовная культура сирийцев. С. 354. Как будет показано далее, *zqōrā* («ткань») — это аутентичная сирийская характеристика метода создания гармоничной компиляции, а не авторская метафора, употреблённая для уникального названия произведения. За авторством Бар Зоби есть две «ладные ткани»: «Об искусстве грамматики» и публикуемая нами «О православной вере, исповедуемой кафолической Церковью, с подтверждением примерами из Священных Писаний». Первая в научном обороте известна как «Большая грамматика», но именно за второй, богословской, которой и посвящено наше исследование, закрепилось краткое название «Ладная ткань».
2. Автор трактатов по грамматике, литургике, философии и богословию. Классическая работа Антона Баумштарка (*Baumstark A.* *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschuß der christlich-palästinensischen Texte.* Bonn, 1922. S. 310–311) не учитывает в перечне сочинений Бар Зоби краткий полемический трактат «Вопросы против еретиков и исмаилитов», опубликованный в 1984 г. См.: *Teule H. G. B. Yohannān bar Zo'bi* // *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History: in 5 vols. Vol. 4: (1200–1350)* / ed. by D. Thomas and A. Mallett et. al. Leiden; Boston (Mass.), 2012. P. 365–367.

помогает дополнить скудные сведения о биографии автора, установить круг его чтения и, что особенно важно при дальнейшем анализе содержания памятника, помогает реконструировать его образовательную программу, особое место в которой занимал «Органон» Аристотеля.

Главы IV–V посвящены базовым терминам, обслуживающим фразеологию воплощения Бога Слова: «природа» (*kyānā*), «ипостась» (*qnōtā*), «лицо» (*parṣōpā*), — последний термин рассматривается в подробном сравнении с понятием *ἡρρῆ* («телесное лицо», «совокупность внешних черт»), переводимом нами как «облик». В главе VI соотношения этих понятий систематизируются, а результаты применяются в триадологии, с тем чтобы далее детально коснуться уже христологии и отстоять, в оппозиции североанству, учение Церкви Востока о просопическом единении во Христе и созерцании двойства на всех его уровнях.

Помимо публикации критического текста, мы переводим главы I–VI, содержание которых очерчивает терминологию и задаёт векторы полемики и апологетики, чем формирует базу для дальнейшего издания. Ради важных биографических уточнений мы также привлекаем ряд стихов заключительной главы LXX, в которой автор подробно изъясняет причины написания своего фундаментального труда.

Йоханнан Бар Зоби: уточнённые биографические данные

Чрезвычайная скудость сведений о жизни Бар Зоби не препятствует уверенному утверждению о его высоком авторитете среди современников обеих ожесточённо противоборствующих конфессий: ученик Симеона Шаклавадского и монах Церкви Востока, Бар Зоби преподавал грамматику и философию не только единоверцам, но и своим главным оппонентам. Так, «Хроника» Бар Эброй содержит свидетельство, согласно которому под началом Йоханнана Бар Зоби в монастыре Савришо в Бет Коке обучался грамматике видный сиро-яковитский богослов Севериос Бар Шако

(ум. 1241)³. Как это обстоятельство (логично предположить, что учитель завершил жизненный путь ранее ученика⁴), так и свидетельство о жестоком разграблении монастыря мар Савришо монголами в 1235 г.⁵, натолкнули Жана Мориса Фие⁶ на пока не оспоренную гипотезу: скорее всего, Йоханнан Бар Зоби не пережил разорения обители, в которой он подвизался, и годом его смерти следует считать 1235 г. Однако Герман Тойле, авторитетный специалист по сирийскому ренессансу, не принимает во внимание гипотезу Ж.-М. Фие и, основываясь на каталожных данных о западно-сирийском манускрипте Vat. Sir. 194⁷ (список 1600 г. с протографа

3 *Gregorius Barhebraeus. Chronicon Ecclesiasticum* II, 60 // *Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum*: in 3 t. / ed. J. B. Abbeloos, Th. J. Lamy. T. 3. Parisiis; Lovanii, 1874. Col. 409–411.

4 Селезнев Н. Н., Фурман Ю. В. От алфавита до причины всех причин: Йоханнан бар Зо'би — восточносирийский автор монгольской эпохи и его трактаты в стихах // *Institutionis Conditori*: Илье Сергеевичу Смирнову / ред.-сост. Н. П. Гринцер, М. А. Русанов, Л. Е. Коган, Г. С. Старостин, Н. Ю. Чалисова. М., 2013. (*Orientalia et Classica*: Труды Института восточных культур и античности; 50). С. 207.

5 Если доверять свидетельству из гимна, приписываемого Гиваргису Варде, на основе которого Ж.-М. Фие строит предположение, то мы знаем точную дату смерти Йоханнана Бар Зоби — 5 ноября 1235 г.:

«8. Утром в понедельник
они окружили Бет Коке, словно туча,
полная мрака и тьмы,
и огня, и губительного града.

9. Там они убили монахов,
погубили отшельников,
и обнажили затворников,
словно голых младенцев».

В предшествующих стихах 1–3 автор точно датирует те трагические события, которые начались в первый день ноября 1547 г. по селевкидской эре (=1235 г. н. э.). Уже в воскресенье, на четвёртый день набега, был опустошён Эрбилль (стихи 3–7). Таким образом, утро понедельника в стихе 8 — это 5 ноября. См.: *Giwardis Warda. Hymnus V // Ausgewählte Gesänge des Giwardis Warda von Arbel / übers., Einl. u. Erkl. von H. Hilgenfeld. Leipzig, 1904. S. 20–21.*

6 *Fiey J. M. Assyrie chrétienne*: en 3 vols. Vol. 1: Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du Nord de l'Iraq. Beyrouth, 1965. (*Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth*; 22). P. 154.

7 *Assemani J. S., Assemani S. E. Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*: in 3 pts. Pars 1/3. Romae, 1759. P. 411. Рукопись доступна онлайн. URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.sir.194.

1246 г.⁸), где содержится похвала переписчика ещё якобы не почившему Бар Зоби, делает вывод, что автор умер после 1246 г.⁹ Обращение непосредственно к манускрипту, а не к каталогу позволяет усомниться в заключении Г. Тойле: завершив копирование трактата Бар Зоби о грамматике, переписчик воздаёт хвалу автору, Vat. Sir. 194, fol. 74r:

ܬܠܡܝܕܐ ܕܥܠܡܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ

«С Божьей помощью закончилась “Ладная ткань искусства грамматики”, сложенная испытанным отшельником, достигшим совершенства монахом, чудесным подвижником, истинным священником, дивным наставником и учителем благодати — раббаном Йоханнаном, известным как Бар Зоби, из святой обители мар Савришо в Бет Коке¹⁰. Да сочтёт его Господь в сонме избранных в тот час, когда все предстанут пред небесами славы Его в великом страхе и трепете».

Завершающая часть этой хвалебной записи стилистически близка скорее к эпитафии, нежели к похвальным молитвенным формулам о продлении дней ещё здравствующего человека, вроде той, которую Бар Зоби адресует митрополиту Ассирии Авдишо в посвящении из «Ладной ткани» (II, 59–64¹¹):

«Всех прежних сановников честь ему подобает,
уста изнемогут твердить о подвигах, которые свершил он —
митрополит Ассирии всесветлый

- 8 Маргарита Фарина, занимающаяся изданием «Большой грамматики» Бар Зоби, также оспаривает предположение Г. Тойле, отмечая, что уверенно датировать 1246 г. можно лишь заключительный трактат рукописи Vat. Sir. 194, которая является компиляцией 1600 г. См.: *Farina M. John bar Zō'bi's Grammar and the Syriac "Texture of Knowledge" in the 13th Century // Christianity, Islam, and the Syriac Renaissance: The Impact of 'Abdīshō' bar Brīkhā. Papers Collected on His 700th Anniversary / ed. by S. Rassi, Ž. Paša. Roma, 2024. (OCA; 316). P. 250.*
- 9 *Teule H. G. B. Yoḥannān bar Zo'bi // Op. cit. P. 365–367.*
- 10 Каталогная запись обрывается на этом месте, что, видимо, и послужило причиной необоснованного допущения Г. Тойле.
- 11 Отсюда и далее ссылка на опубликованный нами текст «Ладной ткани» строится по следующему принципу: римской цифрой обозначена глава, индо-арабской — номер двустишия.

мар Авдишо! Носитель всяческих красот, свободный от упрёка,
от всякого вреда, и зол, и тягот, Господом хранимый —
и да продлит Он жизнь его во время наше, дабы и мы [сколь можно] дол-
ше им гордились!»

Упоминание автором митрополита Авдишо и далее настоятеля раббана Адама (III, 7) — это объект наших дальнейших изысканий: пока нам удалось обнаружить лишь краткое свидетельство Салибы ибн Юханны об участии митрополита Ассирии Авдишо в выборах патриарха в 1257 г.¹² и запись в диптихах Мосульской митрополии с его именем¹³.

Отсутствие в исследовательской литературе фигурирования раббана Адама как настоятеля обители мар Савришо можно объяснить упадком монастыря после разорения 1235 г. Полагаем, в будущем гораздо больше шансов отыскать дополнительные подробности об Авдишо, главе одной из важнейших и крупнейших митрополий Церкви Востока — Ассирии (сир. *ḡāṭōr*): как явствует из посвящения, «Ладная ткань» написана Бар Зоби именно по его настоянию, продиктованному не только и не столько потребностью в удобном догматико-полеми-ческом компендиуме для борьбы с яковитами. Бар Зоби, изъясняя в заключительной главе три причины написания, прямо говорит, помимо требования митрополита (одна причина¹⁴), о том, что так он защищается от обвинений в вероотступничестве и безбожии эллинских философов (вторая причина):

«Упрямые завистники
обвиняют меня в мудровании языческом
и философском
по той причине, что я упражнялся в четырёх книгах
Аристотеля, называемых “Логикой” <...>
Разве может кто-либо вменить языческое и философское мудрование
и отчуждение от учения Церкви тому,
кто всё это сказал и написал о православном исповедании?
Тому, кто тридцать лет с усердием упражнялся

12 *Ṣalībā ibn Yūḥannā al-Mawṣilī*. Libri Mysteriorum V, 2, 1, 77 // PCAC. 12. P. 516.

13 *Fiey J. M. Assyrie chrétienne: en 3 vols. Vol. 2: Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du Nord de l'Iraq*. Beyrouth, 1965. (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth; 34). P. 349.

14 *Mingana Syr.* 84, fol. 160r: ссылки на неопубликованный сирийский текст даются по рукописи из коллекции А. Минганы. См. далее № 5 в разделе, посвящённом спискам «Ладной ткани».

в Ветхом и Новом Заветах, в толкованиях их обоих
и в святоотеческих писаниях?»¹⁵

Третья причина, выделяемая автором как главная, лучше всего объясняет, в частности, то, каким образом яковитский богослов Севериос Бар Шакко учился под началом Бар Зоби в несторианском монастыре:

«Кто бы ни ополчился против меня — все они, обезумевшие от остервенения, начинали и заканчивали свою речь с обвинения в том, что я — яковит! Однако они уже оставили это по попечению Господа, выведшего меня из еретической тьмы. А ведь я был выброшен, как ни на что не годный шлак, из кузнечной печи — Господь благодатью Своей меня подобрал и в горниле крещения перековал меня в меч, дабы мной воевать супротив боевых порядков, из которых Он меня вывел!»¹⁶

Как видно из признания самого автора, основная цель написания «Ладной ткани» — подтверждение его верности Церкви Востока, куда он перешёл от яковитов, с которыми не прервал общения, коль скоро представители этой крайне враждебной для Церкви Востока конфессии обучались грамматике и философии под его началом.

Итак, к уже имеющимся биографическим данным о Йоханнана Бар Зоби анализ глав II, III и LXX «Ладной ткани» позволяет добавить следующие: автор, по собственному признанию, происходил из сиро-яковитской среды и перешёл в Церковь Востока уже в сознательном возрасте; его указание на то, что он в течение тридцати лет упражнялся в изучении Священного Писания и святоотеческого Предания, позволяет предположить, что он завершил свой *magnum opus* в возрасте около сорока лет (если он приступил к обучению в возрасте семи или десяти лет¹⁷) и не ранее 1222 г., когда, согласно свидетельству Салибы ибн Юханны, митрополитом Ассирии был ещё Иосиф — предшественник

15 Mingana Syr. 84, fol. 160r–160v.

16 Ibid., fol. 161r.

17 Например, один из наиболее значительных восточносирийских богословов — Нарсай, возглавлявший Эдесскую и Нисибинскую школы, «в семь лет пошёл в школу для мальчиков» (*Barhadbeshabba Arbaya. Causa foundationis scholarum XXXI // PO. 9/5. P. 594*).

Авдишо, которому адресована «Ладная ткань». Остаётся надеяться, что дальнейшие разыскания о нём и о раббане Адаме позволят ещё более уточнить датировки.

Ткань — *zqōrā* — *textus*: метод в наследии Бар Зоби

«Каталог» Авдишо Нисибинского, неизменно служащий отправной точкой для описания наследия восточносирийских авторов до начала XIV в., содержит лишь два стиха, посвящённых Йоханну Бар Зоби:

«Йоханнан Бар Зоби составил грамматические трактаты,
сладил (*lahḥem*) [их в(?)] одну “Ткань” и [написал] мемры в стихах»¹⁸.

Наша конъектура во втором стихе основана на предположении Маргариты Фарины¹⁹ о том, что запись Авдишо Нисибинского касается трактата, известного в исследовательском обороте как «Большая грамматика», то есть в каталоге имелась в виду *ладная ткань*, но, согласно приведённой выше цитате из похвалы в Vat. Sir. 194, «об искусстве грамматики», а не «о православной вере, исповедуемой кафолической Церковью, с подтверждением примерами из Священных Писаний». Метафора ткани (*zqōrā* < *√zqr*, «ткать») — аутентичная сирийская характеристика компилятивного метода на основе «максимально плавного и однородного соединения выдержек» из разных произведений, как отметила Марианна Маццола в своей работе, полностью посвящённой этому методу в сирийских хрониках XII–XIII вв.²⁰ Уже первые этапы исследования «Большой грамматики» Бар Зоби позволяют М. Фарине уверенно заключить, что он прибегал к этой технике при создании своего фундаментального грамматического трактата, вплетая в него выдержки из произведений других авторов и переплетая их

18 *Abdisho Nisibensis. Catalogus librorum ecclesiasticorum* 198:1137–1138 // ECT. 2. P. 245.

19 *Farina M. John bar Zō'bi's Grammar and the Syriac "Texture of Knowledge" in the 13th Century* // Op. cit. P. 251. Также см. выше наш перевод хвалебной записи в Vat. Sir. 194, fol. 74r.

20 *Mazzola M. A 'Woven-Texture' Narration: On the Compilation Method of the Syriac Renaissance Chronicles (Twelfth-Thirteenth Centuries)* // *Sacris erudiri*. 2017. Vol. 56. P. 445–465.

между собой: «В тех разделах “Грамматики” Бар Зоби, которые мы проанализировали на данный момент, мы обнаружили выдержки из сирийской адаптации “Γραμματικὴ Τέχνη”, Аристотелева “Περὶ Ἑρμηνείας”, комментария Прокла на “Περὶ Ἑρμηνείας”, изложения Павла Перса последних девяти категорий, “Εἰσαγωγή” Порфирия, Аристотелевой “Περὶ Ζῶων Ἱστορίας” и “Μετεωρολογικά”. Все эти разнородные источники расположены в непрерывном и плавном изложении, образуя [ладно] сотканное полотно, где переход от одной цитаты к следующей подчиняется логической необходимости связанной системы знания»²¹.

Что касается издаваемого памятника, то, помимо явного указания в самом названии на метод «ткани», его использование отслеживается уже в первых шести главах. Глава IV «Разница между природой и ипостасью, а также между лицом и обликом» бытовала как отдельное произведение, хорошо известное по многочисленным спискам и изданное²². Учитывая объём и темы «Ладной ткани», что можно оценить по приводимому ниже оглавлению, мы уверены, что дальнейшая разработка текста приведёт нас к аналогичным результатам и выводам, к которым уже пришла М. Фарина, работая с «Большой грамматикой». От нашей последующей работы мы ожидаем явных свидетельств того, что богословский *opus magnum* Йоханнана Бар Зоби соткан из творений эллинских философов, а также греческих учителей и отцов Церкви Востока, которых автор упоминает в начале LXX главы:

«Явилась и воссияла истина правой веры
в богодухновенных писаниях блаженного Феодора Толкователя,
Мар Бабая Великого, а также мар Нарсаия и мар Ефрема —
в них я упражнялся и учился у их величия»²³.

- 21 Farina M. John bar Zō'bi's Grammar and the Syriac "Texture of Knowledge" in the 13th Century // Op. cit. P. 256.
- 22 Furlani G. Yoḥannān bar Zō'bi sulla differenza tra natura, ipostasi, persona e faccia // Rivista degli studi orientali. 1929–1930. Vol. 12. P. 272–285; см. также англ. пер. в: *Mar O'dishoo, Metr. of Suwa (Nisibin) and Armenia. The Book of Marganitha (The Pearl) on the Truth of Christianity* / trans. by H. H. Mar Eshai Shimun XXIII, Catholicos Patriarch of the East. Ernakulam, 1965. P. 82–91.
- 23 Mingana Syr. 84, fol. 160r.

Оглавление «Ладной ткани»²⁴

- I. Символ
- II. Посвящение
- III. Апология
- IV. Разница между природой и ипостасью, а также между лицом и обликом
- V. Сравнение с тем, как «природа», «ипостась» и «лицо» сказываются о Боге
- VI. Вера в Божественную природу
- VII. О творении и том, почему и по скольким причинам человек называется образом Божиим
- VIII. О природном законе, который Бог дал природе разумных существ и о малой заповеди, установленной Им, благодаря которой стала известной Его природа
- IX. О порче природного закона
- X. О записанном законе, [переданном] через Моисея
- XI. О благовещении зачатия Христа
- XII. О человеческом рождении Христа
- XIII. Толкование на «Слава в вышних Богу»
- XIV. Об искуплении греха нашей природы, преступившей два закона
- XV. О крещении Христа
- XVI. О посте Христа и Его битве с сатаной
- XVII. О единении во Христе, явленном через Его учение, Домостроительство, знамения и совершённые Им чудеса
- XVIII. Отнеси «стало» к плоти, а «обитало» — к Слову и избавься от сомнений²⁵
- XIX. О Пасхе
- XX. О двух тайнах смерти Господа нашего в пятницу
- XXI. О смерти Господа нашего на Кресте
- XXII. О суде Господа нашего со смертью в шеоле

24 Сводное оглавление дано в рукописи Mingana Syr. 84, fol. 162r–163v и в каталожной записи о манускрипте Sachau 8. См.: *Sachau E. Die Handschriften-verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin: in 2 Abth. Abth. 1. Berlin, 1899. (Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin; 23). S. 309–311.*

25 В сводном оглавлении рубрика пропущена.

- XXIII. О том, почему мы доныне под ярмом греха, если Христос освободил нас от него
- XXIV. О противоречии: если смерть Христа была во имя нашего блага, то неужели те, кто убил Его, совершили благое?
- XXV. О том, почему Спаситель обрелся на земле сорок дней после вознесения
- XXVI. О вознесении Господа нашего
- XXVII. О схождение Святого Духа
- XXVIII. О том, почему небесная Церковь запечатлевает [священноначалие] первоапостольской Церкви
- XXIX. Об основании двух священных таинств Церкви: о Крещении и о Плоти и Крови Господних
- XXX. О том, почему апостолы дали нам оливковое масло как утверждение Крещения
- XXXI. О различении свойств двух природ и ипостасей Христа и о единении в лице, подтверждаемом через пример из природы
- XXXII. Об исповедании еретиков
- XXXIII. О причине любви и возрастания человеческой природы до достижения совершенной стати Христовой
- XXXIV. Об исповедании, отсечённом от совершенного тела Христова
- XXXV. О свидетельствах из Священных Писаний, подтверждающих восприятие человеческой природы природой Божества и об обличении еретиков
- XXXVI. Свидетельство из пророчества Ламеха
- XXXVII. Свидетельство из пророчества Ноя
- XXXVIII. Свидетельство из первородства Авраама
- XXXIX. Свидетельство из первородства Исаака Иакову
- XL. Свидетельство из первородства Иакова Иуде
- XLI. Свидетельство из пророчества Моисея
- XLII. Свидетельство из иудейской пасхи
- XLIII. Свидетельство из первосвященства Аарона
- XLIV. Свидетельство из пророчества Валаама
- XLV. Свидетельство из жизни Иисуса Навина
- XLVI. Свидетельство из пророчества Давида
- XLVII. Свидетельство из пророчества Исайи

- XLVIII. Свидетельство из пророчества Осии
XLIX. Неясное свидетельство
L. Свидетельство пророка Ионы
LI. Свидетельство из пророчества Михея
LII. Свидетельство из пророчества Захарии
LIII. Свидетельство из пророчества Малахии
LIV. Свидетельство из пророчества Иеремии
LV. Свидетельство из пророчества Иезекииля
LVI. Свидетельство из пророчества Даниила
LVII. Свидетельство из Нового Завета — во-первых, Иоанна Крестителя
LVIII. Свидетельство Симона Петра
LIX. Свидетельство блаженного Павла
LX. Свидетельство из Первого послания к Коринфянам
LXI. Свидетельство из Второго послания к Коринфянам
LXII. Свидетельство из Послания к Галатам
LXIII. Свидетельство из Послания к Ефессянам
LXIV. Свидетельство из Послания к Филиппийцам
LXV. Свидетельство из Послания к Колоссянам
LXVI. Свидетельство из Первого послания к Тимофею
LXVII. Свидетельство из Второго послания к Тимофею
LXVIII. Свидетельство из Послания к Титу
LXIX. Свидетельство из Послания к Евреям
LXX. О том, что подвигло мар Йоханнана Бар Зоби написать эту книгу

Рукописные источники

На момент написания этой публикации нам удалось установить следующие рукописи, содержащие текст «Ладной ткани»:

1. Mardin 349 (*olim* Diyarbakır 28)²⁶: выполнен в обители мар Питиона в Дьярбакыре дьяконом Хаббибом²⁷; без даты. Датировка

26 Scher A. Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés à l'archevêché chaldéen de Diarbékir // *Journal asiatique*. 1907. Vol. 10. P. 343. Рукопись доступна онлайн. URL: <https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/130042>.

27 Wilmschurst D. The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318–1913. Louvain, 2000. (CSCO; 582. Subsidia; 104). P. 55.

А. Шера — XVI в., Г. Кесселя — XV в²⁸. Содержит текст без утрат — fol. 3v–123r.

2. Mardin 353 (*olim* Diyarbakır 29)²⁹: датировка А. Шера — XVII в. датировка Г. Кесселя — XVIII/XIX в. Примечателен уникальным заглавием, отличающимся от всех прочих копий: «Именем безначального Самосущего переписываю мемру — “Ладную ткань о православной вере, исповедуемой кафолической Церковью, с подтверждением примерами из Священных Писаний”, написанную богоизбранным мар Йоханнаном Бар Зоби по требованию мар Авдишо митрополита Ассирии и других братьев — для обличения вздорных яковитов в Эрбиле». Текст занимает fol. 3v–155v, утрачена концовка главы LXX и колофон.

3. Berlin Syr. 82 (Sachau 8)³⁰ — список 1562 г., выполненный в монастыре раббана Хормизда епископом Йавалахой³¹. До середины VIII главы текст утрачен — fol. 1r–82v.

4. Rendel Harris 29³² — список 1567 г., выполненный митрополитом Амидским мар Элией Асмаром Хаббибом³³ в обители мар Питиона в Дьярбакыре. Текст без утрат (fol. 2v–149v), однако обилие червоточины затрудняет чтение.

5. Mingana Syr. 84³⁴ — список 1896 г. Датировка А. Минганы 1790 г. ошибочна: при каталогизации не учтена запись на форзаце: «Дьякон Иосиф из мар Бехишо, лето Господне 1896, греков — 2207»; переписчик — выдающийся просветитель и книгоиздатель

28 Датировка Г. Кесселя предпочтительна: дьякон Хаббиб из Амиды упомянут как переписчик в манускрипте 1477 г. Voste 39 (см.: *Wilmshurst D. The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318–1913. P. 395*).

29 Ibid. P. 343. Рукопись доступна онлайн. URL: <https://w3id.org/vhmmml/readingRoom/view/130046>.

30 *Sachau E. Die Handschriften-verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Abth. 1. S. 309–311*. Рукопись доступна онлайн. URL: https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN868000019&PHYSID=PHYS_0170&DMDID=.

31 *Wilmshurst D. The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318–1913. P. 409*.

32 Рукопись доступна онлайн. URL: https://openn.library.upenn.edu/Data/0006/html/harris_029.html.

33 *Wilmshurst D. The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318–1913. P. 408*.

34 *Mingana A. Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts: in 3 vols. Vol. 1: Syriac and Garshūni Manuscripts. Cambridge, 1933. Col. 208–210*. Рукопись доступна онлайн. URL: <https://epapers.bham.ac.uk//id/eprint/147/>.

Иосиф Бет Келайта (1870–1952)³⁵. Благодаря прекрасной сохранности, каллиграфическому почерку, регулярным огласовкам и подробному оглавлению, этот манускрипт наиболее удобен для работы и положен нами в основу публикуемого сирийского текста. Помимо «Ладной ткани» (fol. 24v–103v), рукопись содержит древовидные схемы из «Исагоги» Порфирия (fol. 1v–11r)³⁶ и из комментария Сергия Решайнского на «Категории» Аристотеля (11v–18v)³⁷, а также важнейший литургический трактат Йоханнана Бар Зоби — «Истолкование тайн» (103v–142v)³⁸.

6. Ms. orig. quart. 1168³⁹ — список 1897 г. Сделанный также Иосифом Бет Келайтой в обители Девы Марии в Урмии, этот колоссальный рукописный труд содержит, помимо «Ладной ткани» (с. 211–364) и «Истолкования тайн» (с. 365–407) Йоханнана Бар Зоби, важнейшую колляцию по трём спискам «Книги единения»⁴⁰ Бабая Великого (с. 1–209), а также произведения Авдишо Эламского, Ишоднаха Басрского, Авдишо Нисибинского и Гиваргиса Варды (с. 407–519).

7. Tehran, Chaldean Church of Saint Joseph, MS 3⁴¹ — список 1897 г. Выполнен в церкви Блаженной Девы Марии в Таргаваре переписчиком Даниилом⁴². Текст без утрат — с. 1–137.

Судя по уникальному заглавию Mardin 353, эта рукопись принадлежит иной семье, нежели все прочие из представленного

35 Wilmhurst D. The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318–1913. P. 304–309; Coakley J. F. Yawsep d-Beth Qelayta // Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition. URL: <https://gedsh.bethmardutho.org/Yawsep-d-Beth-Qelayta>.

36 См. издание в новейшей работе: Arzhanov Y. Divisions and Definitions: Syriac School Manuals on Aristotle's Logic (6th–9th C.). Berlin; Boston (Mass.), 2026. (PSCO; 4). P. 49–55.

37 Sergius of Reshaina. Commentary on Aristotle's *Categories* / crit. ed. and trans. by Y. Arzhanov. Berlin; Boston (Mass.), 2024. (PSCO; 2).

38 Селезнёв Н. Н. Йоханнан Бар Зб'би и его «Истолкование тайн». Критический текст, перевод, исследование. М., 2016.

39 Assfalg J. Syrische Handschriften: syrische, karšunische, christlich-palästinische, neusyrische und mandäische Handschriften. Wiesbaden, 1963. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland; 5). S. 36. Рукопись оцифрована и находится в открытом доступе. URL: https://www.qalamos.net/receive/DE1Book_manuscript_00021432.

40 Тамразов А. В. Новонайденные фрагменты «Книги единения» мар Бабая Великого // Библия и христианская древность. 2022. № 3 (15). С. 141–157.

41 Рукопись доступна онлайн. URL: <https://w3id.org/vhmmml/readingRoom/view/501329>.

42 Wilmhurst D. The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318–1913. P. 675.

перечня, заглавия и концовки в которых повторяются. Предварительное сличение этих копий показало минимальные разночтения; кроме того, предстоит продолжить поиск по каталогам и установить не учтённые выше списки. В этой связи мы пока воздерживаемся от назначения сигл, насыщения критического аппарата и формирования стеммы.

Принципы публикации

Сирийский текст основан на Mingana Syr. 84 и снабжается полным набором огласовок, дабы облегчить восприятие оригинальной стихотворной формы: семисложные стихи объединены в четверостишия по формуле 7 ; 7 . 7 ; 7 ✦ Такое пунктуационное оформление идентично во всех рукописях и, по-видимому, является авторским. Издавая текст, мы располагаем двустишия в столбец:

3 *b-šem ʔāḥā ʔīyā gnīzā; wā-brā šbīḥā w-šazzīzā.*
4 *w-rūḥqūdšā qnōmā ḥrīzā; tliḏāyūḏā la-bzīzā✦*

Сквозная нумерация двустиший дана в пределах главы, первые три из которых мы переводим свободной ритмизацией, а главы IV–VI, требующие максимально точной передачи богословских формулировок, переведены прозой. Развёрнутому богословскому и концептуальному комментарию будет посвящена наша следующая статья. Ниже предлагаются пояснения к ряду эксплицитно указанных источников.

- 7 Во имя Того, Кто двенадцать потоков излил из твёрдой скалы, —
ܬܝܡܐ ܕܝܕܢܒ ܗܕܝܚܬܐ ܝܬܝܠ: ܡܢ ܫܬܐ ܡܥܝܢܐ ܕܥܡܝܬܐ.
- 8 ах если бы ум мой движением обогатил Он взойти к властителям дум!
ܐܝܗ ܝܚܝܕܐ ܕܠܝܒܐ ܕܬܝܡܐ: ܕܝܬܝܠܐ ܕܬܝܡܐ ܕܡܝܢ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ.
- 9 Во имя Того, Кто зев ослу отверзает, чтоб он обнажил нищету своего рассужденья —
ܬܝܡܐ ܕܝܠܝܒ ܕܡܝܢ ܕܝܠܝܒ: ܡܢ ܕܝܠܝܒ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ.
- 10 ах если бы стал Он мне проводником в моём восхожденьи к высотам!
ܐܝܗ ܝܠܝܒ ܕܡܝܢ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ: ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ.
- ❖ ܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ❖
- II Посвящениеⁱ
- 1 Во имя Того, Кто без границ и начала в вечности Сущий,
ܬܝܡܐ ܕܝܠܝܒ ܕܡܝܢ ܕܡܝܢܐ: ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ.
- 2 пишу я, человек убогий, великому мужу хвалу —
ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ: ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ.
- 3 тому, кто избран был от чрева стать господином матери своей,
ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ: ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ.
- 4 дабы плоды её утробы её же изукрашили убранством.
ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ: ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ.
- 5 Он избран был, подобно Иеремии, сосудом стать особым^a
ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ: ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ.
- 6 и все дни Господу служить в высоком, превосходном чине.
ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ: ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ.

a Иер. 18, 1–4

i qūlāsā d-parṣōrā — букв. «хвала лицу»

- 7 Как Самуил, он избран^a, мудр,
 как Лемуил^b;
 8 пред Богом он — первосвя-
 щенник покаянья за Израиль.
 9 Он от начала детства был взра-
 щён на книгах,
 10 а к старости взошёл, её главы
 стихами увенчав.
 11 В Заветах упражнялся он,
 и в толкованьях Феодора,
 12 и в разьяснениях «Схолий»⁴³ —
 так он богословом стал.
 13 Грамматикой — искусством
 подчиненья и глагола¹ —
 14 всё человечество исправил⁴⁴,
 его прямым путём идти на-
 ставив.

a 1 Цар. 3, 3–8 b Притч. 31, 1–4

i *ḥāšā w-meltā* — букв. «страдательного залога и глагола»

43 Вероятно, имеется в виду «Книга Схолий» Феодора Бар Коная — уникальный памятник сирийской литературы. Приведём характеристику А. Баумштарка: «Одиннадцать мемер с тематическим анализом всей Библии, сопровождаемым логико-грамматическим, спекулятивно-теологическим и антиеретическим комментарием, включая, в частности, апологию христианского учения в форме катехизиса и ценный обзор таких еретических догматов, как халдейские, греческие и персидские формы язычества; это было дополнено объективным толкованием отдельных библейских отрывков из каждой книги, подкреплённым точными лексикологическими исследованиями» (*Baumstark A. Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*. S. 218).

44 «...Грамматикой (*b-grammāṭiqūtā*) <...> исправляет (*maṭreš*), путём прямо́ты (*šbīl trīšūtā*)...» — игра слов: помимо греческой кальки, для «грамматики» в сирийском частотен аутентичный термин *turraṣ mamllā* — «прямота речи».

25г

- 15 Он в книгах логики усердно упражнялся
- 16 и утвердил примеры против извращённых толков.
- 17 И «Категориями», [частью] «Об истолкованьях»⁴⁵
- 18 о случаях и сущностях он умозренья утвердил;
- 19 он «Аналитикой» и «Аподиктикой»⁴⁶
- 20 всю «Софистику» с «Поэтикой» поверг⁴⁷.
- 21 Он философии подразделениям обоим
- 22 обучен совершенно был, все знания освоив:
- 23 теорией постиг учение о божестве,
- 24 о естестве, а также о науках;

45 Дано фонетической калькой, стяжённой для встраивания в метр: *paryarmanīās* < Περὶ Ἑρμηνείας.

46 «Вторая аналитика» известна в сирийской традиции как «Аподиктика». Долгое время исследователи, следуя нарративу Абу Насра ал-Фараби, полагали, что сирийские церковные авторы сознательно ограничивали логический курс первыми книгами «Органона», исключая «Аналитики» как «опасные» для веры. См.: *Rassi S.* From Greco-Syrian to Syro-Arabic Thought: The Philosophical Writings of Dionysius Bar Šalībī and Jacob Bar Šakkō // *La philosophie en syriaque* / éd. par E. Fiori et H. Hugonnard-Roche. Paris, 2019. (Études syriaques; 16). P. 351; *Rosenthal F.* The Classical Heritage in Islam. London, 1992. (The Islamic World Series). P. 50–51. Однако данные последних исследований, включая анализ писем патриарха Тиматеоса Великого (780–823), свидетельствуют об ином: уже в VII в. Афанасий Баладский осуществил полный перевод «Второй аналитики» на сирийский язык, о чём мар Тиматеос прямо сообщает в своём 48-м письме, ссылаясь на этот перевод как на авторитетный источник. См.: *Kessel G.* The Syriac Commentary Tradition: An Update // *La philosophie en syriaque*. P. 406.

47 Cp. III, 17–18.

- | | | | |
|----|---|----|---|
| 52 | от единения по смеси и слия-
нию удаляясь: | 52 | от единения по смеси и слия-
нию удаляясь: |
| 53 | единение отцов не приемлет
бытия природным — | 53 | единение отцов не приемлет
бытия природным — |
| 54 | по Божества благоволению в че-
ловечестве [оно произошло]. | 54 | по Божества благоволению в че-
ловечестве [оно произошло]. |
| 55 | Он всех собрал вокруг себя
учением своим | 55 | Он всех собрал вокруг себя
учением своим |
| 56 | и тщательным пристрастьем
он волков изгнал из паствы. | 56 | и тщательным пристрастьем
он волков изгнал из паствы. |
| 57 | Он бдит и днём, и ночью, по-
добно Иакову — главе народа, | 57 | Он бдит и днём, и ночью, по-
добно Иакову — главе народа, |
| 58 | дабы овец своих сберечь
от порчи, поврежденья, из-
вращения. | 58 | дабы овец своих сберечь
от порчи, поврежденья, из-
вращения. |
| 59 | Всех прежних сановников
честь ему подобает, | 59 | Всех прежних сановников
честь ему подобает, |
| 60 | уста изнемогут твердить о под-
вигах, которые свершил он — | 60 | уста изнемогут твердить о под-
вигах, которые свершил он — |
| 61 | митрополит Ассирии все-
светлый | 61 | митрополит Ассирии все-
светлый |
| 62 | мар Авдишо! Носитель вся-
ческих красот, свободный от
упрёка, | 62 | мар Авдишо! Носитель вся-
ческих красот, свободный от
упрёка, |
| 63 | от всякого вреда, и зол, и тягот
Господом хранимый, — | 63 | от всякого вреда, и зол, и тягот
Господом хранимый, — |
| 64 | и да продлит Он жизнь его во
время наше, дабы и мы [сколь
можно] дольше им гордились! | 64 | и да продлит Он жизнь его во
время наше, дабы и мы [сколь
можно] дольше им гордились! |

III Апология

- 26г || 14 в борьбе с завистником — ли-
хот 14 хим соседом вашим.
❖
- 15 Сему рабу уже сковали вы до-
15 спех — молитвы и прошения
❖
- 16 чтоб на ристалище он вышел,
16 у супостатов отобрав победу!
❖
- 17 Ныне он, на агоне атлет, оста-
17 вит обычай поэтов,
❖
- 18 отвергнет привычку софистов
18 и истины простой держаться
❖
- IV Разница между природой
и ипостасью, а также между
лицом и обликом⁴⁸
- 1 Начнём с отличия природы от
1 ипостаси,
❖
- 2 ипостаси от лица и лица от
2 облика.
❖
- 3 Различение этих [понятий]
3 да будет для нас входом на
❖
- 4 где будет присуждена победа
4 [одной из] двух сторон.
❖
- 5 Природа и ипостась различают-
5 ся количеством содержимого:
❖
- 6 природа — общая, ипо-
6 стась — единичная,
❖

48 В переводе отсюда и далее мы отказываемся от ритмизации и парафразов ради со-
хранения точности богословских формулировок.

- 20 а у лица много свойств
(*dilāyāwāīā*);
- 21 под свойствами я понимаю
«сын такого-то», «прекрасный»
или «отвратительный» —
- 22 они принадлежат лицу, кото-
рое запечатлевает в ипостась.
- 23 Об ипостаси сказывается, что
она есть малая часть природы,
- 24 а о лице — что оно есть малая
часть ипостаси.
- 25 Таково отличие ипостаси от
лица.
- 26 Скажем также о разнице меж-
ду обликом и лицом.
- 27 Лицо отличается от обли-
ка неустойчивостью картины
чувств:
- 28 облик — устойчив, лицо —
неустойчиво.
- 29 Лицо — малая часть ипоста-
си, в которой оно есть,
- 30 облик же — малая часть лица,
в котором он есть.
- 31 Лицо в той ипостаси, в кото-
рой оно есть, — многое,
- 32 а облик в том лице, в котором
он есть, — не многое.
- 33 Облик являет лицо, но оно
не может явить облик.

- [illegible]

і Букв. «этого не делает»

- 45 **ܐܘܬܪܐ ܕܦܠܝܫܐ ܬܒܝܬܐ ܕܐܬܝܐ ܕܡܪ ܬܝܡܐܬܝܘܫܐ⁴⁹.** согласно разделению святого отца нашего мар Тиматеоса⁴⁹,
- 46 **ܠܗ ܥܝܢܐ ܕܝܗܐ ܬܠܬܐ ܕܡܝܢ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ.** относительно тех вещей в мире, о которых можно сказать, что у них есть лицо.
- 47 **ܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ.** Некоторые из них имеют и ипостась, и лицо;
- 48 **ܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ.** некоторые лишены как ипостаси, так и лица;
- 49 **ܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ.** а некоторые имеют только лицо, но не имеют ипостаси;
- 50 **ܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ.** у некоторых есть ипостась, но нет лица,
- 51 **ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ.** как, например, у дерева, меди и всего неодушевлённого.
- 52 **ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ.** Ипостасью и лицом обладают все живые существа,
- 53 **ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ.** в особенности разумные — телесные и бестелесные.
- 54 **ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ.** Не обладает же ни ипостасью, ни лицом то, чего не существует,
- 55 **ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ.** поскольку природа этого разрушена или оно ещё не пришло [в бытие].
- 56 **ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ.** Только лицом обладают, например, смерть и тлен,

49 Пока нам не удалось обнаружить в изданном наследии патриарха Тиматеоса Великого упомянутого автором четырёхчастного деления.

- 27г 57 **מְקַלְקֵל מַּעֲשֵׂה אִסְחָרִית דִּמְחִנְחֵת
פְּדִיעָה פְּנִיָּה** проклятье, зло и грех — они
воспринимаются по лицуⁱ.
- 58 **הוּב פְּדִיעָה פִּנְיָה מִיָּדָה תִּוְנָה מִסְתָּנָה
מִסְתָּנָה** Также понятие «лицо» опре-
деляется по-другому:
- 59 **זֶה מַתְּנֵהוּ מִפְּנֵהוּ זֶה מִבְּיָדָה מִסְבָּ
מִלְּפָנָיו** либо как указание на ипостась,
либо как башня чувств,
- 60 **זֶה עוֹמֵדָה מִסְבָּנָה מִפְּנֵהוּ מִסְתָּנָה
מִבְּיָדָה** либо как особое указание
на ипостась с устойчивым
обликом,
- 61 **זֶה מַתְּנֵהוּ מִחֲתָנָה מִפְּנֵהוּ מִבְּיָדָה
מִלְּפָנָיו** либо как природная общность
устройства четвероногих.
- 62 **הַמַּתְּנֵה מִיָּדָה מִפְּנֵהוּ מִבְּיָדָה מִסְתָּנָה
מִפְּנֵהוּ מִסְתָּנָה** Первое определение подходит
для бестелесных,
- 63 **הַמִּלְּפָנָיו מִיָּדָה מִסְתָּנָה מִבְּיָדָה מִסְתָּנָה
מִפְּנֵהוּ מִסְתָּנָה** остальные три — для чувст-
венно постигаемых природ.
- 64 **תִּבְנֵה מִפְּנֵהוּ מִיָּדָה מִסְתָּנָה מִבְּיָדָה
מִפְּנֵהוּ מִסְתָּנָה** Есть пять способов утвер-
ждать, что [у чего-то есть
лицо],
- 65 **הַמִּלְּפָנָיו מִיָּדָה מִסְתָּנָה מִבְּיָדָה מִסְתָּנָה
מִפְּנֵהוּ מִסְתָּנָה** не больше, не меньше, соглас-
но пределу, установленному
древними:
- 66 **חֲתָנָה מִיָּדָה מִפְּנֵהוּ מִבְּיָדָה מִסְתָּנָה
מִפְּנֵהוּ מִסְתָּנָה** [лицо для чего-либо утвержда-
ется как] природное, перенос-
ное, воспринятое и [как лицо]
чести;
- 67 **מִפְּנֵהוּ מִיָּדָה מִסְתָּנָה מִבְּיָדָה מִסְתָּנָה
מִפְּנֵהוּ מִסְתָּנָה** пятый способ [утверждать
лицо] — по чину и чести.

i *parṣōrā?īt* — букв. «просопически», нареч. от *parṣōrā*

- | | |
|--|--|
| <p>68 حَتَّيْزَ لِحَوْنِ دِزْخَذِبِ. ذِبْه كِبْ دِزْ قَهْ شِ
مَتَّيْزَ.</p> <p>69 مَعْبَكْ لِحَوْنِ دِشْتَمَبِ. قَذَهْ قِ لَكْ
مَبْقَعْ.</p> <p>70 قَذَهْ قِ كِبْ دِشْتَمَبِ. مِزْخَذِبْ لِحَوْنِ
نَجْبَهْ.</p> <p>71 لِحَوْنِ دِزْخَذِبِ شِ. اِشْ قَهْ شِ شَعْبَهْ
لِشِ.</p> <p>72 مَهَبْ لِحَوْنِ دِشْتَمَبِ. قَذَهْ قِ دِجْهْ هِ
دِجْ.</p> <p>73 لِحَوْنِ دِزْخَذِبِ كِبْ بَدِ شِ هِ. جِ مِزْ
دِجْخَذِبِ هِ مِزْخَذِبِ.</p> <p>74 قَذَهْ قِ لِحْ دِزْخَذِبِ. لِحَوْنِ دِزْخَذِبِ
قَهْ هِ.</p> <p>75 شَقْهْ قِ كِبْ شَعْبَهْ. اِشْ هِ جِ حَبْطِ
دِزْخَذِبِ.</p> <p>76 اِشْ جِ دِجْخَذِبِ مِزْخَذِبِ. لِحْ اِشْ دِزْخَذِبِ
قَذَهْ هِ.</p> <p>77 دِشْ كِبْ لِحْ دِجْخَذِبِ. مَبْقَعْ. لِبْ
مَبْقَعْ جِ لِحْ.</p> | <p>68 Пример природного: «Плевали в лице его^a телесное»ⁱ.</p> <p>69 Пример переносного — приращение лица неодушевлённому:</p> <p>70 «Вы знаете как различать лицо неба и земли,</p> <p>71 а знамения (ṣatwāṭā) сего времени считаете чем-то простым (haplōs)»^{b 50}.</p> <p>72 Пример воспринятого — принятие лица, не принадлежащего нам:</p> <p>73 «Я жил прежде, преступая (d-ṣeḥrēṭ) заповедь (riḡdānā)»^c.</p> <p>74 Пример лица чести в словах Павла:</p> <p>75 «На лица смотрите»^d, то есть на принятие облика (b-massab-ṣarpe).</p> <p>76 Пример лица по чину и чести в словах Спасителя:</p> <p>77 «Кто принимает вас, неизбежно (ten ṣāpānqe) принимает Меня»^e.</p> |
|--|--|

a Мф. 26, 67 б Лк. 12, 56 с Рим. 7, 9 d 2 Кор. 10, 7 e Мф. 10, 40

i *b-ḡappāw^{ny} qbīṣātā* — букв. «в облик устойчивый»

❖ ܦܝܣܬܢ ܕܝܬܐ ܡܝܬܐ ܡܝܬܐ ܡܝܬܐ
❖ ܦܕܝܬܐ ܕܝܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ

V Сравнение с тем, как «природа», «ипостась» и «лицо» сказываются о Боге

ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ
ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ

1 Есть иной способ сказывать лицо о Боге,

ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ
ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ

2 который указывает на Его явление, когда Он видим святыми,

ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ
ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ

3 как сказал наш Спаситель: «*Не презирайте малых,*

ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ
ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ

4 ибо их ангелы постоянно видят лицо Отца»^а.

ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ
ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ

5 Лицо единения человечества и Божества

ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ
ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ

6 сказывается как воспринятое и по чину и чести.

ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ
ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ

7 Всё, что было сказано выше и до сих пор, —

ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ
ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ

8 преддверие и врата божественного учения.

ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ
ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ

9 Когда кто-либо говорит: «Бог», тогда так указывается общая природа;

ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ
ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ

10 когда кто-либо говорит: «Слово», он называет ипостась Слова;

ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ
ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ

11 а если кто скажет: «Сын», то так он укажет на лицо Слова.

27v

а Мф. 18, 10

- | | |
|--|--|
| <p>12 تَجَنَّبَ ذَا تَصَوُّفٍ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ
تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ</p> <p>13 تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ
تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ</p> <p>14 تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ
تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ</p> <p>15 تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ
تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ</p> <p>16 تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ
تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ</p> <p>17 تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ
تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ</p> <p>18 تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ
تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ</p> <p>19 تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ
تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ</p> <p>20 تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ
تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ</p> <p>21 تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ
تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ</p> <p>22 تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ
تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ</p> <p>23 تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ
تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ تَجَنَّبَ ذَا قَدَرٍ مِثْلِهِ مِنْ</p> | <p>По природе и по ипостаси Слово не отличается от общей [Божественной природы]:</p> <p>по природе Оно не имеет отличий по причине единосутия,</p> <p>по ипостаси Оно не отличается из-за безграничности,</p> <p>отличается же Оно от Отца и Духа лицом — именем «Сын».</p> <p>Оно соединилось с человеком, [взятым] от нас, по лицу Своей ипостаси.</p> <p>Следовательно, единение Слова с человеком из нашего рода</p> <p>произошло по лицу и воле, а не по природе и ипостаси,</p> <p>и коль скоро воистину по лицу и высочайшей воле,</p> <p>то по власти божества [Слова Его] ипостась Своим Лицом к нашему обоженному человечеству ближе,</p> <p>чем оно само к себе.</p> <p>Если бы единение произошло по природе и по ипостаси,</p> <p>а по природе и ипостаси Слово не отличается от общего [Божества],</p> |
|--|--|

- | | |
|--|--|
| <p>24 ܩܕܝܫܐ ܕܐܒܝ ܕܗܘܐ ܐܬܝܬܐ ܡܨܒܝܢ ܠܚܕܝܬܐ ܕܒܢܝ ܕܡܪܝܬܐ.</p> <p>25 ܒܝܥ ܕܥܡܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܐܬܐ ܕܕܝܠܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ.</p> <p>26 ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܐܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ.</p> <p>27 ܡܨܒܝܢ ܕܐܒܝ ܕܗܘܐ ܐܬܝܬܐ ܡܨܒܝܢ ܠܚܕܝܬܐ ܕܒܢܝ ܕܡܪܝܬܐ.</p> <p>28 ܩܕܝܫܐ ܕܐܒܝ ܕܗܘܐ ܐܬܝܬܐ ܡܨܒܝܢ ܠܚܕܝܬܐ ܕܒܢܝ ܕܡܪܝܬܐ.</p> <p>29 ܡܨܒܝܢ ܕܐܒܝ ܕܗܘܐ ܐܬܝܬܐ ܡܨܒܝܢ ܠܚܕܝܬܐ ܕܒܢܝ ܕܡܪܝܬܐ.</p> <p>30 ܩܕܝܫܐ ܕܐܒܝ ܕܗܘܐ ܐܬܝܬܐ ܡܨܒܝܢ ܠܚܕܝܬܐ ܕܒܢܝ ܕܡܪܝܬܐ.</p> <p>31 ܩܕܝܫܐ ܕܐܒܝ ܕܗܘܐ ܐܬܝܬܐ ܡܨܒܝܢ ܠܚܕܝܬܐ ܕܒܢܝ ܕܡܪܝܬܐ.</p> <p>32 ܡܨܒܝܢ ܕܐܒܝ ܕܗܘܐ ܐܬܝܬܐ ܡܨܒܝܢ ܠܚܕܝܬܐ ܕܒܢܝ ܕܡܪܝܬܐ.</p> <p>33 ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܐܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ.</p> <p>34 ܩܕܝܫܐ ܕܐܒܝ ܕܗܘܐ ܐܬܝܬܐ ܡܨܒܝܢ ܠܚܕܝܬܐ ܕܒܢܝ ܕܡܪܝܬܐ.</p> <p>35 ܡܨܒܝܢ ܕܐܒܝ ܕܗܘܐ ܐܬܝܬܐ ܡܨܒܝܢ ܠܚܕܝܬܐ ܕܒܢܝ ܕܡܪܝܬܐ.</p> <p>36 ܩܕܝܫܐ ܕܐܒܝ ܕܗܘܐ ܐܬܝܬܐ ܡܨܒܝܢ ܠܚܕܝܬܐ ܕܒܢܝ ܕܡܪܝܬܐ.</p> | <p>то Отец и Дух соединились бы с человеком от нас</p> <p>согласно равенству природы, что не есть православно.</p> <p>Если же лицо Слова, которое есть вечный Сын,</p> <p>вместе с волей Отца и Духа соединилось с человеком от нас,</p> <p>то для единения с нашим человечеством уделён Сын — лицо Слова,</p> <p>а так как [единение произошло] по воле, величайшей и высочайшей из всех,</p> <p>то и Отец с Духом [волей] обитают во святом храме нашего человечества.</p> <p>Таким образом, то, что касается единения, — удел лица Сына,</p> <p>а обитание в храме нашего человечества —</p> <p>удел всех трёх ипостасей согласно закону единой воли.</p> <p>Так, человек, [взятый] от нас, соединён с лицом Слова</p> <p>и стал верховным храмом для поклоняемой Святой Троицы.</p> <p>Как слово «Отец» обозначает не существование,</p> |
|--|--|

- | | | |
|----------------------|--|--|
| <p>37</p> <p>28г</p> | <p>ܝܠܟܐ ܕܠܗ ܕܡܫܚܐ ܡܬܥܦܕ ܕܝܡܐ
ܕܡܫܚܐ</p> <p>ܬܚܝܢ ܡܬܥܦܕ ܕܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ
ܡܬܥܦܕ ܕܡܫܚܐ</p> <p>ܝܠܟܐ ܕܠܗ ܕܡܫܚܐ ܡܬܥܦܕ ܕܝܡܐ
ܕܡܫܚܐ</p> <p>ܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ
ܕܡܫܚܐ</p> <p>ܕܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ
ܕܡܫܚܐ</p> <p>ܕܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ
ܕܡܫܚܐ</p> <p>ܕܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ
ܕܡܫܚܐ</p> <p>ܕܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ
ܕܡܫܚܐ</p> <p>ܕܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ
ܕܡܫܚܐ</p> | <p>а указывает и запечатлевает
качество Его ипостаси (<i>znāda-
qnōmēh</i>),</p> <p>так и имя «Слово» обозначает
не существование,</p> <p>но указывает и запечатлевает
имя Его ипостаси.</p> <p>Именно поэтому проповедан-
ное твари Евангелие</p> <p>во всём, что касается воче-
ловечения, употребляет имя
«Слово»,</p> <p>а не имя «Бог», которое обо-
значает существование:</p> <p>[Евангелие употребляет] имя
«Слово», которое обозначает
имя ипостаси.</p> <p>Если <i>Слово стало плотью</i>^а,
а «Слово» — это качество
ипостаси,</p> <p>а качество ипостаси — это за-
печатлевающее лицо,</p> <p>то плоть соединилась с лицом
ипостаси Слова.</p> <p>Единородное Слово Отца за-
печатлело Своё лицо в плоти</p> <p>и запечатлело плоть, которую
Оно восприняло, Своим име-
нем и властью.</p> |
|----------------------|--|--|

- 49 **Лицо Слова — Сын, и так Оно отличается от Отца и Духа,**
فَذِيهِ مِثْلُهُ تَذِيهِ نَبِيهِ. هَذِيهِ مِثْلُهُ
ذِيهِ مِثْلُهُ.
- 50 **Оно соединилось в соприкосновении с одушевлённым, телесным и наделённым умом [человеком]:**
مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ
مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ
- 51 **и поскольку единение с плотью поистине состоялось по имени лица,**
مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ
مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ
- 52 **то лицо привносит с собою ипостась Слова и Его природу.**
مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ
مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ
- 53 **Когда я говорю «лицо», я имею в виду Сына,**
فَذِيهِ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ
مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ
- 54 **и в этом именовании сложены две природы и две ипостаси.**
مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ
مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ
- 55 **И если еретик вменит мне [исповедание] двух различных сынов,**
مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ مِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ
Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ
- 56 **то смысл «лица» не позволит ему сделать этого!**
مِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ
Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ
- 57 **Так и в Троице четырёх ипостасей [еретик] не утверждает;**
مِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ
Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ
- 58 **и Божество избавлено от заключения во чреве или в гробе —**
مِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ
Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ
- 59 **Да умножится его [т.е. еретика] позор и насмешки над ним и над его заблудшей церковью,**
مِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ
Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ
- 60 **испорченной чужаками, ибо в ней было посеяно семя одной природы⁵¹.**
مِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ
Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ Мِثْلُهُ

51 V, 59–60 смягчены при переводе, оригинал предполагает скорее скабрёзное значение.

28v

מִזֵּי הוּב תַּחֲדָנְדְּנֵהָּ: || דְּסִיָּהּ מִיָּה
קֹדֶשֶׁת:

73 И Домостроительство, бывшее
ради нашего спасения,

עֲשִׂיתָ דְּלִישֵׁי קִרְבִּי: תִּלְנֵז תֵּה
תַּחֲדָסֵהָּ:

74 он также дерзко оскверняет
своей хулой:

בְּלִדֵּי דְנִבְהָנֵי דְבָרַי מְדַבֵּר: מִדְּחִיָּהּ
דְּנִגְסֵהָּ:

75 рождением Самосушего от Ма-
рии, возрастанием Божества,

וְעֻצְדֵּי מַעְהָדָּהּ מִדְּדֵי: מִבְּתֵי מַעְהָדָּהּ
וְעֻצְדָּהּ:

76 Его крещением, постом, стра-
стями, страданиями, смертью
и воскресением —

תִּלְיָי חֲלָסֵהּ עֲשִׂיתָ: וְדִבְהִבְבִּי מִי
תִּלְיָי:

77 эти и более тяжкие извращён-
ные толки

תִּנֵּי בִלְ תֵּה דִבְרֵי חֲתָנִי: תְּדַבְּרֵהֶם
יִמְסִנְתָּ: ❖

78 вздорный еретик основывает
на [утверждении] одной приро-
ды [Божества и человечества].

הֵא מַעְסֵי יֵי עֵינֵי לִנְהָ: הֵא דִּבְרֵי דְבִל
בִּלְ תֵּה דִבְרֵי:

79 Сравни, если хочешь, твою
веру с моей,

וְעִישֵׁי תַּחֲסִינְתָּ: עֲדָדֵי דְבָרַי מִיָּה תִּפְסֵי:

80 и мы явим тебе на приме-
рах сияние истины, от нас
исходящее.

תִּדְרֹשְׁנָם הֵא דִּבְרֵי דְבִלְ: מַעְסֵי לֵנֵי
תַּחֲסִינְתָּ:

81 Сначала я покажу примеры
моей веры,

מִתִּיבִי הֵא דִּבְרֵי דְבִלְ: לְכִלֵּי לֵנֵי וְעֻשֵׁי:
לֵנֵי: ❖

82 затем я ясно явлю [примеры]
твоего исповедания,

מִתְּדַבְּרֵי מִיָּה עֲדָדֵי: תִּבְרֵי הֵא דִּבְרֵי:
דְּבִחְתָּ:

83 а после этого мы утвердим
истину свидетельствами из
Писания

מִיָּסֵי דְלִחְבִּים מְדַבְּרֵי: לִבְ תֵּה לֵי הֵא
יִמְסִנְתָּ: ❖

84 и посмотрим, чьё достоин-
ство [они подтверждают] —
моё или твоё, о еретик!

- 13 И тьмы миров, подобных
этому,
14 не хватило бы, чтобы вместить
хотя бы одну из ипостасей [Бо-
жественного] существования.
15 Отец по ипостаси — Бог
и природа,
16 и Сын по ипостаси — Бог
и природа,
17 так и Дух в ипостаси — Бог
и природа.
18 По имени и природе Бога Каж-
дый из Них есть всецелый,
19 и не образуют трёх природ
и трёх богов,
20 значит, нет различия [меж-
ду Ними] ни в природе, ни
в ипостаси,
21 но различаются Они по свой-
ствам и личным именам
22 Свойства Отца — родитель,
нерождённый,
23 причина и отцовство — запе-
чатлены именем Его ипостаси;
24 свойства Сына — рождённый,
не родитель,
25 сыновство и словесность
(*melṭānūtā*);
26 свойства Духа — нерождён-
ный, не родитель,

29Г

- | | |
|---|--|
| <p>27 ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ ܡܬܦܬܝܠ ܕܩܕܝܫܐ ܥܬܝܢ
 ܕܥܣܪܝܢ</p> <p>28 ܐܬܝܬ ܕܝܠܕܬܐ ܕܥܬܝܢ ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ ܕܥܬܝܢ
 ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ</p> <p>29 ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ ܕܥܬܝܢ ܕܥܬܝܢ ܕܥܬܝܢ
 ܕܥܬܝܢ</p> <p>30 ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ ܕܥܬܝܢ ܕܥܬܝܢ ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ ܕܥܬܝܢ
 ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ</p> <p>31 ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ ܕܥܬܝܢ ܕܥܬܝܢ ܕܥܬܝܢ ܕܥܬܝܢ
 ܕܥܬܝܢ</p> <p>32 ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ ܕܥܬܝܢ ܕܥܬܝܢ ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ ܕܥܬܝܢ
 ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ</p> <p>33 ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ ܕܥܬܝܢ ܕܥܬܝܢ ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ ܕܥܬܝܢ
 ܕܥܬܝܢ</p> <p>34 ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ ܕܥܬܝܢ ܕܥܬܝܢ ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ ܕܥܬܝܢ
 ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ</p> <p>35 ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ ܕܥܬܝܢ ܕܥܬܝܢ ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ ܕܥܬܝܢ
 ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ</p> <p>36 ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ ܕܥܬܝܢ ܕܥܬܝܢ ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ ܕܥܬܝܢ
 ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ</p> <p>37 ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ ܕܥܬܝܢ ܕܥܬܝܢ ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ ܕܥܬܝܢ
 ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ</p> <p>38 ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ ܕܥܬܝܢ ܕܥܬܝܢ ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ ܕܥܬܝܢ
 ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ</p> <p>39 ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ ܕܥܬܝܢ ܕܥܬܝܢ ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ ܕܥܬܝܢ
 ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ</p> <p>40 ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ ܕܥܬܝܢ ܕܥܬܝܢ ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ ܕܥܬܝܢ
 ܡܢ ܕܝܠܕܬܐ</p> | <p>от причины, исходящий — за-
печатлевают имя Его ипостаси.</p> <p>Отец есть Отец — Он не Сын
и не Дух,</p> <p>от Которых Он отличается ли-
цом отцовства.</p> <p>Сын есть Сын — Он не Отец
и не Дух,</p> <p>от Которых Он отличается ли-
цом сыновства.</p> <p>Святой Дух есть Дух — Он
не Отец и не Сын,</p> <p>от которых Он отличается ли-
цом исхождения.</p> <p>Ипостаси [Троицы] не раз-
личаются по природным
свойствам:</p> <p>Они равны по общим свой-
ствам природы.</p> <p>Общие свойства природы
таковы:</p> <p>дух, вечность, природа
Божества,</p> <p>господство, судейство, власть,
безграничность,</p> <p>творение, провидение, бес-
смертие и прочее.</p> <p>Свойства ипостасей принадле-
жат только ипостасям,</p> |
|---|--|

- 41 **ܩܒܠܬܐ ܕܚܝܬܐ ܕܝܥܝܢ ܕܝܥܝܢ ܕܝܥܝܢ.** а свойства природы общие для ипостасей,
- 42 **ܡܝܬܐ ܐܬܝܬ ܕܚܝܬܐ ܕܝܥܝܢ ܕܝܥܝܢ.** но благодаря [общим свойствам] природы [ипостаси] равны по природе.
- 43 **ܡܠܟ ܡܝܬܐ ܕܝܥܝܢ ܕܝܥܝܢ. ܡܠܟ ܕܝܥܝܢ ܕܝܥܝܢ.** Отец не предшествует Сыну, а Сын — Отцу или Духу.
- 44 **ܡܠܟܐ ܕܝܥܝܢ ܕܝܥܝܢ ܕܝܥܝܢ. ܡܠܟ ܕܝܥܝܢ ܕܝܥܝܢ.** Отец не более Сына, и Сын не более Святого Духа:
- 45 **ܡܝܬܐ ܕܝܥܝܢ ܕܝܥܝܢ ܕܝܥܝܢ. ܡܝܬܐ ܕܝܥܝܢ ܕܝܥܝܢ.** посему да будет опозорен Савелий и устыжён Арий!
- 46 **ܩܒܠܬܐ ܕܚܝܬܐ ܕܝܥܝܢ ܕܝܥܝܢ ܕܝܥܝܢ.** Первенство познаётся по свойствам лиц,
- 47 **ܡܝܬܐ ܐܬܝܬ ܕܝܥܝܢ ܕܝܥܝܢ. ܡܝܬܐ ܐܬܝܬ ܕܝܥܝܢ.** поскольку Отец — причина, а Сын и Дух — её следствия.
- 48 **ܡܠܟ ܡܝܬܐ ܕܝܥܝܢ ܕܝܥܝܢ. ܡܠܟ ܕܝܥܝܢ ܕܝܥܝܢ.** А что касается счисления по порядку, [когда] Сын и Дух следуют за [Отцом],
- 49 **ܡܝܬܐ ܐܬܝܬ ܕܝܥܝܢ ܕܝܥܝܢ. ܡܝܬܐ ܐܬܝܬ ܕܝܥܝܢ.** то да будет известно тому, кто так думает,
- 50 **ܕܝܥܝܢ ܕܝܥܝܢ ܕܝܥܝܢ. ܕܝܥܝܢ ܕܝܥܝܢ ܕܝܥܝܢ.** что, согласно ныне сказанному, он неправ в своём размышлении,
- 51 **ܡܝܬܐ ܐܬܝܬ ܕܝܥܝܢ ܕܝܥܝܢ. ܡܝܬܐ ܐܬܝܬ ܕܝܥܝܢ.** ибо Отец — причина свойств лиц,
- 52 **ܡܠܟ ܡܝܬܐ ܕܝܥܝܢ ܕܝܥܝܢ. ܡܠܟ ܕܝܥܝܢ ܕܝܥܝܢ.** а не причина ипостасей, иначе равенство [по природе] было бы разрушено.
- 53 **ܡܝܬܐ ܐܬܝܬ ܕܝܥܝܢ ܕܝܥܝܢ. ܡܝܬܐ ܐܬܝܬ ܕܝܥܝܢ.** Что касается порядка: Отец, затем Сын, затем Святой Дух, —

- | | |
|---|--|
| <p>54 ܐܬܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ
ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ</p> <p>55 ܝܠܕ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ
ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ</p> <p>56 ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ
ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ</p> <p>57 ܐܬܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ
ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ</p> <p>58 ܝܠܕ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ
ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ</p> <p>59 ܐܬܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ
ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ</p> <p>60 ܐܬܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ
ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ</p> <p>61 ܐܬܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ
ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ</p> <p>62 ܐܬܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ
ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ</p> <p>63 ܐܬܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ
ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ</p> <p>64 ܐܬܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ
ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ</p> <p>65 ܐܬܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ
ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ</p> <p>66 ܐܬܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ
ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ</p> | <p>то первенство и отделён-
ность устанавливаются не по
ипостасям —</p> <p>это порядок счёта свойств лиц,</p> <p>а считать (<i>mānēn</i>) по по-
рядку — обычай манихеев
(<i>mānāyē</i>)⁵².</p> <p>Троица не есть нечто
исчисляемое,</p> <p>ибо счёт приличествует чув-
ственно постигаемым вещам.</p> <p>Всё исчисляемое пребыва-
ет во времени пространстве
и ограничении,</p> <p>а Святая Троица вне времени
и пространства.</p> <p>В счёте за первым идёт второе,</p> <p>за вторым — третье, за
третьим — четвёртое.</p> <p>В Троице же поклоняемой нет
порядка, при котором за Пер-
вым следует Второй,</p> <p>а за Вторым — следом Третий,</p> <p>но один Отец, один Сын, один
Дух неразрывно:</p> <p>три ипостаси — одна природа,
одна природа — три ипостаси.</p> |
|---|--|

52 Игра слов: сирийский глагол «считать», *ṣnaʔ*, и его формы созвучны имени Мани (сир. ܡܢܝ/ܡܢܝܐ).

ܡܚܕܐ ܢܬܐ ܚܒܕ ܢܬܐܝܢܐ ܕܒܝܬܐ ܫܠ ܚܒܕܐ ܡܚܕܐ ܡܚܕܐ ܡܚܕܐ 67 Я исповедую одного Бога,
Который существует в трёх
ипостасях

ܕܝܬܐ ܚܕܐ ܚܕܐ ܚܕܐ ܕܝܬܐ ܚܕܐ ܚܕܐ ܚܕܐ 68 и Который создал всё из ни-
чего и домостроительствует
и провидит всё.

Архивные материалы

Ioannes Zugbi. Textura concinna // Birmingham, Mingana Syr. 84. Fol. 24v–103v.

Источники

Arzhanov Y. Divisions and Definitions: Syriac School Manuals on Aristotle's Logic (6th–9th C.). Berlin; Boston (Mass.): W. de Gruyter, 2026. (PSCO; vol. 4).

Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda von Arbel / übers., Einl. u. Erkl. von H. Hilgenfeld. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1904.

Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum: in 3 t. / ed. J. B. Abbeloos, Th. J. Lamy. T. 3. Parisiis; Lovanii: Maisonneuve; Peeters, 1874.

La seconde partie de l'histoire de Barḥadbešabba 'Arbaia et controverse de Théodore de Mopsueste avec les Macédoniens / éd. et trad. par F. Nau. Paris: Firmin-Didot, 1913. (PO; t. 9/5).

Mar O'dishoo, Metr. of Suwa (Nisibin) and Armenia. The Book of Marganitha (The Pearl) on the Truth of Christianity / trans. by H. H. Mar Eshai Shimun XXIII, Catholicos Patriarch of the East. Ernakulam: Mar Themotheus Memorial Printing & Publishing House Ltd., 1965.

Ṣalībā ibn Yūḥannā al-Mawṣilī. I libri dei misteri (Kitāb asfār al-asrār) / introd., trad., note e indici di G. Gianazza. Roma: Aracne editrice, 2017. (PCAC; vol. 12).

Sergius of Reshaina. Commentary on Aristotle's Categories / crit. ed. and trans. by Y. Arzhanov. Berlin; Boston (Mass.): W. de Gruyter, 2024. (PSCO; vol. 2).

The Catalogue of Books of 'Abdisho' bar Brikha / trans. with an introd. and notes by S. M. Stadel. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2025. (ECT; vol. 2).

Селезнёв Н. Н. Йōханнāн Бар Зō'бй и его «Истолкование тайн». Критический текст, перевод, исследование. М.: Ассирийская Церковь Востока, ³2016.

Тамразов А. В. Новонайденные фрагменты «Книги единения» мар Бāбая Великого // Библия и христианская древность. 2022. № 3 (15). С. 141–157.

Литература

- Кессель Г. М.* «Книжица крупиц» — антология восточносирийской письменности // Символ. 2009. № 55: Духовная культура сирийцев. С. 327–356
- Селезнёв Н. Н., Фурман Ю. В.* От алфавита до причины всех причин: Йоханнан бар Зо'би — восточносирийский автор монгольской эпохи и его трактаты в стихах // Institutionis Conditori: Илья Сергеевичу Смирнову / ред.-сост. Н. П. Гринцер, М. А. Русанов, Л. Е. Коган, Г. С. Старостин, Н. Ю. Чалисова. М.: РГГУ, 2013. (Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности; вып. 50). С. 207–215.
- Assfalg J.* Syrische Handschriften: syrische, karšūnische, christlich-palästinische, neusyrische und mandäische Handschriften. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1963. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland; Bd. 5).
- Assemani J. S., Assemani S. E.* Bibliothecae Apostolicae Vaticanæ codicum manuscriptorum catalogus: in 3 pts. Pars 1/3. Romæ: Ex Typographia Linguarum Orientalium, 1759.
- Baumstark A.* Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte. Bonn: A. Marcus und E. Webers Verlag, 1922.
- Coakley J. F.* Yawsep d-Beth Qelayta // Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition. [Электронный ресурс]. URL: <https://gedsh.bethmardutho.org/Yawsep-d-Beth-Qelayta> (дата обращения 28.05.2026).
- Farina M.* John bar Zō'bi's Grammar and the Syriac “Texture of Knowledge” in the 13th Century // Christianity, Islam, and the Syriac Renaissance: The Impact of ‘Abdīshō' bar Brikhā. Papers Collected on His 700th Anniversary / ed. by S. Rassi, Ž. Paša. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2024. (OCA; vol. 316). P. 247–269.
- Fiey J. M.* Assyrie chrétienne: en 3 vols. Vol. 1–2: Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du Nord de l'Iraq. Beyrouth: Librairie Orientale, 1965. (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth; vol. 22, 34).
- Furlani G.* Yoḥannān bar Zō'bi sulla differenza tra natura, ipostasi, persona e faccia // Rivista degli studi orientali. 1929–1930. Vol. 12. P. 272–285.
- Kessel G.* The Syriac Commentary Tradition: An Update // La philosophie en syriaque / éd. par E. Fiori et H. Hugonnard-Roche. Paris: Geuthner, 2019. (Études syriaques; vol. 16). P. 389–413.
- Mazzaola M. A.* ‘Woven-Texture’ Narration: On the Compilation Method of the Syriac Renaissance Chronicles (Twelfth-Thirteenth Centuries) // Sacris erudiri. 2017. Vol. 56. P. 445–465.
- Mingana A.* Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts: in 3 vols. Vol. 1: Syriac and Garshūni Manuscripts. Cambridge: W. Heffer & Sons, 1933.
- Rassi S.* From Greco-Syrian to Syro-Arabic Thought: The Philosophical Writings of Dionysius Bar Šalībī and Jacob Bar Šakkō // La philosophie en syriaque / éd. par E. Fiori et H. Hugonnard-Roche. Paris: Geuthner, 2019. (Études syriaques; vol. 16). P. 329–381.
- Rosenthal F.* The Classical Heritage in Islam. London: Routledge, 1992. (The Islamic World Series).

- Sachau E. Die Handschriften-verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin: in 2 Abth. Berlin: A. Asher & Co., 1899. (Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin; Bd. 23).
- Scher A. Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés à l'archevêché chaldéen de Diarbékir // Journal asiatique. 1907. Vol. 10. P. 332–431.
- Teule H. G. B. Yoḥannān bar Zo' bī // Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History: in 5 vols. Vol. 4: (1200–1350) / ed. by D. Thomas and A. Mallett et al. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2012. P. 365–367.
- Wilmschurst D. The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318–1913. Louvain: Peeters, 2000. (CSCO; vol. 582. Subsidia; t. 104).

References

- Arzhanov Y. (ed.) (2024) *Sergius of Reshaina. Commentary on Aristotle's Categories*. Berlin; Boston (Mass.): W. de Gruyter (Perspectives on Syriac Christianity and its Orient; 2).
- Arzhanov Y. (ed.) (2026) *Divisions and Definitions. Syriac School Manuals on Aristotle's Logic (6th–9th C.)*. Berlin; Boston (Mass.): W. de Gruyter (Perspectives on Syriac Christianity and its Orient; 4).
- Assfalg J. (1963) *Syrische Handschriften: syrische, karšūnische, christlich-palästinische, neusyrische und mandäische Handschriften*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland; 5).
- Farina M. (2024) “John bar Zō' bī's Grammar and the Syriac ‘Texture of Knowledge’ in the 13th Century”, in S. Rassi, Ž. Paša (eds.) *Christianity, Islam, and the Syriac Renaissance: The Impact of 'Abdīshō' bar Brīkhā. Papers Collected on His 700th Anniversary*. Rome: Pontificio Istituto Orientale (Orientalia Christiana Analecta; 316), pp. 247–269.
- Fiey J. M. (1965) *Assyrie chrétienne: Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du Nord de l'Iraq, vols. 1–2*. Beyrouth: Librairie Orientale (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth; 22, 34).
- Furlani G. (1929–1930) “Yoḥannān bar Zō' bī sulla differenza tra natura, ipostasi, persona e faccia”. *Rivista degli studi orientali*, vol. 12, pp. 272–285.
- Gianazza G. (ed.) (2017) *I libri dei misteri (Kitāb asfār al-asrār)*. Roma: Aracne editrice (Patrimonio Culturale Arabo Cristiano; 12).
- Kessel G. M. (2009) “‘Knīẓica krupic’ — antologija vostočnosirijskoj pis'mennosti” [“The ‘Book of Crumbs’ — An Anthology of East Syriac Literature”]. *Simvol*, no. 55: Duhovnaja kul'tura sirijcev, pp. 327–356 (in Russian).
- Kessel G. (2019) “The Syriac Commentary Tradition: An Update”, in E. Fiori, H. Hugonnard-Roche (eds.) *La philosophie en syriaque*. Paris: Geuthner (Études syriaques; 16), pp. 389–413.
- Mar Eshai Shimun XXIII (ed.) (1965) *The Book of Marganitha (The Pearl) on the Truth of Christianity*. Ernakulam: Mar Themotheus Memorial Printing & Publishing House Ltd.

- Mazzola M. (2017) "A 'Woven-Texture' Narration: On the Compilation Method of the Syriac Renaissance Chronicles (Twelfth-Thirteenth Centuries)". *Sacris erudiri*, vol. 56, pp. 445–465.
- Mingana A. (1933) *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, vol. 1: Syriac and Garshūni Manuscripts*. Cambridge: W. Heffer & Sons.
- Rassi S. (2019) "From Greco-Syrian to Syro-Arabic Thought: The Philosophical Writings of Dionysius Bar Šalībī and Jacob Bar Šakkō", in E. Fiori, H. Hugonnard-Roche (eds.) *La philosophie en syriaque*. Paris: Geuthner (Études syriaques; 16), pp. 329–381.
- Rosenthal F. (1992) *The Classical Heritage in Islam*. London: Routledge (The Islamic World Series).
- Seleznyov N. N. (2016) *Yōhannān Bar Zō'bī i ego "Istolkovanie tain". Kriticheskij tekst, perevod, issledovanie [Yōhannān Bar Zō'bī and His "Interpretation of the Mysteries". Critical Text, Translation, Study]*. Moscow: Assiriyskaya Tserkov' Vostoka (in Russian).
- Seleznyov N. N., Furman Yu. V. (2013) "Ot alfavita do prichiny vseh prichin: Yokhannan bar Zo'bi — vostochnosiriyskiy author mongol'skoy epokhi i ego traktaty v stikhakh" ["From the Alphabet to the Cause of All Causes: Yoḥannān bar Zo'bi — An East Syriac Author of the Mongol Era and His Treatises in Verse"], in N. P. Gritser, M. A. Rusanov, L. E. Kogan, G. S. Starostin, N. Yu. Chalisova (eds.) *Institutionis Conditori: Il'ye Sergeyevichu Smirnovu*. Moscow: RGGU (Orientalia et Classica: Trudy Instituta vostochnykh kul'tur i antichnosti; 50), pp. 207–215 (in Russian).
- Stadel S. M. (ed.) (2025) *The Catalogue of Books of 'Abdisho' bar Brikha*. Leiden; Boston (Mass.): Brill (Eastern Christian Texts; 2).
- Tamrazov A. V. (2022) "Novonajdennye fragmenty 'Knigi edineniya' mar Baḥaya Velikogo: Obzor rukopisnogo naslediya pamyatnika, kriticheskij tekst i perevod fragmentov" ["Newly Found Fragments of the 'Book of Union' by Mar Babai the Great: Review of the Manuscript Heritage of the Monument, Critical Text and Translation of the Fragments"]. *Bibliya i khristianskaya drevnost'*, no. 3 (15), pp. 141–157 (in Russian).
- Teule H. G. B. (2012) "Yoḥannān bar Zo'bi", in D. Thomas and A. Mallett et al. (eds.) *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, vol. 4 (1200–1350)*. Leiden; Boston (Mass.): Brill, pp. 365–367.
- Wilmshurst D. (2000) *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318–1913*. Louvain: Peeters (CSCO; 582. Subsidia; 104).

ОПЫТ ЦЕРКОВНОГО АКАДЕМИЧЕСКОГО ПЕРЕВОДА КНИГИ ПРОРОКА ИСАИИ ПО LXX

Главы 34–39*

Ксения Вадимовна Алехина

студентка Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
kseniavalekhina@gmail.com
ORCID: 0009-0008-1472-2553

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

- * Перевод глав 1–33 см.: Вевюрко И. С., Кропинов Е. А. Опыт церковного академического перевода Книги пророка Исаии по LXX. Главы 1–6 // Библия и христианская древность. 2025. № 1 (25). С. 75–115; Вевюрко И. С., Колодный Е. Ю. Опыт церковного академического перевода Книги пророка Исаии по LXX. Главы 7–12 // Библия и христианская древность. 2025. № 2 (26). С. 97–133; Вевюрко И. С., Кропинов Е. А. Опыт церковного академического перевода Книги пророка Исаии по LXX. Главы 13–18 // Библия и христианская древность. 2025. № 3 (27). С. 79–109; 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; 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.

Поступила в редакцию 15.05.2026 | Принята к публикации 1.06.2026 | Опубликовано 10.07.2026

Для цитирования: Алехина К. В., Вевюрко И. С. Опыт церковного академического перевода Книги пророка Исаии по LXX. Главы 34–39 // Библия и христианская древность. 2026. Т. 8 (2). С. 62–101. DOI: 10.31802/BCA.2026.8.2.002

Аннотация

УДК 27-244 (2-234) (27-277.2)

Новопереведённые главы из Книги пророка Исаии содержат апокалиптические и сотериологические предсказания, а также эпизоды с безуспешной осадой Иерусалима ассирийцами, болезнью царя Езекии, его исцелением, приходом к нему вавилонских посланцев, которым он показал свои сокровища, и последующим новым откровением, омрачившим конец эпохи одного из наиболее благочестивых иудейских царей. Содержание глав Ис. 36–39 пересекается с главами исторических (в иудейской классификации — тоже про- роческих) книг 4 Цар. 18–20 и 2 Пар. 32.

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

An Attempt on Ecclesiastical and Academical Translation of LXX: Isaiah 34–39

Kseniia V. Alekhina

Student at the St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University
6, bld. 1, Likhov lane, Moscow 127051, Russia
kseniavalekhina@gmail.com
ORCID: 0009-0008-1472-2553

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 Humanitarian University
Department of Philosophy, Leninskie Gory,
Lomonosov MSU Shuvalovsky Building, Moscow 119234, Russia
vevurka@mail.ru
ORCID: 0000-0002-1225-7474

Received 15 May 2026 | Accepted 1 July 2026 | Published online 10 July 2026

For citation: Alekhina, Kseniia V., Vevurko, Ilia S. "An Attempt on Ecclesiastical and Academical Translation of LXX: Isaiah 34–39". *Bible and Christian Antiquity*, Vol. 8 (2), 2026, pp. 62–101 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2026.8.2.002.

Abstract. The newly translated chapters from the book of the prophet Isaiah contain apoc-
alyptic and soteriological predictions, and also stories about the unsuccessful siege of Jerusalem

by the Assyrians, the illness of King Hezekiah, his healing, the arrival of Babylonian ambassadors to him, to whom he showed his treasures, and the subsequent new revelation, by which the final of the era of one of the most pious Jewish kings was overshadowed. The content of chapters Isaiah 36–39 intersects with the chapters of the historical (in the Jewish classification, also prophetic) books 2 Kgs. 18–20 and 2 Chr. 32.

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

Памяти Такамицу Мураоки

Мы находились в процессе редактирования предыдущей публикации глав Книги пророка Исаии, когда через портал Academia.edu¹ узнали о кончине выдающегося библейского лингвиста Такамицу Мураоки (1938–2026). Родившийся в Хиросиме Т. Мураока получил университетское образование на родине, в дальнейшем продолжил учиться в Иерусалиме и Лейдене, где впоследствии, овладев голландским языком, долгие годы преподавал дисциплины круга библейской филологии. Ученики отзываются о нём не только как о весьма компетентном учёном, но и как о глубоко верующем христианине. В области библеистики основной интерес Т. Мураоки был сосредоточен на Септуагинте. Зрелыми результатами его целожизненного труда стали словарь древнегреческого языка Септуагинты и 900-страничный справочник по её синтаксису, изданный в 2016 г. Для нас эти труды являются важными пособиями, к которым мы время от времени прибегаем, испытывая чувство благодарности к подвижнику науки, бывшему нашим современником.

При подготовке настоящего перевода мы смогли лучше понять, правда только в одном, но важном месте церковнославянский паримийный текст: оказалось, что выражение «пустынная Иорданова» соответствует греческой лексеме, означающей сухие русла реки, а не просто пустынные места². Не исключено, что это

- 1 На сайте был выложен чуть расширенный некролог: *Baasten M. F. J. In Memoriam Takamitsu Muraoka (1938–2026) // Buried History. 2025. Vol. 61. P. 13–14.*
- 2 Прот. Григорий Дьяченко, автор лучшего на сегодняшний день церковнославянского словаря, в статье «Пустыня» пытается определить, что такое «пустыня Иорданова»

поможет кому-то интерпретировать встречающиеся в иконографии изображения пустых и полных русел³. Вообще, наполнение окрестностей Иордана новой водой или его растекание по множеству пересохших некогда русел является очень ёмким образом для христианского сознания. В то же время оказалось, что данное паримийное чтение — по всей видимости, пореформенное, так как в доступных нам древнерусских паремейниках, рукописных и старопечатных Минеях и четьих пророках на месте «пустынная» всегда стоит «пустыни», с управлением единственного числа. С древнерусскими паримиями всё сложно, как отмечают наши коллеги по журналу «Библия и христианская древность», продолжения труда которых мы с интересом и благодарностью ждём⁴. В процессе работы над 35-й главой, читаемой на Богоявление, мы также узнали, что знакомые всем церковным людям на слух «блата» из этого текста — это не просто заболоченные места, но плодородные тихие заводи, вроде той, в которой оставила свою драгоценную корзинку мать пророка Моисея. В комментарии к нашему переводу мы решились включить средневековые бестиарии (в той мере, в которой они оказались нам доступны). Правда, это в некотором роде слишком поздняя литература для понимания текста Септуагинты, каким он лежал перед глазами отцов Церкви, но её источники преимущественно состоят из эллинистического ядра и святоотеческих поучений⁵.

В целом следует заметить, что регулярное сопоставление библейского текста с его святоотеческими толкованиями настраивает

именно в Ис. 35, 2 и отождествляет её с пустыней, простирающейся на западе вдоль Иордана и Мёртвого моря, начиная от Иерихона (Полный церковно-славянский словарь / сост. свящ. Г. Дьяченко. М., 1899. С. 526).

- 3 Такие элементы (в виде двух проточных резервуаров, пустого и полного) есть, например, на знаменитой русской иконе XVI в. «Благословенно воинство Небесного Царя».
- 4 «Текст паримий <...> редактировался во время книжной sprawy XVII в., хотя источники и методология этой редакции ещё ожидают исследования» (Введение // Паримийник: полное собрание паримий в русском переводе с греческого текста Септуагинты. Ч. 1: Паримии Постной и Цветной Триоди / пер., сост. и вступ. ст. А. А. Андреева и А. А. Мельникова. Сергиев Посад, 2025. (Корпус христианских текстов и исследований: Приложение к журналу «Библия и христианская древность»; 14. Славянские тексты и исследования; 1). С. 21).
- 5 *Пастуро М.* Бестиарии Средневековья. М., 2026. С. 38–39.

на особый темп чтения. Во-первых, это темп неспешный, вслушивающийся в слово и не смущаемый его кажущейся шероховатостью, на которую обращал внимание ещё св. Августин; именно Книга пророка Исаии в старолатинской редакции на время отвратила его от чтения Священного Писания (эти его слова из «Исповеди» мы приводили в предисловии к главам 7–12). Впоследствии он оценивал текст так: «И вот я вижу нечто для гордецов непонятное, для детей тёмное; здание, окутанное тайной, с низким входом; оно становится тем выше, чем дальше ты продвигаешься. Я не был в состоянии ни войти в него, ни наклонить голову, чтобы продвигаться дальше. Эти слова мои не соответствуют тому чувству, которое я испытал, взявшись за Писание: оно показалось мне недостойным даже сравнения с достоинством Цицеронова стиля. Моя кичливость не мирилась с его простотой; моё остроумие не проникало в его сердцевину. Оно обладает как раз свойством раскрываться по мере того, как растёт ребёнок-читатель, но я презирал ребяческое состояние, и надутый спесью, казался себе взрослым»⁶. Если попробовать читать вслух получающийся у нас текст, то можно заметить, что благодаря его соответствию синтаксису Септуагинты он оказывается довольно речитативным, располагая к чтению не столько как к восприятию информации, сколько как *открытости к слову*. Во-вторых, неспешность чтения соответствует святоотеческому восприятию текста пророков в качестве энигматического, состоящего в основном из загадок, призванных обострить религиозную интуицию читателя.

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** *Πατριῶν καὶ ἁγίων ὑμῶν. Ἡ ἁγία Ἐκκλησία [и], 1895. [Священное Писание. Константинополь, 1895].*
- Boh** *Prophetæ maiores, in dialecto linguae Aegyptiacae Memphitica seu Coptica: in 2 t. / ed. H. Tattam. T. 1. Oxford, 1852.*

6 *Augustinus Hipponensis. Confessiones III, V, 9 // BSGRT. 1106. P. 42. Рус. пер.: Августин, блж. Исповедь / пер. М. Е. Сергеев. СПб., 2013. (Литературные памятники). С. 34.*

Chr	Septuaginta. Vol. 14: Isaias / ed. J. Ziegler. Göttingen, ³ 1983. [Чтения из сочинений св. Иоанна Златоуста в аппарате Гёттингенского издания].
Eth	Der Prophet Jesaia nach der aethiopischen Bibeluebersetzung. T. 1: Der aethiopische Text / hrsg. von J. Bachmann. Berlin, 1893.
Eus	Septuaginta. Vol. 14: Isaias / ed. J. Ziegler. Göttingen, ³ 1983. [Чтения, согласно аппарату Гёттингенского издания засвидетельствованные у Евсевия Кесарийского].
Ge	მცხეთის ხელნაწერი. თბილისი, 1985. [Мцхетская рукопись. Тбилиси, 1985].
LXX	Septuaginta. Vol. 14: Isaias / ed. J. Ziegler. Göttingen, ³ 1983.
MT	Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. K. Elliger et W. Rudolf. Stuttgart, ⁵ 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, ² 2010.
Slav	Библија сиреч книги Ветхаго и Новаго Завета, по языку словенску. Острог, 1581; М.; Л., ¹ 1988.
Vt	Vetus Latina: Die Reste der altlateinischen Bibel. Bd. 12/1: Esaias. Fasc. 9: Is 30,15 – 35,5 / ed. R. Gryson. Freiburg, 1993; Vetus Latina: Die Reste der altlateinischen Bibel. Bd. 12/1: Esaias. Fasc. 10: 35,3 – 39,9 / ed. R. Gryson. Freiburg, 1993.
Пар	Паримийник: полное собрание паримий в русском переводе с греческого текста Септуагинты. Ч. 1: Паримии Постной и Цветной Триоди / пер., сост. и вступ. ст. А. А. Андреева и А. А. Мельникова. Сергиев Посад, 2025. (Корпус христианских текстов и исследований: Приложение к журналу «Библия и христианская древность»; 14. Славянские тексты и исследования; 1).
Син	Синодальный перевод. [Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2011].

Обозначения в аппарате

<i>l ms</i>	unus manuscriptum — чтение, встречающееся только в одной рукописи
<i>init.</i>	initium — начало стиха
<i>sec.</i>	secundum — согласно

Ἡσαΐας

ΛΔ

1 Προσαγάγετε, ἔθνη, καὶ ἀκούσατε, ἄρχοντες ἀκουσάτω ἡ γῆ καὶ οἱ ἐν αὐτῇ, ἡ οἰκουμένη καὶ ὁ λαὸς ὁ ἐν αὐτῇ.

2 διότι θυμὸς κυρίου ἐπὶ πάντα τὰ ἔθνη καὶ ὀργὴ ἐπὶ τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν τοῦ ἀπολέσαι αὐτοὺς καὶ παραδοῦναι αὐτοὺς εἰς σφαγὴν.

3 οἱ δὲ τραυματῖαι αὐτῶν ῥιφήσονται καὶ οἱ νεκροί, καὶ ἀναβήσεται αὐτῶν ἡ ὁσμή, καὶ βραχήσεται τὰ ὄρη ἀπὸ τοῦ αἵματος αὐτῶν.

4 καὶ ἐλιγήσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον, καὶ πάντα τὰ ἄστρα πεσεῖται ὡς φύλλα ἐξ ἀμπέλου καὶ ὡς πίπτει φύλλα ἀπὸ συκῆς.

5 ἐμεθύσθη ἡ μάχαιρά μου ἐν τῷ οὐρανῷ· ἰδοὺ ἐπὶ τὴν Ἰουμαίαν καταβήσεται καὶ ἐπὶ τὸν λαὸν τῆς ἀπωλείας μετὰ κρίσεως.

6 ἡ μάχαιρα κυρίου ἐνεπλήσθη αἵματος, ἐπαχύνθη ἀπὸ στέατος ἄρνων καὶ ἀπὸ στέατος τράγων καὶ κριῶν· ὅτι θυσία κυρίῳ ἐν Βοσορ καὶ σφαγὴ μεγάλη ἐν τῇ Ἰουμαίᾳ.

XXXIV,1 ἄρχοντες] φυλαί («колена») **Α Θ**, λαοί («народы») **Σ**, 𐤀𐤍𐤏𐤋 («племена») **MT**. К. Пеннер отмечает, что такой перевод имеет прецедент в Быт. 27, 29, а также повторяется в Ис. 41, 1 и 43, 4.9 (Penner K. Isaiah. Leiden; Boston (Mass.), 2020. (Septuagint Commentary Series). P. 524)

2 ἐπὶ τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν] ἐπὶ πᾶσαν [τὴν] στρατιάν αὐτῶν («на всё войско их») **Α**, ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν αὐτῶν («на всю силу их») **Σ**, 𐤀𐤍𐤏𐤋 𐤔𐤓𐤕𐤍𐤏𐤋 («на всю силу их») **MT**. Перевод **LXX** может быть связан с ассоциацией между 𐤔𐤓𐤕𐤍𐤏𐤋 и 𐤍𐤔𐤓𐤕𐤍𐤏𐤋 в Ис. 40, 26 (**SD** Т. 2. S. 2596). Учитывая, что в Ис. 34, 4 𐤍𐤔𐤓𐤕𐤍𐤏𐤋 переведено как τὰ ἄστρα, «звёзды», не исключено, что число народов приравнивается здесь к числу покровительствующих им небесных сил (ангелов) | ἀπολέσαι] ἀναθεματίσαι («заклять») **Α Σ Θ**

3 βραχήσεται – αὐτῶν²] τακήσεται («растают») **Α Θ**, ἀπαλυνθήσεται («увлажнятся») **Σ**, ἐκτακήσονται τὰ ὄρη ἀπὸ τοῦ αἵματος αὐτῶν («истают горы от крови их») **Θ** (sec. **Eus**)

4 καὶ πάντα – συκῆς] καὶ πᾶσα στρατιὰ αὐτῶν ἀπορρεῦσει ὡς ἀπορρεῖ φύλλα ἀπὸ ἀμπέλου καὶ ὡς ἀπόπτωμα ἀπὸ συκῆς («и всё войско их спадёт, как спадают листья с виноградной лозы и как отпадение со смоковницы») **Α**, καὶ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν πεσεῖται ὡς πίπτει φύλλον ἀπὸ ἀμπέλου καὶ ὡς ἀπόπτωμα ἀπὸ συκῆς («и вся сила их падёт, как падает лист с виноградной лозы и как отпадение со смоковницы») **Σ**, καὶ πᾶσα δύναμις αὐτῶν πεσεῖται ὡς πίπτει φύλλα ἀπὸ ἀμπέλου καὶ ὡς πτῶμα ἀπὸ συκῆς («и вся сила их падёт, как падают листья с виноградной лозы и как падение [плода] со смоковницы») **Θ**

5 τῆς ἀπωλείας μετὰ κρίσεως] τοῦ ἀναθήματός μου εἰς κρίσιν («заклятия моего, на суд») **Α Σ Θ**

Исаия

XXXIV

1 Приступите⁷, племена, и услышите, начальники; да услышит земля и те, кто в ней, вселенная и народ, что в ней.

2 Ибо ярость Господня на все племена и гнев на число их⁸ — погубить их и предать их на закление.

3 Раненные же их повергнуты будут и мёртвые, и восходить будет их запах, и увлажнятся горы от крови их.

4 И свернётся небо, как книга, и все звёзды падут, как листья с виноградной лозы и как падают листья со смоковницы⁹.

5 Упился меч мой в небе¹⁰; вот на Идумею сойдёт он и на народ погибели с судом.

6 Меч Господень насытился крови, разжирел от тука агнцев и от тука козлов и овнов, ибо жертва Господу в Восоре и закление великое во Идумее¹¹.

7 Т.е. «приблизьтесь» (*Cyrrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam* III, 3 // PG. 70. Col. 740).

8 Св. Кирилл Александрийский понимает это выражение в том смысле, что гнев угрожает не вообще всем, но определённом числу, а именно нераскаянным грешникам (*Ibid. // Op. cit. Col. 742*). Блж. Иероним, наоборот, интерпретирует здесь «число» как указание на «все народы» (*Hieronymus Stridonensis. Commentarius in Isaiam prophetam* X, 34 // PL. 24. Col. 370).

9 Мотив повторяется в Мф. 24, 29, Мк. 13, 25 и Лк. 21, 26 (а также в Откр. 6, 13–14), причём К. Пеннер указывает на цитацию по Ватиканскому тексту LXX (*Penner K. Isaiah. P. 524*), хотя возможно предположить и обратное влияние. Тертуллиан использует эту пророческую цитату, вместе с другими, для демонстрации сотворения всего мира из ничего и возможности его чудесного обновления (*Tertullianus. Adversus Hermogenem* 34 // PL. 2. Col. 229).

10 О наказании падших духов (*Cyrrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam* III, 3 // Op. cit. Col. 744). В одном из апокрифических видений Еноха упоминается огненный меч на небесах (1 Ен. 17, 3).

11 Св. Кирилл толкует здесь Идумею, и особенно «народ погибели», как Иудею времён Иисуса Христа (*Cyrrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam* III, 3 // Op. cit. Col. 744). Думается, что основание для этого даёт ему не только созвучие названий и родство двух народов, но также идумейское происхождение Иродов. Соответственно, описанное в последующих стихах запустение страны и появление в ней ланей он понимает как опустошение Иудеи римлянами и начало апостольской проповеди.

7 И повалятся матёрые¹² с ними, и овны, и быки, и упьётся земля от крови¹³ и от тука их насытится.

8 Ибо день Суда Господня и год воздаяния суда Сионова¹⁴.

9 И превратятся её¹⁵ долины в смолу, и земля её — в серу, и будет её земля горящей, как смола,

10 ночью и днём, и не погаснет на вечное время, и восходить будет дым её вверх; в роды опустеет она и на время многое опустеет.

11 И поселятся в ней птицы, и ежи, и ибисы, и вороны, и наложен будет на неё шнур землемерия пустыни, и онокентавры¹⁶ поселятся в ней¹⁷.

12 **Arm** Լիծաւիծօր — «превосходные», что также имеет словарное значение «вельможи» (Армяно-русский словарь, составленный по лексикону, изданному в Венеции, и умноженный вновь введенными словами А. Худовашевым. Ч. 2. М., 1838. С. 139). Такой перевод говорит о традиционном понимании подобных контекстов как выражающих мысль о погибели знати наказуемого народа.

13 К. Пеннер указывает, что ἄλλο — нетипичный греческий предлог в таком сочетании, его употребление здесь калькирует евр. -אֲלֹ (Penner K. Isaiah. P. 525). Этим в очередной раз подтверждается, что, хотя по не вполне известным нам причинам, LXX толковников местами уклоняются от точного следования древнееврейскому синтаксису, а местами настаивают на нём. Современному переводчику, желающему воспроизвести специфику текста LXX, не остаётся ничего другого, как ступать след в след за толковниками, только избегая при калькировании на русский дополнительных смыслов, отсутствующих в греческом (не избегая этого, мы претендовали бы на харизму, которая была признана за толковниками).

14 Св. Иоанн Златоуст (или другой толкователь, труд которого сохранился в армянском тексте под его именем), в отличие от св. Кирилла, толкует главу символически и разъясняет, что Едом терпит отмщение за обиды Сиона (Joannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam prophetam (versio Armena) 34, 8 // Հովհաննես Ոսկեբերան, ար. Մեկնորհիւն Եւսայիայ մարգարէի. Վենետիկ, 1880. Էջ 213. [Иоанн Златоуст, св. Толкование Исаии пророка. Венеция, 1880. С. 213]). Напротив, блж. Иероним, отмечая, что иудейские толкователи понимают это в том же духе и считают, что Идумея обозначает римлян, сам интерпретирует «суд Сиона» как наказание Иудеи (Hieronymus Stridonensis. Commentarius in Isaiam prophetam X, 34 // Op. cit. Col. 372).

15 Т.е. Сиона (в евр. и греч. ж. р.)

16 Полусёл-получеловек. Символический смысл этого животного, как его понимали в Средние века, изъясняется в «Бестиарии» Филиппа де Таона (1120 г.): «Одна часть означает, что человек есть разумное создание, а другая знаменует собой человеческую грубость. Человек, когда он говорит правду, справедливо называется человеком; осёл же знаменует его, когда он творит подлость <...> кто отрицает правду, да прозовётся ослом, ибо Бог есть правда» (Philippus de Thaun. Bestiarius. De onescentauro // Popular Treatises on Science Written During the Middle Ages / ed. by T. Wright. London, 1841. P. 93).

17 Св. Кирилл относит всё это к двум планам одновременно: к запустению Святой Земли (которая отмерена будет под пустыню с присущими ей тварями) и к господству бесов ►

12 οἱ ἄρχοντες αὐτῆς οὐκ ἔσονται· οἱ γὰρ βασιλεῖς αὐτῆς καὶ οἱ ἄρχοντες αὐτῆς καὶ οἱ μεγιστᾶνες αὐτῆς ἔσονται εἰς ἀπώλειαν.

13 καὶ ἀναφύσει εἰς τὰς πόλεις αὐτῶν ἀκάνθινα ξύλα καὶ εἰς τὰ ὀχυρώματα αὐτῆς, καὶ ἔσται ἔπαυλις σειρήνων καὶ αὐλὴ στρουθῶν.

14 καὶ συναντήσουσι δαιμόνια ὀνοκενταύροις καὶ βοήσονται ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον· ἐκεῖ ἀναπαύσονται ὀνοκένταυροι, εὖρον γὰρ αὐτοῖς ἀνάπαυσιν.

15 ἐκεῖ ἐνόσσευσεν ἐχῖνος, καὶ ἔσωσεν ἡ γῆ τὰ παιδιά αὐτῆς μετὰ ἀσφαλείας· ἐκεῖ ἔλαφοι συνήντησαν καὶ εἶδον τὰ πρόσωπα ἀλλήλων·

16 ἀριθμῶ παρήλθον, καὶ μία αὐτῶν οὐκ ἀπώλετο, ἑτέρα τὴν ἑτέραν οὐκ ἐζήτησαν· ὅτι κύριος ἐνετείλατο αὐτοῖς, καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ συνήγαγεν αὐτάς.

17 καὶ αὐτὸς ἐπιβαλεῖ αὐτοῖς κλήρους, καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ διεμέρισε βόσκεισθαι· εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον κληρονομήσετε, εἰς γενεὰς γενεῶν ἀναπαύσονται ἐπ' αὐτῆς.

XXXIV,12 οἱ ἄρχοντες¹ οἱ ἐλεύθεροι («свободные») **Α Σ Θ** | εἰς ἀπώλειαν] πέραс («граница») **Α**, ὀλίγοι («немногие») **Θ**

13 σειρήνων] δρακόντων («драконов») **Σ**, □׃ׁ («шакалы») **MT**

14 ἐκεῖ ἀναπαύσονται – ἀνάπαυσιν] ἐκεῖ ἀνέψυξεν λιλιθ καὶ εὖρεν ἐαυτὴ[ν] ἀνάπαυσιν («там отдохнула лилит и нашла свой покой») **Α**, ἐκεῖ ἡρέμησεν λάμια («там почила ламия») **Σ**

15 ἐκεῖ ἔλαφοι – ἀλλήλων] ἐκεῖ ἰκτῖνες ἡθροίσθησαν, γυνὴ ἑταίραν αὐτῆς («там хищные птицы слетелись, жена с подругой своей») **Α**, ἐκάστη τὴν ἑταίραν αὐτῆς («каждая с подругой своей») **Σ**, ἑτέρα τὴν ἑτέραν («одна с другой») **Θ**

16 ἀριθμῶ – ἀπώλετο] ἐκζητήσατε ἀπὸ βιβλίου κυρίου καὶ ἀνάγνωτε· μία ἀπ' αὐτῶν οὐκ ἐνεποδίσθη («взыщите от книги Господней и прочитайте: [ни] одна из них спрятана не была») **Α**, ἐπεζητήσαν ἐκ βιβλίου κυρίου καὶ καλέσουσιν· μία αὐτῶν οὐκ ἔλαθεν («изыскали они из книги Господней и призовут, [ни] одна из них не скрылась») **Σ**, ἐζητήσατε ἀπὸ βιβλίου κυρίου καὶ ἀνάγνωτε μία ἀπ' αὐτῶν οὐκ ἔλαθεν («взыщите от книги Господней и прочитайте: [ни] одна от них не скрылась») **Θ**, הַקְּרִיָּה לִשְׂמֹרֶת הַסֵּפֶר וְלִשְׂמֹרֶת הַסֵּפֶר וְלִשְׂמֹרֶת הַסֵּפֶר («взыщите от книги Господней и прочитайте: [ни] одна из них не будет отсутствовать») **MT**

17 βόσκεισθαι] αὐταῖς ἐν μέτρῳ («им в меру») **Α Σ Θ** | ἀναπαύσονται] κατασκηνοῦσιν («поселятся») **Α Σ Θ**

12 Начальников её не будет, ибо цари её и начальники её и вельможи её будут в погибель.

13 И вырастут в городах их терновые деревья, и в укреплениях её, и будет селением сирен¹⁸ и селом страусов¹⁹.

14 И встречаться будут бесы с онокентаврами, и зывать будут друг ко другу; там упокоятся онокентавры, ибо нашли они себе упокоевание.

15 Там вогнездился ёж²⁰, и спасла земля детей своих с безопасностью²¹; там лани встретились и увидели лица друг друга²²;

16 числом прошли²³, и [ни] одна из них не погибла, друг друга не разыскивали; ибо Господь заповедал им, и Дух его собрал их.

17 И сам возложит им жребии, и рука его измерила пастись: На вечное время унаследуете; в роды родов упокоятся на ней.

► над мыслью (διάνοια), оставленной Богом (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam* III, 3 // Op. cit. Col. 745). Блж. Иероним прибавляет, что в Иерусалиме после изгнания иудеев поселились идолопоклонники, которые принесли с собой свои верования и тем самым привлекли туда соответствующих этим культам демонов (*Hieronymus Stridonensis. Commentarius in Isaiam prophetam* X, 34 // Op. cit. Col. 373).

18 Средневековые bestiarii различали сирен с птичьей и рыбьей нижней частью тела. Первых отождествляли с гарпиями, приписывая им особенную ненависть к людям; оба рода сирен вводят человека своим пением в сон, после чего губят его (*Пастуро М. Бестиарии Средневековья. С. 262–263*).

19 В негативном аспекте страус в bestiariis считался символом зависти, обжорства и лени; в позитивном — одинокого, монашеского созерцания (Там же. С. 222–223).

20 Ёж ассоциировался в bestiariis с вором и разорителем виноградников (Там же. С. 130).

21 С этого полустишия начинается речь об избранном остатке верующих иудеев, от которых произошли «лани» — апостолы (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam* III, 3 // Op. cit. Col. 748). Иероним тоже понимает под ланями апостолов и святых, которые встретились в Иерусалиме, но покинули его, чтобы проповедовать по всей земле (*Hieronymus Stridonensis. Commentarius in Isaiam prophetam* X, 34 // Op. cit. Col. 373). Толкование это восходит, вероятно, к Оригену, т.к. оно есть и у Евсевия (*Eusebius Caesariensis. Commentarius in Isaiam* II, 9 // GCS. 60. S. 226).

22 Т.е. удивились друг другу (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam* III, 3 // Op. cit. Col. 748).

23 Ср. ст. 2 настоящей главы. Там «число» подвергнутых гневу, здесь — спасённых.

ΛΕ΄

1 Εὐφράνθητι, ἔρημος διψῶσα, ἀγαλλιάσθω ἔρημος καὶ ἀνθείτω ὡς κρίνον,
2 καὶ ἐξανθήσει καὶ ἀγαλλιάσεται τὰ ἔρημα τοῦ Ιορδάνου· καὶ ἡ δόξα τοῦ Λιβάνου ἐδόθη αὐτῇ καὶ ἡ τιμὴ τοῦ Καρμὶλου, καὶ ὁ λαός μου ὄψεται τὴν δόξαν κυρίου καὶ τὸ ὕψος τοῦ θεοῦ.
3 ἰσχύσατε, χεῖρες ἀνειμέναι καὶ γόνατα παραλελυμένα·
4 παρακαλέσατε, οἱ ὀλιγόψυχοι τῇ διανοίᾳ· ἰσχύσατε, μὴ φοβεῖσθε· ἰδοὺ ὁ θεὸς ἡμῶν κρίσιν ἀνταποδίδωσι καὶ ἀνταποδώσει, αὐτὸς ἥξει καὶ σώσει ἡμᾶς.
5 τότε ἀνοιχθήσονται ὀφθαλμοὶ τυφλῶν, καὶ ὧτα κωφῶν ἀκούσονται.
6 τότε ἀλείται ὡς ἔλαφος ὁ χωλός, καὶ τρανὴ ἔσται γλῶσσα μογιλάλων, ὅτι ἐρράγη ἐν τῇ ἐρήμῳ ὕδωρ καὶ φάραγξ ἐν γῇ διψώσῃ,
7 καὶ ἡ ἀνυδρος ἔσται εἰς ἔλη, καὶ εἰς τὴν διψώσαν γῆν πηγὴ ὕδατος ἔσται· ἐκεῖ εὐφροσύνη ὀρνέων, ἔπαυλις καλάμου καὶ ἔλη.
8 ἐκεῖ ἔσται ὁδὸς καθαρὰ καὶ ὁδὸς ἁγία κληθήσεται, καὶ οὐ μὴ παρέλθῃ ἐκεῖ ἀκάθαρτος, οὐδὲ ἔσται ἐκεῖ ὁδὸς ἀκάθαρτος· οἱ δὲ διεσπαρμένοι πορεύσονται ἐπ’ αὐτῆς καὶ οὐ μὴ πλανηθῶσι.
9 καὶ οὐκ ἔσται ἐκεῖ λέων, οὐδὲ τῶν θηρίων τῶν πονηρῶν οὐ μὴ ἀναβῇ ἐπ’ αὐτὴν οὐδὲ μὴ εὗρεθῇ ἐκεῖ, ἀλλὰ πορεύσονται ἐν αὐτῇ λελυτρωμένοι.
10 καὶ συνηγμένοι διὰ κύριον ἀποστραφήσονται καὶ ἥξουσιν εἰς Σιών μετ’ εὐφροσύνης, καὶ εὐφροσύνη αἰώνιος ὑπὲρ κεφαλῆς αὐτῶν· ἐπὶ γὰρ κεφαλῆς αὐτῶν αἰνεσις καὶ ἀγαλλίαμα, καὶ εὐφροσύνη καταλήμψεται αὐτούς, ἀπέδρα ὁδὺν καὶ λύπη καὶ στεναγμός.

XXXV,2 καὶ ὁ λαός μου] יִשְׂרָאֵל («и Сарона») **MT**. LXX читали, скорее всего, יִשְׂרָאֵל («Иешу-рун», особое имя Израиля) | ὕψος] διαπρέπειαν («превосходство») **A**, εὐπρέπειαν («благолепие») **Σ**, μεγαλοπρέπειαν («великолепие») **Θ**

4 διανοίᾳ] καρδίᾳ («сердцем») 1 ms

6 τρανὴ ἔσται] αἰνέσει («заговорит») **A**

7 καλάμου] ποιμνίου («στάδα») **A**

8 οἱ δὲ διεσπαρμένοι – πλανηθῶσι] καὶ ἄφρονες οὐ πλανηθήσονται («и безумные не заблудятся») **A Σ Θ**

9 οὐδέ! – πονηρῶν] καὶ ἄφετος ζώων («и вольный из животных») **A**, κακὸν θηρίον («злой зверь») **Σ**, καὶ λοιμὸς θηρίων («и пагуба зверей») **Θ** | λελυτρωμένοι] ἡγχιστεύμενοι («сблизившиеся») **A Σ**, ἐρρύσμενοι («избавленные») **Θ**

XXXV

1 Возрадуйся, пустыня жаждущая, да веселится пустыня и да цветёт, как лилия.

2 И расцветут, и возвеселятся пустые [русла]²⁴ Иордана; и слава Ливана дана ей, и честь Кармила, и народ мой увидит славу Господню и высоту Бога.

3 Возмогайте, руки опущенные и колени отнявшиеся!

4 Утешьте(сь)²⁵: малодушные мыслью, возмогайте²⁶, не бойтесь: вот Бог наш суд воздаёт и воздаст, Сам придёт и спасёт нас.

5 Тогда откроются глаза слепых, и уши глухих услышат,

6 тогда заскачет, как олень, хромой, и ясным будет язык косноязычных²⁷, ибо пробилась в пустыне вода и проток в земле жаждущей,

7 и безводье станет заводами²⁸, и в жаждущей земле источник воды будет; там — радость птиц, селение тростника, и заводы.

8 Там будет путь чистый, и путь святой наречётся, и не пройдёт там нечистый, и не будет там пути нечистого; рассеянные же пойдут по нему и не заблудятся.

9 И не будет там льва, ни (один) из зверей лукавых не взойдёт на него, ни будет найден там, но пойдут по нему искуплённые.

10 И собранные ради Господа возвратятся, и придут в Сион с радостью, и радость вечная — над головою их; ибо на голове их — хвала и веселье, и радость охватит их; отбежала болезнь, и печаль, и стенание.

24 Лексикограф Т. Мураока объясняет τὰ ἔρημα как «dried up area of a river-bed» (*Muraoka T. A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Louvain; Paris; Walpole (Mass.), 2009. Р. 291), т.е. пересохшие русла (возможно, *старицы*) реки. **Паp** пустынная Иордана.

25 Большинство дочерних переводов читают это как пассивный (**Arm, Slav, Vt, Boh**), другие как активный залог (**Ge, Eth**). То же и толкователи. Так, у св. Кирилла это призыв к проповедникам утешать или ободрять немощных (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaïam prophetam* III, 3 // Op. cit. Col. 752).

26 Св. Кирилл: призыв к язычникам, которые боялись власти сатаны (*Ibid.* // Op. cit.).

27 Как отмечает комментатор в **SD**, к этому месту в контаминации с Ис. 26, 19 отсылает ответ Иисуса Иоанну у Мф. 11, 5 и Лк. 7, 22. Отсюда мы можем видеть, что Мессия подтверждает Свою истинность не чудесами, а исполнением пророчеств, причём чудеса служат символическим языком для более полного раскрытия духовного смысла.

28 Слово ἔλος, переводимое иногда как «болото» (**Vt palus**), означает не трясины, а запыленное разливом воды место, пойменный луг, как, например, в Исх. 2, 3 — устье реки близ берега, где мать Моисея оставила корзинку с младенцем.

XXXVI

- 1** И было в четырнадцатый год царствования Езекии: поднялся²⁹ Сенахири́м, царь ассирия́н, на города Иудеи укреплённые и взял их.
- 2** И послал царь ассирия́н Рапсакá из Лахиса на Иерусалим против царя Езекии с силой мно́гою, и встал он у водопровода купальни, что вверху на пути поля белильщика.
- 3** И вышел к нему Елиаким Хелкиев, домоправитель, и Сомна книжник, и Иоах Асафов, летописец.
- 4** И сказал им Рапсак: Скажите Езекии: Вот что говорит царь великий, царь ассирия́н: На что уповаешь ты?
- 5** Разве³⁰ советом или словами уст боевой строй бывает? И сейчас на кого уповаешь ты, что неверен мне?
- 6** Вот уповаешь ты на жезл тростниковый сломанный сей, на Египет; если кто на него обопрётся, войдёт он в руку его — таков фараон, царь Египта, и все уповающие на него.
- 7** Если же говорите: На Господа Бога нашего уповаем,
- 8** ныне примешайтесь³¹ к господу моему, царю ассирия́н, и дам вам две тысячи коней, если осилите дать всадников на них.
- 9** И разве осилите вы направиться против лица местоначальника единого? Домочадцы суть³² уповающие на египтян, на коня и всадника.
- 10** И ныне разве без Господа взошли мы в страну эту, чтобы воевать её?
- 11** И сказал ему Елиаким, и Сомна, и Иоах: Изреки отрокам твоим по-сирийски, ибо слушаем мы, и не изрекай к нам по-иудейски; и для чего изрекаешь ты в уши людей, которые на стене?

29 Златоуст толкует это в том смысле, что ассирийский царь легко преодолевал крепостные стены (*Joannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiaem prophetam (versio Armena) 36, 1 // Յովհաննէս Ոսկեբերան, ար. Մկնկորիին Եսայիայ մարգարէի. Էջ 220. [Иоанн Златоуст, св. Толкование Исаии пророка. С. 220]*).

30 Как указывает К. Пеннер, «отрицательная частица *մի* выражает риторический вопрос в ожидании отрицательного ответа» (*Penner K. Isaiah. P. 531*).

31 Т.е. «вооружитесь и станьте на битву» (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiaem prophetam III, 4 // Op. cit. Col. 759*). Глагол употреблён двусмысленный, так же как в **MT**. Он может означать и союзничество, и столкновение.

32 Положение уповающих на земную помощь безнадежно, они могут заранее считать себя взятыми в рабство (*Ibid. // Op. cit.*). Согласно другому толкованию, «домочадцами» ассириец хвастливо называет здесь египтян (*Eusebius Caesariensis. Commentarius in Isaiaem II, 10 // Op. cit. S. 233*).

12 καὶ εἶπε Ραψάκης πρὸς αὐτούς Μὴ πρὸς τὸν κύριον ὑμῶν ἢ πρὸς ὑμᾶς ἀπέσταλκέ με ὁ κύριός μου λαλῆσαι τοὺς λόγους τούτους; οὐχὶ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους τοὺς καθημένους ἐπὶ τῷ τείχει, ἵνα φάγωσι κόπρον καὶ πίωσιν οὔρον μεθ' ὑμῶν ἅμα;

13 καὶ ἔστη Ραψάκης καὶ ἐβόησε φωνῇ μεγάλῃ Ἰουδαῖστί καὶ εἶπεν Ἀκούσατε τοὺς λόγους τοῦ βασιλέως τοῦ μεγάλου βασιλέως Ἀσσυρίων

14 Τάδε λέγει ὁ βασιλεὺς Μὴ ἀπατάτω ὑμᾶς Εζεκίας λόγοις, οἱ οὐ δυνήσονται ῥύσασθαι ὑμᾶς

15 καὶ μὴ λεγέτω ὑμῖν Εζεκίας ὅτι ῥύσεται ὑμᾶς ὁ θεός, καὶ οὐ μὴ παραδοθῇ ἡ πόλις αὕτη ἐν χειρὶ βασιλέως Ἀσσυρίων.

16 μὴ ἀκούετε Εζεκίου. τάδε λέγει ὁ βασιλεὺς Ἀσσυρίων Εἰ βούλεσθε εὐλογηθῆναι, ἐκπορεύεσθε πρὸς με καὶ φάγεσθε ἕκαστος τὴν ἄμπελον αὐτοῦ καὶ τὰς συκᾶς καὶ πίεσθε ὕδωρ τοῦ λάκκου ὑμῶν,

17 ἕως ἂν ἔλθω καὶ λάβω ὑμᾶς εἰς γῆν ὡς ἡ γῆ ὑμῶν, γῆ σίτου καὶ οἴνου καὶ ἄρτων καὶ ἀμπελώνων.

18 μὴ ὑμᾶς ἀπατάτω Εζεκίας λέγων Ὁ θεὸς ὑμῶν ῥύσεται ὑμᾶς. μὴ ἐρρύσαντο οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ χώραν ἐκ χειρὸς βασιλέως Ἀσσυρίων;

19 ποῦ ἐστὶν ὁ θεὸς Εμαθ καὶ Αρφαδ; καὶ ποῦ ὁ θεὸς τῆς πόλεως Σεπφαριμ; μὴ ἐδύναντο ῥύσασθαι Σαμάρειαν ἐκ χειρὸς μου;

20 τίς τῶν θεῶν πάντων τῶν ἐθνῶν τούτων ἐρρύσατο τὴν γῆν αὐτοῦ ἐκ τῆς χειρὸς μου, ὅτι ῥύσεται ὁ θεὸς Ἰερουσαλημ ἐκ χειρὸς μου;

21 καὶ ἐσιώπησαν, καὶ οὐδεὶς ἀπεκρίθη αὐτῷ λόγον διὰ τὸ προστάξαι τὸν βασιλέα μηδένα ἀποκριθῆναι.

22 Καὶ εἰσῆλθεν Ελιακιμ ὁ τοῦ Χελκίου ὁ οἰκονόμος καὶ Σομνας ὁ γραμματεὺς τῆς δυνάμεως καὶ Ἰωαχ ὁ τοῦ Ασaph ὁ ὑπομνηματογράφος πρὸς Εζεκίαν ἐσχισμένοι τοὺς χιτῶνας καὶ ἀπήγγειλαν αὐτῷ τοὺς λόγους Ραψάκου.

XXXVI,18 ἀπατάτω] ἀνασείση («потрясает») Α Σ

12 И сказал Рапсак им: Разве к господу вашему или к вам послал меня господь мой изречь слова сии? Не к людям ли, сидящим на стене, чтобы есть навоз и пить мочу³³ с вами вместе?

13 И встал Рапсак, и заревел голосом великим по-иудейски, и сказал: Услышьте слова царя великого, царя ассириян:

14 Вот что говорит царь: Да не обманывает вас Езекия словами, которые не осият избавить вас;

15 и да не говорит вам Езекия, что избавит вас Бог и что не предан будет город сей в руку царя ассириян;

16 не слушайте Езекию. Вот что говорит царь ассириян: Если желаете вы благословлены быть, выходите ко мне, и каждый ешьте виноград свой и смоквы, и пейте воды пруда вашего,

17 пока не приду я и не возьму вас в землю, как земля ваша, земля зерна, и вина, и хлебов, и виноградников.

18 Вас да не обманывает Езекия, говоря: Бог ваш избавит вас. Разве избавили боги племён каждый свою страну от руки царя ассириян?

19 Где бог Емафа и Арфада? И где бог города Сепфарима? Разве сильны были избавить Самарию от руки моей?

20 Кто из богов всех племён этих избавил землю свою от руки моей, так что избавит Бог Иерусалим от руки моей?

21 И замолчали, и никто не ответил ему ни слова, ибо приказал царь никому не отвечать.

22 И вошёл Елиаким Хелкиев, домоправитель, и Сомна, книжник силы, и Иоах Асафов, летописец, к Езекии, разорвав ризы, и возвестили ему слова Рапсака.

33 Согласно комментарию Златоуста, эти слова звучат здесь как угроза отвратительным наказанием после взятия города (*Joannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam prophetam (versio Armena) 36, 12 // Յովհաննէս Ոսկեբերան, ար. Մեկնոիրքին Եսայէայ մարգարէի. Էջ 223. [Иоанн Златоуст, св. Толкование Исаии пророка. С. 223]*). В то же время св. Кирилл понимает их в смысле намёка на неизбежность голода и жажды во время осады (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam III, 4 // Op. cit. Col. 761*). Эпизод, когда отбросы продавались за деньги в осаждённой Самарии, описан в контексте близких по времени событий (4 Цар. 6, 25). Если там речь идёт лишь о животных отбросах, то Иезекииль получает повеление готовить ячменные лепёшки на «мотылах человеческих» как символ нечистого хлеба, который иудеи будут вынуждены есть среди язычников; однако по молитве пророка это топливо заменяется на коровий помёт (Иез. 4, 12–13).

ΛΖ'

1 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἀκοῦσαι τὸν βασιλέα Εἰζεκίαν ἔσχισε τὰ ἱμάτια καὶ σάκκον περιεβάλετο καὶ ἀνέβη εἰς τὸν οἶκον κυρίου.

2 καὶ ἀπέστειλεν Εἰλιακίμ τὸν οἰκονόμον καὶ Σομναν τὸν γραμματέα καὶ τοὺς πρεσβυτέρους τῶν ἱερέων περιβεβλημένους σάκκους πρὸς Ησαίαν υἱὸν Αμωσ τὸν προφήτην,

3 καὶ εἶπαν αὐτῷ Τάδε λέγει Εἰζεκίας Ἡμέρα θλίψεως καὶ ὄνειδισμοῦ καὶ ἐλεγμοῦ καὶ ὀργῆς ἡ σήμερον ἡμέρα, ὅτι ἦκει ἡ ὥδιν τῇ τικτούσῃ, ἰσχὺν δὲ οὐκ ἔχει τοῦ τεκεῖν.

4 εἰσακούσαι κύριος ὁ θεός σου τοὺς λόγους Ραψάκου, οὗς ἀπέστειλε βασιλεὺς Ἀσσυρίων ὀνειδίζειν θεὸν ζῶντα καὶ ὀνειδίζειν λόγους, οὗς ἤκουσε κύριος ὁ θεός σου· καὶ δεηθήσῃ πρὸς κύριον τὸν θεόν σου περὶ τῶν καταλελειμμένων τούτων.

5 καὶ ἦλθον οἱ παῖδες τοῦ βασιλέως πρὸς Ησαίαν,

6 καὶ εἶπεν αὐτοῖς Ησαίας Οὕτως ἐρεῖτε πρὸς τὸν κύριον ὑμῶν Τάδε λέγει κύριος Μὴ φοβηθῆς ἀπὸ τῶν λόγων, ὧν ἤκουσας, οὗς ὠνειδισάν με οἱ πρέσβεις βασιλέως Ἀσσυρίων·

7 ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς αὐτὸν πνεῦμα, καὶ ἀκούσας ἀγγελίαν ἀποστραφήσεται εἰς τὴν χώραν αὐτοῦ καὶ πεσεῖται μαχαίρα ἐν τῇ γῇ αὐτοῦ.

8 Καὶ ἀπέστρεψε Ραψάκης καὶ κατέλαβε πολιορκοῦντα τὸν βασιλέα Λομνα.

9 καὶ ἤκουσε βασιλεὺς Ἀσσυρίων ὅτι ἐξῆλθε Θαρακα βασιλεὺς Αἰθιοπῶν πολιορκῆσαι αὐτόν· καὶ ἀκούσας ἀπέστρεψε καὶ ἀπέστειλεν ἀγγέλους πρὸς Εἰζεκίαν λέγων

10 Οὕτως ἐρεῖτε Εἰζεκία βασιλεῖ τῆς Ἰουδαίας Μὴ σε ἀπατάτω ὁ θεός σου, ἐφ' ᾧ πεποιθὼς εἶ ἐπ' αὐτῷ λέγων Οὐ μὴ παραδοθῇ Ἰερουσαλὴμ εἰς χεῖρας βασιλέως Ἀσσυρίων.

11 ἢ οὐκ ἤκουσας ἃ ἐποίησαν βασιλεῖς Ἀσσυρίων πᾶσαν τὴν γῆν ὥς ἀπώλεσαν;

12 μὴ ἐρρύσαντο αὐτοὺς οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν, οὗς οἱ πατέρες μου ἀπώλεσαν, τήν τε Γωζαν καὶ Χαρραν καὶ Ραφες, αἱ εἰσιν ἐν χώρᾳ Θελσαδ;

XXXVII,1 ἀνέβη] נָשָׂא («вошел») MT

4 περὶ τῶν καταλελειμμένων τούτων] περὶ τοῦ λ<ε>ίμματος τοῦ εὐρεθέντος («об остатке найденном») Σ Θ

11 πᾶσαν τὴν γῆν ὥς ἀπώλεσαν] πάσαις ταῖς γαῖς τοῦ ἀναθεματίσαι αὐτά[τις] («всем землям, заклять их») Α

12 αἱ εἰσιν – Θελσαδ] καὶ υἱοὺς εδεμ τοὺς ἐν θαλάσῳ («и сынов Эдема в Фалассаре») Σ Θ

XXXVII

1 И было: когда услышал царь Езекия, разорвал он одежды, и вретischem облёкся, и взошёл в дом Господень.

2 И послал он Елиакима домоправителя, и Сомну книжника, и старейшин из священников, надевших вретища, к Исаие, сыну Амоса, пророку,

3 и сказали они ему: Вот что говорит Езекия: День скорби и укоризны, и обличения и гнева — сегодняшний день, ибо пришла мука рождающей, мочи же не имеет родить.

4 Да услышит Господь Бог твой слова Рапсака, которые послал царь ассириян, укорять Бога живого, и укорять словами, которые слышал Господь Бог твой; и попросишь Господа Бога твоего об оставшихся сих.

5 И пришли отроки царя к Исаие,

6 и сказал им Исаия: Так скажите господу вашему: Вот что говорит Господь: Не утрашись от слов, которые слышал ты, которыми укорили меня послы царя ассириян;

7 вот я найду на него дух³⁴, и, услышав весть, возвратится он в страну свою, и падёт от меча в земле своей.

8 И возвратился Рапсак, и нашёл царя осаждающим Ломну.

9 И услышал царь ассириян, что вышел Фарака, царь эфиоплян, осадить его; и, услышав, возвратился он, и послал вестников к Езекии, говоря:

10 Так скажите Езекии, царю Иудеи: Тебя да не обманывает Бог твой, на которого уповаешь ты на Него, говоря: Предан не будет Иерусалим в руки царя ассириян.

11 Или не слышал ты, что сделали цари ассириян, всю землю как погубили?^{а 35}

12 Избавили ли их боги племён, которых отцы мои погубили, и Гозан, и Харран, и Рафес, которые в стране Фелсад?

а Ср. Ис. 36, 2

34 Разные отцы понимают этот «дух» как дух сомнения или злой дух, подобный тому, что смущал царя Саула.

35 Рапсак приписывает ассирийским царям инициативу в том, что было в действительности предопределено судом Божиим.

13 Где цари Емафа, и Арфада, и города Сепфарима, Анага, Угавы?

14 И взял Езекия книгу у вестников, и открыл её перед Господом,

15 и взмолился Езекия ко Господу, говоря:

16 Господи Саваоф, Бог Израилев, сидящий на херувимах, Ты — Бог единственный всякого царства вселенной, Ты сотворил небо и землю.

17 Услышь, Господи, призри, Господи, и увидь слова, которые послал Сеннахирим, укорять Бога живого.

18 Ибо поистине опустошили цари ассириян вселенную всю и страну их

19 и бросили они идолов их в огонь, ибо не боги были они, а дела рук человеческих, древесина и камни, и погубили их.

20 Ты же, Господи Боже наш, спаси нас от руки их, да знает всякое царство земли, что Ты — Бог единственный.

21 И послан был Исаия, сын Амоса, к Езекии, и сказал ему: Вот что говорит Господь Бог Израилев: Услышал Я, что взмолился ты ко Мне о Сеннахириме, царе ассириян.

22 Вот слово, которое изрёк о нём Бог: Презрела тебя и осмеяла тебя дева, дочь Сион, на тебя головой покивала дочь Иерусалим³⁶.

23 Кого укорил ты и возмутил? Или к кому возвысил ты голос твой? И не поднял ты к высоте глаза твои ко Святому Израилеву.

24 Ибо через вестников укорил ты Господа, ибо ты сказал: Со множеством колесниц я взошёл на высоту гор и в пределы Ливана, и вырубил высоту кедра его и красоту кипариса, и вошёл в вышину части лесной³⁷,

25 и положил я мост³⁸, и опустошил воды и всякое собрание воды.

36 Бог в силу близости называет город Своей дочерью (*Cyrrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam* III, 4 // *Op. cit.* Col. 773). За отсутствием артикля, управляющего родительным падежом, переводить здесь «дочь Сиона» и «дочь Иерусалима» некорректно, т.к. это затемняет женское олицетворение *самых* городов и стран в Библии, достаточно ясное на древнееврейском и древнегреческом языках благодаря женскому роду соответствующих существительных. Между тем это олицетворение проводится в Библии регулярно и сохраняет свою значимость вплоть до христианской эры, когда Пресвятая Богородица будет почитаться как особая покровительница столичных городов.

37 Т.е. в Иудею (*Ibid.* // *Op. cit.*).

38 Под водами символически понимаются народы (*Hieronymus Stridonensis. Commentarius in Isaiam prophetam* XI, 37 // *Op. cit.* Col. 387). Св. Кирилл вспоминает по этому случаю ►

26 οὐ ταῦτα ἤκουσας πάλαι, ἃ ἐγὼ ἐποίησα; ἐξ ἀρχαίων ἡμερῶν συνέταξα, νῦν δὲ ἐπέδειξα ἐξερημῶσαι ἔθνη ἐν ὄχυροῖς καὶ ἐνοικοῦντας ἐν πόλεσιν ὄχυραῖς·

27 ἀνῆκα τὰς χεῖρας, καὶ ἐξηράνθησαν καὶ ἐγένοντο ὡς χόρτος ξηρὸς ἐπὶ δωματίων καὶ ὡς ἄγρωστις.

28 νῦν δὲ τὴν ἀνάπαυσίν σου καὶ τὴν ἔξοδόν σου καὶ τὴν εἰσοδόν σου ἐγὼ ἐπίσταμαι·

29 ὁ δὲ θυμός σου, ὃν ἐθυμώθης, καὶ ἡ πικρία σου ἀνέβη πρὸς με, καὶ ἐμβαλῶ φιμὸν εἰς τὴν ῥῖνά σου καὶ χαλινὸν εἰς τὰ χεῖλή σου καὶ ἀποστρέψω σε τῇ ὁδῷ, ἣ ἦλθες ἐν αὐτῇ.

30 τοῦτο δέ σοι τὸ σημεῖον· φάγε τοῦτον τὸν ἐνιαυτὸν ἃ ἔσπαρκας, τῷ δὲ ἐνιαυτῷ τῷ δευτέρῳ τὸ κατάλειμμα, τῷ δὲ τρίτῳ σπεύραντες ἀμήσατε καὶ φυτεύσατε ἀμπελῶνας καὶ φάγεσθε τὸν καρπὸν αὐτῶν.

31 καὶ ἔσονται οἱ καταλελειμμένοι ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φυήσουσι ῥίζαν κάτω καὶ ποιήσουσι σπέρμα ἄνω.

32 ὅτι ἐξ Ἱερουσαλημ ἔσονται οἱ καταλελειμμένοι καὶ οἱ σωζόμενοι ἐξ ὄρους Σιών· ὁ ζῆλος κυρίου σαβαωθ ποιήσει ταῦτα.

33 διὰ τοῦτο οὕτως λέγει κύριος ἐπὶ βασιλέα Ἀσσυρίων Οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς τὴν πόλιν ταύτην οὐδὲ μὴ βάλλῃ ἐπ' αὐτὴν βέλος οὐδὲ μὴ βάλλῃ ἐπ' αὐτὴν θυρεὸν οὐδὲ μὴ κυκλώσῃ ἐπ' αὐτὴν χάρακα,

26 οὐ ταῦτα – ἐξερημῶσαι] μὴ ἤκουσας πάλαι; αὐτὸ ἐποίησα ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων καὶ ἔπλασα αὐτὸ, νῦν ἤγαγον αὐτὸ, καὶ ἐγένετο εἰς ἐκρίζωσιν («He слышал ты древле? Это сотворил я от дней начальных и создал это, ныне увёл я это, и сделалось оно в искоренение») **Σ**

27 ἀνῆκα τὰς χεῖρας] κολοβοὶ χερσίν («увечные руками») **Α Σ**, ἀσθενεῖς χερσίν («слабые руками») **Θ**, **תִּחַיִּים בָּנֵי חַיִּים** («живущие в них — короткорукые») **ΜΤ** | ἐξηράνθησαν] ἐπτοήθησαν καὶ ἡσχύνθησαν («испугались они и устыдились») **Α Θ** | ξηρός – ἄγρωστις] καὶ χλωρὰ βοτάνη χλόη δωματίων, ἣτις ἡφάνισε πρὸ τοῦ τελεσφορηθῆναι («и зеленая трава, [кам] зелень кровель, которая исчезла прежде созревания») **Σ**

29 ἡ πικρία σου – χεῖλή σου] ἀνέβη ἡ ἀλαζονεία σου εἰς τὰ ὦτα μου καὶ δώσω κρίκον εἰς τὸν μυκτῆρα σου καὶ χαλινὸν εἰς τὰ χεῖλή σου («взошло хвастовство твоё в уши мои, и дам я кольцо в ноздрю твою и удила в уста твои») **Σ**

26 Неужели о том не слышал ты древле, что́ я сотворил? С начальных дней приказал я, ныне же показал³⁹ — опустошить племена в укреплениях и обитающих в городах укреплённых;

27 опустил я руки⁴⁰, и высохли они, и сделались, как трава сухая на кровлях и как полевая трава.

28 Ныне же упокоение твоё, и выход твой, и вход твой я знаю;

29 ярость же твоя, которою разъярился ты, и огорчение твоё возшло ко мне, и накину узду на нос твой, и [вложу] удила в уста твои, и возвращу тебя путём, которым пришёл ты по нему.

30 Вот же тебе знамение⁴¹: съешь в этом году то, что посеял ты, в год же второй — остаток⁴², в третий же, посеяв, пожните, и вырастите виноградники, и съешьте плод их.

31 И будут оставшиеся в Иудее — отрастят они корень внизу и сотворят семя вверху.

32 Ибо из Иерусалима будут оставшиеся и спасаемые с горы Сион^a; ревность Господа Саваофа сотворит сие.

33 Посему так говорит Господь о царе ассириян: Не войдёт он в город сей, и не метнёт на него стрелу, и не метнёт на него щита, и не окружит его частоколом⁴³,

а Ср. Авд. 1, 21 (LXX)

► мост через Геллеспонт (Дарданеллы), сооружённый по приказу персидского завоевателя Дария I (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam* III, 4 // Op. cit. Col. 776). Возможно, у переводчика в уме действительно был этот мост, как бы покоряющий человеку стихию воды.

39 Т.е. привёл в исполнение (*Ibid.* // Op. cit.).

40 В этом месте чтение **LXX** имеет богословское значение: Господь поддерживает всё сотворённое; оно гибнет, когда лишается Его поддержки.

41 Заметим для сравнения с Ис. 7, 14, что «знамением» называется здесь не событие, предшествующее исполнению пророчества, а событие, которое закрепляет его исполнение: то, что произойдёт после и как итог всего предсказанного (тем самым завершая предсказанное).

42 Слова данного стиха, согласно толкованиям, обращены уже к Езекии, а не Сennaхириму. Сидя в осаде, нельзя будет обрабатывать землю (*Theodoretus Cyrensis. Commentaria in Isaiam* 37, 30 // PG. 81. Col. 400).

43 Т.е. вбитыми во рвах в землю колями, не дающими осаждённому прорваться из города (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam* III, 4 // Op. cit. Col. 780).

34 ἀλλὰ τῇ ὁδῷ, ἣ ἦλθεν, ἐν αὐτῇ ἀποστραφήσεται·
τάδε λέγει κύριος.

35 ὑπερασπιῶ ὑπὲρ τῆς πόλεως ταύτης τοῦ σῶσαι αὐτήν δι' ἐμὲ καὶ
διὰ Δαυιδ τὸν παῖδά μου.

36 Καὶ ἐξῆλθεν ἄγγελος κυρίου καὶ ἀνεῖλεν ἐκ τῆς παρεμβολῆς τῶν
Ἀσσυρίων ἑκατὸν ὀγδοήκοντα πέντε χιλιάδας, καὶ ἐξανάστάντες
τὸ πρωὶ εὔρον πάντα τὰ σώματα νεκρά.

37 καὶ ἀποστραφεῖς ἀπῆλθε βασιλεὺς Ἀσσυρίων καὶ ὤκησεν ἐν
Νινευη.

38 καὶ ἐν τῷ αὐτὸν προσκυνεῖν ἐν τῷ οἴκῳ Νασαραχ τὸν παταχρον
αὐτοῦ, Αδραμελεχ καὶ Σαρασαρ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ ἐπάταξαν αὐτὸν μα-
χαίραις, αὐτοὶ δὲ διεσώθησαν εἰς Ἀρμενίαν· καὶ ἐβασίλευσεν Ασο-
ραδαν ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἀντ' αὐτοῦ.

ΛΗ'

1 Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἐμαλακίσθη Εζεκίας ἕως θανάτου·
καὶ ἦλθε πρὸς αὐτὸν Ησαίας υἱὸς Αμως ὁ προφήτης καὶ εἶπε πρὸς
αὐτόν· Τάδε λέγει κύριος· Τάξαι περὶ τοῦ οἴκου σου, ἀποθνήσκεις
γὰρ σὺ καὶ οὐ ζήσῃ.

2 καὶ ἀπέστρεψεν Εζεκίας τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πρὸς τὸν τοῖχον καὶ
προσηύξατο πρὸς κύριον

34 но путём, которым пришёл он, им возвратится.

Вот что⁴⁴ говорит Господь.

35 Защищу город сей, [дабы] спасти его, ради меня и ради Давида, отрока моего.

36 И вышел вестник Господень⁴⁵, и устранил из стана ассириян сто восемьдесят пять тысяч, и, восстав завтра, нашли они все тела мёртвыми.

37 И, развернувшись, ушёл царь ассириян, и поселился в Ниневии.

38 И когда он поклонялся в доме Насараху, *патахру* своему⁴⁶, Адрамелех и Сарасар, сыновья его, поразили его мечами, сами же спаслись в Армению; и воцарился Асорадан, сын его, вместо него.

XXXVIII

1 Было же в пору ту⁴⁷: ослабел Езекия до смерти; и пришёл к нему Исаия, сын Амоса, пророк, и сказал ему: Так говорит Господь: Распорядись о доме своём, ибо умираешь ты и жить не будешь.

2 И повернул Езекия лицо своё к стене⁴⁸, и взмолился ко Господу,

44 Если понимать т́дбє как указание на то, что будет сказано далее, то перед фразой: «Вот что говорит Господь» — следует поставить точку, а после неё — двоеточие, предваряющее прямую речь. Ср. **NETS**: «But by the way that he came, by the same he shall return. This is what the Lord says...». Подобная ситуация встречалась и раньше. Кто-то относит эту фразу к предшествующей речи, кто-то к последующей. См. коммент. к нашему переводу Ис. 19, 4.

45 Ср. ст. 24. Есть симметрия между вестником царя, досаждавшим Господу, и вестником Господним (ясно, что это ангел), погубившим войско царя; между словом и словом (причём Рапсак возвращается к царю так же, как слово Господне ко Господу в Ис. 55, 10), так же как в гл. 34 между числом и числом. Такие параллели в переводе можно передать только средствами буквализма.

46 Св. Кирилл читает *пáтpарxон* и видит в этом проявление культа предков (*Cyrillus Alexandrinus*. *Commentarius in Isaiam prophetam* III, 4 // Op. cit. Col. 781). Как мы указывали ранее, в комментарии к переводу Ис. 8, 21, слово *патахра* арамейское, со значением «идол».

47 Именно в *ту пору*, т.е. когда Езекия получил от Бога помощь, он заболел, чтобы не возгордиться (*Joannes Chrysostomus*. *Interpretatio in Isaiam prophetam (versio Armena)* 38, 1 // *Յովհաննէս Բսկերթրիւն, ար. Մեկնոյթիիւն Եսայիայ մարգարէի. Էջ 242*. [Иоанн Златоуст, св. Толкование Исаии пророка. С. 242]). Таково же по смыслу толкование св. Кирилла (*Cyrillus Alexandrinus*. *Commentarius in Isaiam prophetam* III, 4 // Op. cit. Col. 784).

48 К стене Храма (*Hieronymus Stridonensis*. *Commentarius in Isaiam prophetam* XI, 37 // Op. cit. Col. 390).

3 λέγων Μνήσθητι, κύριε, ὡς ἐπορεύθην ἐνώπιόν σου μετὰ ἀληθείας ἐν καρδίᾳ ἀληθινῇ καὶ τὰ ἄρεστὰ ἐνώπιόν σου ἐποίησα· καὶ ἔκλαυσεν Εἰσεκίας κλαυθμῷ μεγάλῳ.

4 καὶ ἐγένετο λόγος κυρίου πρὸς Ησαΐαν λέγων

5 Πορεύθητι καὶ εἶπον Εἰσεκία Τάδε λέγει κύριος ὁ θεὸς Δαυιδ τοῦ πατρός σου Ἦκουσα τῆς φωνῆς τῆς προσευχῆς σου καὶ εἶδον τὰ δάκρυά σου· ἰδοὺ προστίθημι πρὸς τὸν χρόνον σου ἔτη δέκα πέντε·

6 καὶ ἐκ χειρὸς βασιλέως Ἀσσυρίων σώσω σε καὶ ὑπὲρ τῆς πόλεως ταύτης ὑπερασπιῶ.

7 τοῦτο δέ σοι τὸ σημεῖον παρὰ κυρίου ὅτι ὁ θεὸς ποιήσει τὸ ῥῆμα τοῦτο·

8 τὴν σκιὰν τῶν ἀναβαθμῶν, οὓς κατέβη ὁ ἥλιος, τοὺς δέκα ἀναβαθμοὺς τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου, ἀποστρέψω τὸν ἥλιον τοὺς δέκα ἀναβαθμούς· καὶ ἀνέβη ὁ ἥλιος τοὺς δέκα ἀναβαθμούς, οὓς κατέβη ἡ σκιά.

9 Προσευχὴ Εἰσεκίου βασιλέως τῆς Ιουδαίας, ἡνίκα ἐμαλακίσθη καὶ ἀνέστη ἐκ τῆς μαλακίας αὐτοῦ.

10 Ἐγὼ εἶπα Ἐν τῷ ὕψει τῶν ἡμερῶν μου ἐν πύλαις ἄδου καταλείψω τὰ ἔτη τὰ ἐπίλοιπα.

11 εἶπα Οὐκέτι μὴ ἴδω τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ ἐπὶ τῆς γῆς, οὐκέτι μὴ ἴδω ἄνθρωπον

12 ἐκ τῆς συγγενείας μου· κατέλιπον τὸ λοιπὸν τῆς ζωῆς μου· ἐξῆλθε καὶ ἀπῆλθεν ἀπ' ἐμοῦ ὥσπερ ὁ καταλύων σκηνὴν πῆξας, τὸ πνεῦμά μου παρ' ἐμοὶ ἐγένετο ὡς ἱστὸς ἐρίθου ἐγγιζούσης ἐκτεμεῖν.

13 ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ παρεδόθην ἕως πρῶι ὡς λέοντι· οὕτως τὰ ὀστέα μου συνέτριψεν, ἀπὸ γὰρ τῆς ἡμέρας ἕως τῆς νυκτὸς παρεδόθην.

XXXVIII,8 τὴν σκιὰν – ἀναβαθμούς²] ἰδου ἐγὼ παλινδρομῶ τὴν σκιὰν τῶν ἀναβαθμῶν, ὧν κατέβη ἐν τῷ ὥρολογίῳ ἀχαζ, τὸν ἥλιον ὀπισθίως δέκα ἀναβάσεις («вот я возвращаю тень ступеней, по которым сошла [она] на часах Ахазовых, солнце назад на десять ступеней») **Σ** | καὶ ἀνέβη – σκιά] καὶ ὑπέστρεψεν ὁ ἥλιος δέκα ὥρας διὰ τῶν βαθμῶν, ὧν κατέβη («и вернулось солнце на десять часов по ступеням, по котором сошло») **Σ**

10 Ἐν τῷ ὕψει] **מִבְּרֵי** («в середине») **MT**. Комментарий **SD** обоснованно полагает, что вместо **מִבְּרֵי** переводчик читал **מִבְּרֵי** | Ἐγὼ – μου] ἐγὼ εἶπα ἐν [τῇ] πληρώσει [τῶν] ἡμερῶν μου («Я сказал в изобилии дней моих») **A** (sec. **Eus**), ἐγὼ εἶπον ἐν τῷ κατασιγασθῆναι τὰς ἡμέρας μου («Я сказал в умолчании дней моих») **Σ** (sec. **Eus, Chr**), ἐγὼ εἶπα ἐν τῷ ἀρρωστήσει με («Я сказал в немощи моей») **Θ** (sec. **Eus**)

12 ἐκ τῆς συγγενείας μου] ἐπαύσατο γενεά μου («υποκοίλσα род мой») **A**, ἐξέλειπεν ἡ γενεά μου («оскудел род мой») **Θ**

3 говоря: Помяни, Господи, как ходил я в очах твоих с истинною в сердце истинном и угодное в очах твоих творил, — и плакал Езекия плачем великим.

4 И было слово Господне к Исаие, говорящее:

5 Пойди и скажи Езекии: Вот что говорит Господь, Бог Давида, отца твоего: Услышал я голос молитвы твоей и увидел слёзы твои; вот прибавляю я ко времени твоему пятнадцать лет;

6 и от руки царя ассириян спасу тебя, и город сей защищу.

7 Сие же тебе знамение от Господа, что Бог сотворит глагол сей:

8 тень ступеней, по которым сошло солнце на десять ступеней дома отца твоего — возвращу солнце на десять ступеней. И взойшло солнце на десять ступеней, по которым сошла тень.

9 Молитва Езекии, царя Иудеи,

когда расслабел он и восстал из расслабления своего.

10 Я сказал: На высоте дней моих⁴⁹ во врата ада оставляю я годы оставшиеся.

11 Сказал я: Больше не увижу спасение Божие на земле, больше не увижу человека

12 из родства моего. Оставил я остаток жизни моей, — вышел и отошёл от меня, как развязывающий кушу водрузив⁵⁰, дух мой от меня, — стал он как ткань ткачихи, собирающейся отрезать⁵¹.

13 В день тот отдан был я заутра как льву; так кости мои сокрушил он, ибо от дня до ночи отдан был я.

49 В молодости (*Joannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam prophetam (versio Armena) 38, 10 // Յովհաննէս Բարեբրան, ար. Մեկնութիւն Եսայիայ մարգարէի. Էջ 243. [Иоанн Златоуст, св. Толкование Исаии пророка. С. 243]*). На вершине славы, успеха (*Cyrrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam III, 4 // Op. cit. Col. 788*).

50 По смыслу еврейского текста, речь идёт о палатке, перемещаемой с места на место. И в LXX так, причём используется та же форма глагола, что и в Ис. 42, 5, где говорится о «водружении» неба. Но в данном случае речь идёт по смыслу о «водружении» не на постоянное место, а на спину человека или выючного животного, для отбытия.

51 Период выстроен, по-видимому, как хиазм: остаток жизни ассоциируется с отрезом ткани, дух — со строителем временного жилища, который разрушает его, собираясь переселиться (ср. Пс. 51, 7; 2 Кор. 5, 1).

14 Как ласточка, так возглашу, и как голубь, так поучусь⁵²; ибо оскудели мои глаза взирать на высоту неба ко Господу, который изъял меня и забрал [от] меня

15 болезнь души.

16 Господи! ибо о ней возвещено было тебе, и пробудил ты моё дыхание, и, утешившись, ожил я.

17 Ибо взял ты мою душу, дабы не погибла она, и бросил позади меня все грехи мои⁵³.

18 Ибо не те, кто в аду, будут хвалить тебя, и не умершие будут благословлять тебя^{a 54}, и не будут надеяться те, кто в аду, на милосердие твоё⁵⁵ —

а Ср. Пс. 113, 25

52 Это сказано о *подражании* птицам в благодарном пении Богу (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam* III, 4 // Оп. cit. Col. 789).

53 Св. Ефрем Сирин даёт здесь христологическое толкование, соответствующее чтению **МТ**: Господь забросил грех человека за *Свою* спину, т.е. «воспринял тело смирения нашего, на Себя Самого возложил и понёс наши грехи» (*Ephraem Syrus. Commentarius in Isaiam Prophetam* 38, 17 // *Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine: in 6 t. T. 2: Syriace et Latine. Romae, 1740. P. 83E*). Сила этого толкования сохраняется и применительно к **LXX**, особенно в связи с выражением: «взял ты мою душу» (ср. иконографический образ Доброго Пастыря), хотя коннотация несения креста как обличённого греха (ср. 1 Пет. 2, 24 и Кол. 2, 14–15), очевидно подразумеваемая св. Ефремом, пропадает.

54 Умершие не могут прославлять Бога новыми деяниями, но закосневают в том состоянии, в котором отошли (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam* III, 4 // Оп. cit. Col. 789).

55 Блж. Иероним порицает этот перевод, указывая на то, что находящиеся в аду как раз уповают на *милосердие* Божие, в отличие от подразумеваемой в **МТ** *истины* Божиего Суда, которой подобает скорее страшиться (*Hieronymus Stridonensis. Commentarius in Isaiam prophetam* XI, 37 // Оп. cit. Col. 395). Можно дополнить, что с таким прочтением перевод **LXX** всё же будет иметь смысл, только слово «ад» в нём приобретёт привычное для нас значение *вечного* осуждения. Вместе с тем если блж. Иероним в своём толковании противопоставляет «милость» и «истину», то **LXX**, переводя одно и то же слово מִלּוּד (если принять, что текст **МТ** здесь не отличается от их Vorlage) в стт. 18 и 19 соответственно как «милосердие» и «справедливость», скорее, отождествляют эти два главных ветхозаветных Божественных качества, отсылая к древнему пониманию *истины* как *верности* Бога Своим избранникам, включающей в себя неизменную *милость* к ним. Тогда находящиеся в аду не уповают на милость по той же причине, по которой не уповают на правду (ср. Пс. 84, 11).

19 οἱ ζῶντες εὐλογήσουσί σε ὄν τρόπον κἀγώ. ἀπὸ γὰρ τῆς σήμερον παιδιά ποιήσω, ἃ ἀναγγελοῦσι τὴν δικαιοσύνην σου,
20 κύριε τῆς σωτηρίας μου· καὶ οὐ παύσομαι εὐλογῶν σε μετὰ ψαλτηρίου πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς μου κατέναντι τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ.

XXXVIII,19 παιδιά ποιήσω, ἃ ἀναγγελοῦσι τὴν δικαιοσύνην σου] אֲבִיחֵם לְבָנִים עֹדְדֵי יְהוָה
(«отец сынам возвестит истину твою») **MT**

19 живые будут благословлять тебя, как и я. Ибо от сегодняшнего дня детей сотворю⁵⁶, которые возвестят справедливость твою⁵⁷,

20 Господи спасения моего; и не перестану благословлять тебя со псалтирю все дни жизни моей напротив дома Божия.

- 56 Т.е. поставлю хоры псалмопевцев в Храме (опять образ отроков-музыкантов, уже встречавшийся нам ранее), или, по другому толкованию, начну рожать детей: ведь Езекиа раньше считал, что на нём сбываются пророчества о Мессии, но теперь узнал о том, что не будет царствовать вечно (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiaem prophetam* III, 4 // *Op. cit.* Col. 789–792). Тема мессианства Езекии присутствует в иудейской традиции. Так, в Большом мидраше на Песнь Песней говорится со слов р. Йегошуа бен Леви: «Если бы Хизкияѓу сложил песнь о падении Санхерива (т.е. Сеннахери-ма. — И. В.), то он стал бы Машиахом, а Санхерив — Гогом и Магогом. А он не сделал этого, но сказал: Ныне знаю, что спасает Господь помазанника Своего» (*Shir ha-Shirim Rabbah* IV, 8, 3 // Мидраш раба [Великий мидраш]: в 8 т. Т. 4: Мидраш к пяти свиткам. Т. 2: Шир га-ширим раба / пер. с иврита Я. Синичкина; под ред. Ш. Гендельмана и Х.-Б. Корзаковой. М., 2019. (Библиотека еврейских текстов. Первоисточники). С. 433–434). В трактате Санхедрин вавилонского Талмуда Езекии приписываются восемь имён из пророчества Исаии в 9-й главе, и в том же трактате сообщается, что, по учению одного из величайших авторитетов иудаизма I в. до н.э. р. Гиллеля, все пророчества о Мессии сбылись во дни Езекии (*Sanhedrin* 94a; 986–99a // *The Noé Edition Koren Talmud Bavli. Vol. 30: Sanhedrin. Pt. 2 / comment. by Rabbi A. E.-I. Steinsaltz. Jerusalem, 2017. P. 298, 324–325*). Там же далее опровергается эта мысль на том основании, что и после Езекии были пророчества о Мессии. Вместе с тем такое учение, принадлежит оно Гиллелю или приписывается ему (вообще говоря, оно больше напоминает стиль мышления саддукеев), могло быть попыткой сдерживать народные ожидания пришествия Мессии как раз в Римскую эпоху.
- 57 Св. Кирилл отмечает, что эти слова Езекии являются не пророчеством, а выражением самонадеянности, т.к. в действительности ему предстояло родить «нечестивейшего Манассию» (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiaem prophetam* III, 4 // *Op. cit.* Col. 396).

21 Καὶ εἶπεν Ησαίας πρὸς Εζεκίαν Λαβὲ παλάθην ἐκ σύκων καὶ τριῖπον καὶ κατάπλασαι, καὶ ὑγιῆς ἔσῃ.

22 καὶ εἶπεν Εζεκίας Τοῦτο τὸ σημεῖον, ὅτι ἀναβήσομαι εἰς τὸν οἶκον κυρίου τοῦ θεοῦ.

ΛΘ'

1 Ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἀπέστειλε Μαρωδαχ υἱὸς τοῦ Λααδαν ὁ βασιλεὺς τῆς Βαβυλωνίας ἐπιστολὰς καὶ πρέσβεις καὶ δῶρα Εζεκίᾳ· ἤκουσε γὰρ ὅτι ἐμαλακίσθη ἕως θανάτου καὶ ἀνέστη.

21 И сказал Исаия Езекии: Возьми *палафу*⁵⁸ из смокв⁵⁹, и разотри, и намажь, и здоров будешь.

22 И сказал Езекия: Это — знамение, что взойду я в дом Господа Бога.

XXXIX

1 В пору ту прислал Мародах, сын Лаадана, царь Вавилонии, послания, и послов, и дары Езекии; ибо услышал он, что ослабел тот до смерти и восстал.

58 **VT** *massa ficus*. *Палафа* у греков — хлебец или пастила из сухофруктов на меду; использовалась нередко в религиозных обрядах. Термин вводится в статью: Анфертьев А. Н. К истории мартовских обрядов в Греции // Этнографическое обозрение. 1979. № 1. С. 136. Автор отмечает, со ссылкой на «Пир мудрецов» Афиней (*Athenaeus Naucraticus*. *Deipnosophistae* 360b–d // *Athenaei Naucraticae Deipnosophistarum libri XV*: in 3 vol. / rec. G. Kaibel. Vol. 2: Libri XI–XV. Stutgardiae, 1966. (BSGRT). P. 287–288), что *палафа*, которой угощали, между прочим, первых весенних ласточек, была не только обрядовым лакомством, но в зажиточных семьях и обыденным. Название лакомства связывают со словом *παλάσια* «смоковница», что может говорить о его негреческом происхождении; в то же время в нашем тексте *палафа* специфицируется в связи со смоквами, а не отождествляется с ними. Это больше отвечает мнению о произведении термина от глагола *πλάσσω* — «месить», «сминать», «придавать форму» (*Etymological Dictionary of Greek*: in 2 vols. / by R. Beekes with assist. of L. van Beek. Vol. 2. Leiden, 2010. (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series; 10/2). P. 1114). Об употреблении *палаф* в религиозном культе у греков см.: *Chirassi I. Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*. Roma, 1962. P. 56–62, 66, 189; *Brumfield A. Cakes in the Liknon: Votives from the Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth* // *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*. 1997. Vol. 66 (1). P. 155; *Ковальчук А. В. Религиозная жизнь на поселении «Сиреневая бухта»* // Краткие сообщения Института археологии. 2015. Вып. 241. С. 117.

59 Отцы Церкви усматривают в этом повелении не обычный рецепт лекарства, но нечто с медицинской точки зрения контринтуитивное, посредством чего подчёркивается чудесный характер исцеления. В апокрифе, известном как «Паралипомены», смоквы являются лекарством: «Принеси немного смокв и дай болящим из народа» (4 Вар. 3, 15; Паралипомены Иеремии пророка (Четвертая книга Варуха) / пер., коммент. и релист. очерк И. С. Вевюрко. М., 2017. (Исторические источники). С. 14). Возможно, это связано как раз с историей исцеления Езекии, а также периодически встречающейся в Священном Писании символической семантикой смоковницы и её плодов. Кроме того, заметим, что обмазавшийся смоквами Езекия тем самым приобретает их свойства.

2 καὶ ἐχάρη ἐπ’ αὐτοῖς Εὐσεβίας χαρὰν μεγάλην καὶ ἔδειξεν αὐτοῖς τὸν οἶκον τοῦ νεχωθα καὶ τῆς στακτῆς καὶ τῶν θυμιαμάτων καὶ τοῦ μύρου καὶ τοῦ ἀργυρίου καὶ τοῦ χρυσοῦ καὶ πάντας τοὺς οἴκους τῶν σκευῶν τῆς γάζης καὶ πάντα, ὅσα ἦν ἐν τοῖς θησαυροῖς αὐτοῦ· καὶ οὐκ ἦν οὐθέν, ὃ οὐκ ἔδειξεν Εὐσεβίας ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ.

3 καὶ ἦλθεν Ησαίας ὁ προφήτης πρὸς τὸν βασιλέα Εὐσεβίαν καὶ εἶπε πρὸς αὐτόν· Τί λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι οὗτοι καὶ πόθεν ἤκασι πρὸς σέ; καὶ εἶπεν Εὐσεβίας· Ἐκ γῆς πόρρωθεν ἤκασι πρὸς με, ἐκ Βαβυλῶνος.

4 καὶ εἶπεν Ησαίας· Τί εἶδοσαν ἐν τῷ οἴκῳ σου; καὶ εἶπεν Εὐσεβίας· Πάντα τὰ ἐν τῷ οἴκῳ μου εἶδοσαν, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν τῷ οἴκῳ μου ὃ οὐκ εἶδοσαν, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐν τοῖς θησαυροῖς μου.

5 καὶ εἶπεν αὐτῷ Ησαίας· Ἀκουσον τὸν λόγον κυρίου σαβαωθ

6 Ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, λέγει κύριος, καὶ λήμψονται πάντα τὰ ἐν τῷ οἴκῳ σου, καὶ ὅσα συνήγαγον οἱ πατέρες σου ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης, εἰς Βαβυλῶνα ἥξει, καὶ οὐδὲν οὐ μὴ καταλίπωσιν· εἶπε δὲ ὁ θεὸς

7 ὅτι καὶ ἀπὸ τῶν τέκνων σου, ὧν ἐγέννησας, λήμψονται καὶ ποιήσουσι σπάδοντας ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ βασιλέως τῶν Βαβυλωνίων.

8 καὶ εἶπεν Εὐσεβίας πρὸς Ησαίαν· Ἀγαθὸς ὁ λόγος κυρίου, ὃν ἐλάλησε· γενέσθω δὴ εἰρήνη καὶ δικαιοσύνη ἐν ταῖς ἡμέραις μου.

XXXIX,2 τὸν οἶκον τοῦ νεχωθα] τὸν οἶκον τῶν ἀρωμάτων («дом благовоний») **А Σ**

2 И обрадовался им Езекия радостью великой, и показал им дом *нехофы*⁶⁰, и стакти, и фимиамов, и мира, и серебра, и золота, и все дома сосудов казны⁶¹, и всё, что было в сокровищницах его; и не было ничего, чего не показал Езекия в доме своём.

3 И пришёл Исаия пророк к царю Езекии, и сказал ему: Что говорят люди сии и откуда пришли они к тебе? И сказал Езекия: Из земли далёкой пришли они ко мне, из Вавилона.

4 И сказал Исаия: Что увидели они в доме твоём? И сказал Езекия: Всё в доме моём увидели они, и нет в доме моём того, чего не увидели они, но и то, что в сокровищницах моих.

5 И сказал ему Исаия: Услышь слово Господа Саваофа:

6 Вот дни приходят, — говорит Господь, — и возьмут они всё, что в доме твоём, и то, что собрали отцы твои до дня сего, в Вавилон придёт, и ничего не оставят они; сказал же Бог,

7 что и от чад твоих, которых родил ты, возьмут они и сделают евнухами⁶² в доме царя вавилонян.

8 И сказал Езекия Исаие: Благо слово Господне, которое изрёк он; да будет же мир и справедливость во дни мои⁶³.

60 Здесь и в 4 Цар. 20, 13 (при описании этого же события) оставлено без перевода евр. слово *כִּזְזִי*, которое в **МТ** встречается только в этих двух местах и предположительно означает «сокровища» (*Графов А. Э. Словарь библейского иврита*. М., 2019. С. 331). Так переведено в **Arm**. Толкователи, ссылаясь на Симмаха, считают, однако, что *нехофа* — это благовония.

61 Интерпретаторы отмечают, что *ὑάζα* — слово персидское.

62 Златоуст: Даниила, который был отпрыском царского дома, в плену сделали евнухом (*Joannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam prophetam (versio Armena) 39, 7 // Հովհաննէս Ոսկեբերան, ար. Մեկնութիւն Եսայիայ մարգարէի. Էջ 244. [Иоанн Златоуст, св. Толкование Исаии пророка. С. 244]*).

63 Свв. отцы, толкующие эту главу, сходятся на том, что Езекия проявил гордость, вместо свидетельства о происшедшем с ним чуде начав показывать послам свои сокровища. Отметим также, что после выздоровления царь надеялся родить детей, которые продолжили бы его дело; но теперь оказывается, что его потомки станут евнухами, и Езекия смиряется с тем, что может повлиять лишь на происходящее в его дни. Отцы Церкви, однако, не хвалят его за это смирение, видя в нём равнодушие и проявление слабости. С другой стороны, кажется, из Священного Писания следует, что потомки Езекии были пленены за их собственное нечестие; пророчество Исаии, возвещаая ему это будущее, смиряет Езекию. Но что он может сделать, узнав о нём?

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.
- Athenaei Naucratis* Deipnosophistarum libri XV: in 3 vol. / rec. G. Kaibel. Vol. 2: Libri XI–XV. Stutgardiae: In Aedibus B. G. Teubneri, ²1966. (BSGRT).
- Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. K. Elliger et W. Rudolf. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵1997.
- Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam prophetam // PG. T. 70. Col. 9–1449.
- Der Prophet Jesaja nach der aethiopischen Bibeluebersetzung. T. 1: Der aethiopische Text / hrsg. von J. Bachmann. Berlin: E. Felber, 1893.
- Eusebius Werke*. Bd. 9: Der Jesajakommentar / hrsg. von J. Ziegler. Berlin: Akademie-Verlag, 1975. (GCS; Bd. 60).
- Hieronymus Stridonensis*. Commentarius in Isaiam prophetam // PL. T. 24. Col. 17–678.
- Origenis Hexaplorum* quae supersunt; sive, Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta: in 2 t. / ed. Fr. Field. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1875.
- Prophetae maiores, in dialecto linguae Aegyptiacae Memphitica seu Coptica: in 2 t. / ed. H. Tattam. T. 1. Oxford: Oxford University Press, 1852.
- Septuaginta. Vol. 14: Isaias / ed. J. Ziegler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ³1983.
- Septuaginta Deutsch: Die griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung / hrsg. von W. Kraus, M. Karrer. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²2010.
- The Noé Edition Koren Talmud Bavli. Vol. 30: Sanhedrin. Pt. 2 / comment. by Rabbi A. E.-I. Steinsaltz. Jerusalem: Koren Publishers Jerusalem, 2017.
- Tertullianus*. Adversus Hermogenem // PL. T. 2. Col. 195–237.
- The Bestiary of Philippe de Thau // Popular Treatises on Science Written During the Middle Ages / ed. by T. Wright. London: R. and J. E. Taylor, 1841. P. 74–131.
- Sancti Aurelii Augustini Confessionum libri XIII* / ed. M. Skutella (1934), ed. corr. cur. H. Jurgens et W. Schaub. Berolini; Nova Eboraci: W. de Gruyter, 2009. (BSGRT; vol. 1106).
- 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.
- Theodoretus Cyrensis*. Commentaria in Isaiam // PG. T. 81. Col. 215–494.
- Vetus Latina: Die Reste der altlateinischen Bibel. Bd. 12/1: Esaias. Fasc. 9: Is 30,15 – 35,5 / ed. R. Gryson. Freiburg: Herder, 1993.
- Vetus Latina: Die Reste der altlateinischen Bibel. Bd. 12/1: Esaias. Fasc. 10: 35,3 – 39,9 / ed. R. Gryson. Freiburg: Herder, 1993.
- Աստվածաշունչ մաթեան. Կոստանդնուպոլիս: Գ. Պաղտատլեան, 1895. [Священное Писание. Константинополь: Г. Пахтатлян, 1895].
- Յովհաննես Ոսկերչիան, սր. Մենդիթիին Եսայեայ մարգարի. Վենետիկ: Սր. Դազամո, 1880. [Иоанн Златоуст, св. Толкование Исаии пророка. Венеция: Типография Св. Лазаря, 1880].

- მცხეთური ხელნაწერი. თბილისი: მეცნიერება, 1985. [Мцхетская рукопись. Тбилиси: Мецниереба, 1985].
- Августин, блж. Исповедь / пер. М. Е. Сергеев. СПб.: Наука, 2013. (Литературные памятники).
- 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.
- Паралипомены Иеремии пророка (Четвертая книга Варуха) / пер., коммент. и рел.-ист. очерк И. С. Вевюрко. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2017. (Исторические источники).
- Паримийник: полное собрание паримий в русском переводе с греческого текста Септуагинты. Ч. 1: Паримии Постной и Цветной Триоди / пер., сост. и вступ. ст. А. А. Андреева и А. А. Мельникова. Сергиев Посад: МДА, 2025. (Корпус христианских текстов и исследований: Приложение к журналу «Библия и христианская древность»; т. 14. Славянские тексты и исследования; т. 1).
- Мидраш раба [Великий мидраш]: в 8 т. Т. 4: Мидраш к пяти свиткам. Т. 2: Шир га-ширим раба / пер. с иврита Я. Синичкина; под ред. Ш. Гендельмана и Х.-Б. Корзаковой. М.: Книжники; Лехаим, 2019. (Библиотека еврейских текстов. Первоисточники).

Литература

- Анфертьев А. Н. К истории мартовских обрядов в Греции // Этнографическое обозрение. 1979. № 1. С. 133–139.
- Армяно-русский словарь, составленный по лексикону, изданному в Венеции, и умноженный вновь введенными словами А. Худовашевым. Ч. 2. М.: Институт восточных языков, 1838.
- Графов А. Э. Словарь библейского иврита. М.: Текст, 2019.
- Ковальчук А. В. Религиозная жизнь на поселении «Сиреневая бухта» // Краткие сообщения Института археологии. 2015. Вып. 241. С. 109–124.
- Пастуро М. Бестиарии Средневековья. М.: АСТ, 2026.
- Полный церковно-славянский словарь / сост. свящ. Г. Дьяченко. М.: Типография Вильде, 1899.
- Baasten M. F. J. In Memoriam Takamitsu Muraoka (1938–2026) // Buried History. 2025. Vol. 61. P. 13–14.
- Brumfield A. Cakes in the Liknon: Votives from the Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth // Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens. 1997. Vol. 66 (1). P. 147–172.
- Chirassi I. Elementi di culture precereali nei miti e riti greci. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1962.
- Etymological Dictionary of Greek: in 2 vols. / by R. Beekes with assist. of L. van Beek. Vol. 2. Leiden: Brill, 2010. (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series; vol. 10/2).

Muraoka T. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Louvain; Paris; Walpole (Mass.): Peeters, 2009.

Penner K. *Isaiah*. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2020. (Septuagint Commentary Series).

References

- Andreev A. A., Mel'nikov A. A. (eds.) (2025) *Parimijnik: polnoe sobranie parimij v russkom perevode s grecheskogo teksta Septuaginty. Chast' 1. Parimii Postnoj i Cvetnoj Triodi* [Parimijnik: Complete Collection of Paroemiae in Russian Translation from the Greek Text of the Septuagint. Part 1. Paroemiae of the Lenten and Flower Triodion]. Sergiev Posad: MDA (Korpus hristianskih tekstov i issledovanij: Prilozhenie k zhurnalu "Bibliya i hristianskaya drevnost"; 14. Slavyanskije teksty i issledovaniya; 1) (in Russian).
- Anfertyev A. N. (1979) "K istorii martovskih obryadov v Grecii" ["On the History of March Rituals in Greece"]. *Ethnographic Review*, no. 1, pp. 133–139 (in Russian).
- Baasten M. F. J. (2025) "In Memoriam Takamitsu Muraoka (1938–2026)". *Buried History*, vol. 61, pp. 13–14.
- Beekes R., Van Beek L. (eds.) (2010) *Etymological Dictionary of Greek. In 2 vols. Vol. 2*. Leiden: Brill (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series; 10/2).
- Brumfield A. (1997) "Cakes in the Liknon: Votives from the Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth". *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, vol. 66, no. 1, pp. 147–172.
- Chirassi I. (1962) *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Elliger K., Rudolf W. (eds.) (1997) *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5-th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Grafov A. E. (2019) *Slovar' biblejskogo ivrita* [Dictionary of Biblical Hebrew]. Moscow: Tekst (in Russian).
- Gryson R. (ed.) (1993) *Vetus Latina: Die Reste der altlateinischen Bibel. Vol. 12/1. Esaias. Fasc. 9*. Freiburg: Herder.
- Gryson R. (ed.) (1993) *Vetus Latina: Die Reste der altlateinischen Bibel. Vol. 12/1. Esaias. Fasc. 10*. Freiburg: Herder.
- Kaibel G. (ed.) (1966) *Athenaei Naucratis Deipnosophistarum libri XV. In 3 vols. Vol. 2. Libri XI–XV*. 2-nd ed. Stutgardiae: In Aedibus B. G. Teubneri (BSGRT).
- Kovalchuk A. V. (2015) "Religious Life at the Settlement of 'Sirenevaya Bay'". *Brief Communications of the Institute of Archaeology*, no. 241, pp. 109–124 (in Russian).
- Kraus W., Karrer M. (eds.) (2010) *Septuaginta Deutsch: Die griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*. 2-nd ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Muraoka T. (2009) *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Louvain; Paris; Walpole (Mass.): Peeters.

- Pastoureau M. (2026) *Bestiarii Srednevekov'ya* [Bestiaries of the Middle Ages]. Moscow: AST (in Russian).
- 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.
- Skutella M. et al. (eds.) (1934) *Sancti Aurelii Augustini Confessionum libri XIII*. Berolini; Nova Eboraci: W. de Gruyter (BSGRT; 1106).
- Steinsaltz A. E.-I. (ed.) (2017) *The Noé Edition Koren Talmud Bavli. Vol. 30. Sanhedrin. Pt. 2*. Jerusalem: Koren Publishers Jerusalem.
- Vevurko I. S. (ed.) (2017) *Paralipomeny Ieremii proroka (Chetvertaya kniga Varuha)* [The Paralipomena of Jeremiah the Prophet (Fourth Book of Baruch)]. Moscow: Russkij fond sodejstviya obrazovaniyu i nauke (Istoricheskie istochniki) (in Russian).
- Ziegler J. (ed.) (1975) *Eusebius Werke. Vol. 9. Der Jesajakommentar*. Berlin: Akademie-Verlag (GCS; 60).
- Ziegler J. (ed.) (1983) *Septuaginta. Vol. 14. Isaias*. 3-rd ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

БОГОСЛОВИЕ ГЕРАСИМА, МЕЛЬКИТСКОГО АПОЛОГЕТА XIII в.

Протоиерей Олег Давыденков

доктор теологии

кандидат философских наук

заведующий кафедрой восточно-христианской филологии
и Восточных Церквей

Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1

odavydenkov@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-2149-931X

Поступила в редакцию 1.06.2026 | Принята к публикации 10.06.2026 | Опубликовано 10.07.2026

Для цитирования: Давыденков О., прот. Богословие Герасима, мелькитского апологета XIII в. // Библия и христианская древность. 2026. Т. 8 (2). С. 102–130. DOI: 10.31802/BCA.2026.8.2.003

Аннотация

УДК 27-14 (27-285.2)

В статье рассматривается догматическое учение (троичное учение и христология), содержащееся в «Полной книге исцеляющего смысла («Апология»)» — главном сочинении Герасима, игумена монастыря Прп. Симеона Столпника на Дивной горе. Богословие Герасима (XIII в.) представляет интерес в связи с тем, что он был фактически последним значительным средневековым православным арабоязычным автором и, таким образом, его сочинение можно рассматривать как своего рода итог пятисот лет развития мелькитской богословской и апологетической мысли. Несмотря на то, что в «Апологии» догматическое учение представлено достаточно фрагментарно, это произведение позволяет дать общую оценку богословию Герасима. Как в тринитарном учении, так и в христологии Герасим выступает как типичный представитель мелькитской традиции. Его терминологическая система характеризуется ясностью и небольшим числом используемых богословских терминов, что выгодно отличает Герасима от многих мелькитских авторов. В своём тринитарном учении он продолжает восходящую к Великим каппадокийцам традицию троичного богословия, основанного на предпосылке о всецелом воплощении общего в единичном, ему полностью чужды как концепция частных сущностей, так и атрибутистская триадология, получившая в X–XIII вв. распространение и среди мелькитских богословов. Для дифизитской христологии Герасима характерен, как и для многих мелькитов, акцент на ипостасном тождестве Христа и Сына Божия до воплощения. Главным патристическим источником для Герасима как в противомусульманской апологетике, так и в догматическом учении служат сочинения основателя мелькитской богословской традиции Феодора Абу Курры, что не исключает знакомства автора «Апологии» с произведениями, по крайней мере, некоторых грекоязычных отцов Церкви. «Полная книга исцеляющего смысла» даёт основания говорить о Герасиме как об одном из наиболее значительных мелькитских апологетов и богословов.

Ключевые слова: арабы-христиане, мелькиты, арабо-христианская литература, троичное богословие, христология, богословская терминология, «Полная книга исцеляющего смысла».

Theology of Gerasim, a 13th Century Melkite Apologist

Archpriest Oleg Davydenkov

Doctor of Theology

PhD in Philosophy

Head of the Department of the History and Literature of the
Ancient Eastern Churches at the Saint Tikhon's Orthodox University
6, bld. 1, Likhov lane, Moscow 127051, Russia

odavydenkov@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-2149-931X

Received 1 June 2026 | Accepted 10 June 0000 | Published online 10 July 2026

For citation: Davydenkov Oleg, archpriest. "Theology of Gerasim, a 13th Century Melkite Apologist". *Bible and Christian Antiquity*, Vol. 8 (2), 2026, pp. 102–130 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2026.8.2.003

Abstract. This article examines the dogmatic teaching (Trinitarian doctrine and Christology) contained in the main work of Gerasimus, abbot of the monastery of St. Simeon the Stylite located about twenty kilometers from Antioch, *The Complete Book of Healing Meaning (Apology)*. The theology of Gerasimus (13th century) is of interest because he was essentially the last significant medieval Orthodox author in Arabic, and thus his work can be seen as a kind of summary of five hundred years of Melkite theological and apologetic thought. Although the Apology presents dogmatic teaching rather fragmentarily, it allows for a general assessment of Gerasimus's theology. In both Trinitarian doctrine and Christology, Gerasimus emerges as a typical representative of the Melkite tradition. His terminology is characterized by clarity and a limited use of theological terms, which distinguishes Gerasimus from many Melkite authors. In his Trinitarian teaching, he continues the tradition of Trinitarian theology, derived from the Cappadocian fathers, based on the premise of the complete actualization of the general in the particular. He is completely alien to both the concept of particular substances and the attributive Trinitarian doctrine that became widespread among Melkite theologians in the 10th–13th centuries. Gerasimus's diphysite Christology, like that of many Melkites, is characterized by an emphasis on the hypostatic identity of Christ and the Son of God before the Incarnation. Gerasimus's primary patristic source, both in his anti-Muslim apologetics and in his dogmatic teaching, is the writings of Theodore Abu Qurrah, the founder of the Melkite theological tradition. This does not preclude the author of the *Apology* from being familiar with the works of at least some Greek-speaking Church Fathers. The *Complete Book of Healing Meaning* provides grounds for considering Gerasimus one of the most significant Melkite apologists and theologians.

Keywords: Arab Christians, Melkites, Arab-Christian literature, Trinitarian theology, Christology, theological terminology, *The Complete Book of Healing Meaning*.

Введение

Настоящее исследование следует рассматривать как продолжение работы, начатой во вводной статье, имевшей целью дать общее представление о биографии, трудах и особенностях апологетической мысли видного мелькитского богослова и апологета XIII столетия Герасима¹ — автора, который до недавнего времени оставался совершенно неизвестным для отечественного читателя. Хотя основное произведение Герасима — «Полная книга исцеляющего смысла» («*Kitāb al-Kāfī fi-l-Ma'nā aš-Šāfī*»)² — следует определить как апологетическое, оно содержит несколько разделов, посвящённых троичному учению и христологии, которые выполнены на достаточно высоком богословском уровне и позволяют составить общее представление о богословской мысли Герасима.

Изучение богословия Герасима представляет интерес в двух отношениях. Во-первых, он является фактически последним в ряду значительных мелькитских богословов и апологетов VIII–XIII вв. С XIV столетия, вследствие поражения крестоносцев, нашествия монголов и жестоких гонений на христиан в мамлюкском султанате, начался длительный период глубокого упадка мелькитской культуры, в том числе богословия, который продолжался вплоть до времени так называемого Мелькитского Проторенессанса (XVI в.). В настоящее время памятники мелькитской богословской мысли XIV–XV вв. неизвестны³.

Во-вторых, Р. Хавам предложил вполне правдоподобную гипотезу, состоящую в том, что Герасим начал монашеский путь

- 1 См.: Давыденков О., *прот.* Герасим, малоизвестный мелькитский апологет // Библия и христианская древность. 2025. № 4 (28). С. 97–139.
- 2 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero V* // Bahkou A. *Defending Christian Faith: The Fifth Part of the Christian Apology of Gerasimus*. Warsaw; Berlin, 2014. P. 67–102. В современной науке это сочинение для краткости часто называют «Апологией». Хотя А. Бахку издал полностью только пятую, заключительную, часть «Апологии», он достаточно подробно пересказывает содержание остальных частей, откуда видно, что в первых четырёх частях Герасим не затрагивает догматические темы (см.: Ibid. P. 11–27).
- 3 См.: Панченко К. А. *Православные арабы: краткий исторический очерк* // Антология литературы православных арабов. Т. 1: История. М., 2020. (Литературное наследие и история Христианского Востока). С. 13–14.

и получил образование в Палестине, в знаменитой лавре прп. Саввы, а затем стал игуменом в не менее известном монастыре прп. Симеона Столпника на Дивной горе, недалеко от Антиохии⁴. В XI–XIII вв. Антиохия и расположенные в её окрестностях обители, особенно монастырь прп. Симеона, были главным центром мелькитской культуры. Если данная гипотеза верна, то получается, что Герасим в своём лице соединил две основные мелькитские богословские школы — Палестинскую и Антиохийскую.

Таким образом, богословие и апологетику Герасима можно рассматривать как своего рода итог пятисотлетнего развития арабоязычной православной богословской мысли.

1. Троичное учение Герасима

1.1. Божественное триединство

Поскольку главное сочинение Герасима написано в апологетическом ключе, положительному изложению троичного учения он уделяет места не много, однако точность используемых им формулировок позволяет понять и оценить его тринитарную мысль.

Следует отметить, что в своём тринитарном учении Герасим исходит из факта существования в Боге трёх Ипостасей, а не из идеи единства Божественной сущности. Именно такой подход был характерен для восточной святоотеческой традиции, в частности для Великих каппадокийцев⁵.

Согласно Герасиму, в Творце всего христиане исповедуют три Ипостаси (*al-aqānīm*), между которыми имеет место как единство, так и различие. Божественные Ипостаси «имеют одну сущность (*dū ḡawhar wāḥid*), одну природу (*tabī'ah wāḥidah*), одну честь, одну безначальность» и т. п.⁶ В этом отношении между Ипостасями

4 Подробнее о гипотезе Р. Хавама см.: Давыденков О., прот. Герасим, малоизвестный мелькитский апологет // Указ. соч. С. 105–107.

5 См.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 46.

6 *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 2, 2.3, 80 // Op. cit. P. 74.

нет никакого различия. При этом под единством мелькитский богослов понимает не только полное совпадение природных характеристик, но и совершенное тождество трёх Ипостасей: полнота (*kulliyyah*) каждой Ипостаси пребывает в полноте двух других. В силу этого можно сказать, что, с одной стороны, каждая Ипостась есть «совершенный Бог», а с другой, что три Ипостаси — это «один Бог»⁷. Здесь Герасим очень близок свт. Григорию Богослову, учившему, что Божество пребывает в Ипостасях «как в трёх солнцах, которые заключены одно в другом»⁸, и прп. Иоанну Дамаскину, утверждавшему, что каждая из Божественных Ипостасей «едина с другой не менее как с самой собой»⁹.

Что касается различия Ипостасей, то оно относится исключительно к отличительным свойствам (*al-ḥawāṣṣ*). Герасим разъясняет, что каждая Ипостась (*qunūm*) имеет своё отличительное свойство (*ḥāṣṣah*), которое именно с ней связано; благодаря отличительным свойствам (*ḥawāṣṣ*) («по ним и только по ним») каждая Ипостась не есть другая, и по этому свойству мы отличаем каждое Лицо (*al-waḡh*) от двух других Лиц¹⁰. При этом он особо подчёркивает, что отличительные свойства «определяются

7 *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 2, 2.3, 81 // Op. cit. P. 74. Ср.: «Христианство учит, что Отец, Сын и Святой Дух — это один Бог, хотя и каждый из Них — Бог совершенный...» (*Theodorus Abucara. De Trinitate* // *Tāwuḡūrus Abū Qurrah. Maymar yuḥaqqaqu anna-hu lā yalzamu an-naṣārā an yaqūlūna ṭalāṭat ālihah iḍ yaqūlūna al-ab ilāh wa-l ibn ilāh wa-rūḥ al-quḏs. Wa-inna al-ab wa-l ibn wa-rūḥ al-quḏs ilāh wa law kāna kul wāḥid min-hum tām 'alā ḥiddati-hi* // *Mayāmir Tāwuḡūrus Abī Qurrah usqif Ḥarrān / taḥqīq Q. Al-Bāshā. Bayrūt, 1904. Ṣ. 37. [Феодор Абу Курры. Трактат, в котором он доказывает, что христианам нет необходимости говорить о трёх богах, хотя они и учат, что Отец — Бог, и Сын — Бог, и Святой Дух — Бог]; и что истинно Отец, Сын и Святой Дух — [один] Бог, хотя и Каждый из Них по отдельности — [Бог] совершенный* // *Трактаты Феодора Абу Курры, епископа Харранского / изд. К. аль-Баша. Бейрут, 1904. С. 37*).

8 *Gregorius Theologus. Oratio 31 (Theologica quinta) de Spiritu Sancto* 14 // SC. 250. P. 302.

9 *Joannes Damascenus. Expositio fidei* I, 8 // PTS. 12. S. 29.

10 Не вполне понятно, проводит ли Герасим логическое различие между ипостасью и лицом. С одной стороны, создаётся впечатление, что под лицом он понимает ипостась вместе с отличительным свойством. Иными словами, если ипостась представляет собой отдельный и самобытный индивидуум общей сущности, то лицо есть индивидуум со своим уникальным отличительным свойством, по которому его можно отличить от других единосущных ему индивидуумов. Однако, с другой стороны, один раз Герасим говорит: «Лица (*wuḡūh*), то есть Ипостаси (*aqānīm*) Пресвятой Троицы» (*Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 2, 2.3, 75 // Op. cit. P. 73).

Лицами» (*al-mušāḥḥaṣah al-wuḡūh*)¹¹, они никак не связаны с общей сущностью и не выводятся из неё¹².

1.2. Противомусульманская троичная апологетика

В «Апологии» Герасим останавливается на двух важнейших вопросах христианско-мусульманской полемики, связанных с учением о Пресвятой Троице. Мусульманские полемисты обвиняли христиан в том, что они а) дерзают придавать Богу сына¹³ и б) поклоняются трём богам¹⁴.

1.2.1. Божественное сыновство

Герасим начинает с того, что тайна рождения безначального Сына от безначального Отца для нас непостижима. Поскольку рождение это произошло «прежде веков» и, естественно, не имело свидетелей, то человеческий ум не способен постичь и представить его, а язык не может его выразить и описать¹⁵. Таким образом, продолжает мелькитский апологет, Божественное рождение превосходит всякое воображение, всякое понятие о времени, о материи и форме. Человеческое рождение, «временное, преходящее и вещественное», не может служить даже отдалённым образом рождения Божественного. Различие между этими двумя рождениями даже больше, чем между действительно существующей вещью и её отражением в зеркале. Герасим уверен, что в мире вообще невозможно найти удовлетворительной аналогии Божественному рождению¹⁶. Поэтому он полагает, что «правильнее всего, как напоминали некоторые святые [отцы] нашей Церкви, почтить его молчанием»¹⁷.

11 По всей видимости, здесь выражена мысль о том, что отличительные свойства определяются взаимными отношениями Божественных Лиц, а не отношениями Лиц к общей сущности.

12 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 2, 2.3, 79, 82 // Op. cit. P. 74.

13 См.: Ibid. V, 2, 1, 55 // Op. cit. P. 71.

14 См.: Ibid. V, 2, 1, 56; 2.3, 74 // Op. cit. P. 72, 73.

15 См.: Ibid. V, 2, 2.1, 62–63 // Op. cit. P. 72.

16 См.: Ibid. V, 2, 2.2, 73 // Op. cit. P. 73.

17 См.: Ibid. V, 2, 2.1, 61 // Op. cit. P. 72. Скорее всего, Герасим имеет в виду известные слова свт. Григория Богослова: «Божие рождение да почтено будет молчанием!

Однако такой крайний апофатизм вряд ли может быть эффективен с апологетической точки зрения. Поэтому Герасим сначала считает необходимым привести несколько наименований, которые усваиваются Второму Лицу Троицы в Священном Писании, и через них показать, что христианское представление о Божественном рождении не имеет ничего общего с тем, что называют рождением в тварном мире¹⁸.

Интересно отметить, что, по мнению Герасима, изначально-ным наименованием Второго Лица Троицы является имя «Слово» (*kalimah*), и что Священное Писание именует Бога Слово «Сын» (*ibn*)¹⁹ для того, чтобы исключить представление о Нём как о человеческом материальном слове, которое несамобытно, преходяще и не может проявиться без наличия соответствующих телесных органов²⁰.

Для тебя важно узнать и то, что Сын родился. А как? Не согласимся, чтобы сие разумели и ангелы, не только ты. Хочешь ли, объясню тебе, как родился? — Как ведают сие родивший Отец и рождённый Сын. А что кроме того закрыто облаком и недоступно твоей близорукости» (*Gregorius Theologus*. Oratio 29 (Theologica tertia de Filio) 8 // SC. 250. P. 192). Впрочем, похожие высказывания можно обнаружить и у мелькитских писателей, в частности, у антиохийского дьякона 'Абдаллаха ибн аль-Фадля (ум. после 1052) (см.: 'Abdallah Ibn al-Faḍl al-Anṭākī. Expositio fidei orthodoxae 47 // Wannous R. A. Darlegung des Rechten Glaubens und Widerlegung der Irrtümer der Jakobiten und Nestorianer. Ein theologisch-polemische Werk des mittelalterlichen christlichen arabischen Theologen 'Abdallah Ibn al-Faḍl al-Anṭākī: in 2 Bde. Dissertation zur Erlangung des Dokortitels. Bd. 2. Marburg, 2011. S. 31).

18 Герасим был убеждён в том, что мусульмане не принимают учения о Сыне Божиим из-за того, что представляют себе Божественное рождение материалистически. Следует отметить, что, по его мнению, Бог в Ветхом Завете не открыл учения о трёх Божественных Ипостасях, чтобы иудеи «услышав об Отце, Сыне и Святом Духе, не стали представлять себе [Божественное] отцовство и сыновство по образу [отцовства и сыновства] материального и не вернулись к служению всем богам» (*Gerasimus*. Liber completus de sensu salutifero V, 5, 2.4, 313 // Op. cit. P. 89).

19 Например, см. Пс. 2, 7; Евр. 1, 5.

20 См.: *Gerasimus*. Liber completus de sensu salutifero V, 2, 2.2, 65 // Op. cit. P. 73.

К сожалению, Герасим не развивает эту мысль далее. Между тем имя «Сын», особенно в сочетании с именем «Отец», заключает в себе, несомненно, более глубокое богословское содержание, нежели наименование «Слово». Во-первых, это имя заключает в себе указание как на личный характер отношений Божественных Ипостасей, так и на личное бытие собственной Второй Ипостаси Троицы, а, во-вторых, логически ведёт к выводу о равенстве Первой и Второй Ипостаси по сущности.

Далее Герасим сообщает, что Писание называет Сына «сияние славы Отца»²¹. Данное наименование указывает на то, что а) Божественное отцовство и Божественное рождение свободны от всего того, в чём нуждается для рождения наша природа; б) при Божественном рождении Отец не предшествует Сыну во времени²².

Далее приводятся известные слова апостола Павла, называющего Сына «образ Ипостаси Его (*qinūmi-hi*)»²³, то есть Отца. По разъяснению Герасима, данное наименование имеет целью показать, что Сын не отличается от Отца «по Своим атрибутам (*ṣifāti-hi*)» и, следовательно, во всём подобен Ему²⁴.

Перечень библейских имён Сына Божия завершается такими наименованиями, как «десница (мышца) Его (Отца. — О. Д.)»²⁵ и «Его сила и Его премудрость»²⁶. Эти именованья необходимы для того, чтобы никто не подумал, что Сын происходит из некоторой сущности, отличной от «собственной сущности» (*ḡawhari-hi*) Его Отца²⁷, иными словами — для выражения идеи единосущия Отца и Сына²⁸.

21 См. Евр. 1, 3.

22 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 2, 2.2, 73 // Op. cit. P. 73. Cp.: Ibid. V, 2, 2.1, 62 // Op. cit. P. 72.

23 См. Евр. 1, 3; ср. 2 Кор. 4, 4; Кол 1, 15.

24 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 2, 2.2, 67 // Op. cit. P. 73.

25 См. Пс. 97, 1; ср. Лк. 1, 51. См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 2, 2.2, 68 // Op. cit. P. 73.

26 См. 1 Кор. 1, 24; Кол. 2, 3. См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 2, 2.2, 69 // Op. cit. P. 73.

27 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 2, 2.2, 68 // Op. cit. P. 73.

28 По всей видимости, Герасим обращается к трактату Феодора Абу Курры «О Троице», где епископ Харранский в соответствии с позицией современных ему мусульманских мутакаллимов, требовавших соответствия богословских утверждений правилам арабской грамматики (см.: *Ricks T. W. Developing the Doctrine of the Trinity in an Islamic Milieu: Early Arabic Christian Contributions to Trinitarian Theology. PhD Thesis. Washington, D. C., 2012. P. 95*), использует для разъяснения троичного учения грамматическую конструкцию арабского языка, которая называется идафа (сопряжённая конструкция). Эта конструкция состоит из двух членов: первый представляет собой имя определяемое, а второй — несогласованное определение, выраженное именем в родительном падеже. Отношения между Лицами Троицы также можно выразить посредством идафы: Сын Бога (= Сын Божий; Бог и Его Сын). Для пояснения отношений между Отцом и Сыном Абу Курра использует различные аналогии, заимствованные из тварного мира: человек и его язык (= язык человека), солнце и его луч (= луч солнца), мастер и его рука (= рука мастера), огонь и его жар (= жар огня) т. п. С помощью этих

Показав, что Божественное рождение недопустимо мыслить по образу рождения плотского, Герасим далее пытается доказать не только возможность, но и необходимость рождения Сына Божия. Отсылая читателя ко второй части «Апологии», в которой он формулирует свой апологетический метод, Герасим утверждает, что Бог, создавший человека по Своему образу и подобию, сообщил ему различные совершенства, через рассмотрение которых мы можем составить представление о нашем Творце²⁹. При этом «самым благородным и самым досточестным» из всех совершенств апологет считает способность человека «рождать то, что подобно ему по природе (*fī ṭabi'ati-hi*)». Данное утверждение предполагает наличие аналогичной способности и у Бога, поскольку в противном случае пришлось бы признать, что человек подобен своему Создателю только в своих низших совершенствах, но не подобен Ему в самом благородном из своих качеств, а это следует признать «величайшим из заблуждений»³⁰. Нет сомнения в том, что данный аргумент заимствован Герасимом у Феодора Абу Курры³¹.

аналогий Феодор, в частности, показывает, что вещи, выступающие в качестве первого и второго членов сопряжённой конструкции, хотя и различны, тем не менее характеризуются единством действия и не представляют собой двух разных сущностей. И если в тварном мире вещи, соответствующие первому члену идафы, не являются самобытными индивидуумами, но лишь атрибутами тех вещей, которые они определяют, то в Боге, в силу простоты и совершенства Его природы, Сын и Дух (первые члены сопряжённой конструкции) не могут не быть самостоятельными Ипостасями, которые не отличаются от Отца по сущности (см.: *Theodorus Abucara. De Trinitate* // Op. cit. §. 37–41).

29 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 2, 2.2, 70 // Op. cit. P. 73. Апологетический метод Герасима основывается на убеждении, что человек, опираясь на способности своего разума, способен приобретать знание о Боге. Как сотворённый по образу и по подобию Божию, человек в своей природе отражает совершенства своего Творца. Следовательно, познавая собственную природу, её высшие качества и совершенства, человек посредством аналогий, не претендуя на постижение самой Божественной сущности, может составить представление об атрибутах Божественной природы (см.: *Bahkou A. Defending Christian Faith*. P. 145). Подробнее об апологетическом методе Герасима см.: *Давыденков О., прот.* Герасим, малоизвестный мелькитский апологет // Указ. соч. С. 112–116.

30 *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 2, 2.2, 71–72 // Op. cit. P. 73.

31 Ср.: «Адам обладает и другими, высшими совершенствами, которые [также] есть и в Боге. Я имею в виду рождение <...> и главенство. В них он подобен Богу так же, как и в тех [совершенствах], которые мы уже упомянули... Мы видим, что от Адама рождается <...> нечто, подобное ему по природе <...> Поскольку Адам рождает <...>

1.2.2. Христиане не поклоняются трём богам

Стремление интерпретировать христианское учение о Троице как разновидность тритеизма всегда было характерно для мусульманских полемистов. Христианские апологеты, со своей стороны, вынуждены были тратить немало усилий, чтобы показать мусульманским оппонентам необоснованность их обвинений. Не удивительно, что и Герасим в «Апологии» не оставил без внимания этот важнейший вопрос христианско-мусульманской полемики.

Как отмечает Д. Томас, мусульманские богословы обычно понимали используемый арабо-христианскими авторами термин *qinūmluqnūm* («ипостась») в значении индивидуум (*ṣaḥṣ*) с отличительными особенностями (*ḥawāṣṣ*). В результате почитание трёх Божественных Ипостасей воспринималось мусульманами как поклонение трём отдельным индивидуальным существам³².

Герасим стремится показать, что единство Божественных Лиц и единство человеческих индивидуумов существенно различны. Конечно, все члены человеческого рода едины в том, что находятся «под одним видом» (*taḥta naw' wāḥid*), совпадают «в одной сущности» (*fī ḡawhar wāḥid*) и форме (*ṣūrah wāḥidah*)³³. Однако во многих отношениях люди различны и отделены один от другого.

то и Сообщивший ему способность рождать <...> без сомнения, должен быть рождающим <...> Если кто-нибудь станет возражать, что Бог и Адам не подобны в отношении рождения <...> в отличие от подобия в других совершенствах, мы ответим ему: “Не следует отрицать этого подобия, поскольку в Адаме нет совершенств более благородных и возвышенных, чем рождение <...> И если все совершенства Адама, которые несравненно ниже рождения, присутствуют в Боге <...> и через них он подобен Ему, то рождение, которое превыше их, тем более должно иметь место в Боге, и отрицать это невозможно. В противном случае совершенство Адама превосходило бы божественное <...> Однако здравый ум не может принять, чтобы в Адаме были совершенства, которых нет в Боге, ибо это абсурдно <...> следовательно, Бог рождает Сына <...> Он и Адам подобны один другому в рождении...”» (см.: *Theodorus Abucara. De existentia Creatoris et verae religionis* II, 9, 24–42 // *Tāwuḍūrus Abū Qurrah. Maymar fī wuḡūd al-ḥālīq wa-d-dīn al-qawīm / taḥqīq I. Dīk. Ḡūniyyah; Rūmah, 1982. (at-Turāt al-'Arabī al-Masīḥī; 3). Ṣ. 224–228. [Феодор Абу Курра. Трактат о существовании Творца и истинной религии / изд. И. Дик. Джуния; Рим, 1982. (Арабское христианское наследие; 3). С. 224–228]; ср.: *Idem. Opusculum 25. Demonstratio, quod Deus habeat Filium consubstantialē* // PG. 97. Col. 1557D–1561D).*

32 См.: *Thomas D. The Doctrine of the Trinity in the Early Abbasid Era // Islamic Interpretations of Christianity / ed. by L. Ridgeon. Richmond, 2001. P. 78–98.*

33 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 2, 2.3, 76 // *Op. cit.* P. 73.

Например, они разделяются местом, временем и другими отдельными и неотделимыми акциденциями (*al-a' rāḍ*)³⁴, «сочетание которых в каждом из нас таково, что его совершенно невозможно [найти] в ком-либо другом». Различаются человеческие индивидуумы и своей «избирательной волей» (*al-mašī'ah al-'azmiyyah*)³⁵. Кроме того, каждый человек не только отличен и отделён от подобных себе индивидуумов, но ещё и изменчив: он постоянно трансформируется и переходит из одного состояния в другое³⁶.

Божественные же Ипостаси, разъясняет Герасим, недопустимо представлять разделёнными подобно тому, как отделены друг от друга человеческие индивидуумы (*ašḥās*)³⁷. В отличие от тварных индивидуумов, Божественные Ипостаси (Лица) едины во всём, кроме отличительных свойств (*al-ḥawāṣṣ*), причём каждое из трёх Лиц «по существу (*bi-'auni-hi*) есть то же, что и два других»³⁸,

34 См.: *Joannes Damascenus. Capita philosophica* XIII // PTS. 7. S. 83.

35 Выражение *al-mašī'ah al-'azmiyyah*, не встречающееся у предшествующих Герасиму мелькитских авторов, представляет некоторую сложность для перевода, связанную с точной передачей слова *'azmiyyah*. Это относительное прилагательное образовано от имени *'azm* («намерение», «решение»), которое по спектру своих значений близко к греческому ὑπόμνημα. Вероятно, выражением: *al-mašī'ah al-'azmiyyah* — антиохийский апологет передавал греческое «гномическая воля» (θέλημα ὑπομνηκόν; араб. *mašī'ah* — «воление», «воля»). Выражение: «гномическая воля» — первым начал использовать прп. Максим Исповедник (см.: *Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica* 14. *Variae definitiones* // PG. 91. Col. 153A; *Idem. Opuscula theologica et polemica* 26. *Ex questionibus a Theodoro monacho illi propositis* // PG. 91. Col. 280A). О знакомстве Герасима с сочинениями прп. Максима невозможно сказать ничего определённого, однако выражение «гномическая воля» он мог заимствовать у так называемых протомелькитов, например, у прп. Анастасия Синаита (см.: *Anastasius Sinaita. Viae dux* II, 4 // CCSG. 8. S. 43) и прп. Иоанна Дамаскина (см.: *Joannes Damascenus. Expositio fidei* II, 22; III, 14 // Op. cit. S. 91, 92, 139, 140; *Idem. De recta sententia liber* 3 // PG. 94. Col. 1428BC).

36 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 2, 2.3, 76–77 // Op. cit. P. 73.

37 См.: *Ibid.* V, 2, 2.3, 75 // Op. cit. P. 73. Как философский термин, *ṣaḥṣ* (мн. ч. *ašḥās*) был хорошо известен мусульманским богословам. Обычно мусульманские мутакаллимы обозначали этим термином сложную субстанцию, в частности человеческий индивидуум (см.: *Khoury P. Paul d'Antioche, évêque de Sidon* (XII s.). Beyrouth, 1964. P. 94). По этой причине подавляющее большинство арабо-христианских авторов, мелькитских в особенности, избегало использовать данный термин как в триадологии, так и в христологии. Этой традиции употребления данного термина следует и Герасим. Называя человеческие индивидуумы *ašḥās*, он ни разу не употребляет этот термин по отношению к Лицам Троицы.

38 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 2, 2.3, 82 // Op. cit. P. 74.

а полнота божественности каждой Ипостаси пребывает в двух других³⁹. Очевидно, Герасим пытается донести до своих оппонентов мысль о том, что в христианском понимании единство Божественных Лиц означает не только единство видовой сущности и совпадение качественных характеристик, но и тождество бытия, то есть нераздельное тождество самой Божественной жизни, что и позволяет говорить о Пресвятой Троице как о едином Боге. Поэтому, утверждает мелькитский полемист, «если мы скажем, что поклоняемся трём Ипостасям (*aqānīm*), Отцу, Сыну и Святому Духу и каждая из трёх является совершенным Богом, это не принудит нас говорить: “Мы поклоняемся трём богам”, но мы скажем, что [поклоняемся] одному Богу»⁴⁰.

1.3. Троичные аналогии

Для арабо-христианских богословов и апологетов, более всего для мелькитских, было весьма характерно приводить аналогии для пояснения христианского учения о Троице⁴¹. Герасим в своей «Апологии» также пользуется троичными аналогиями, хотя, следует отметить, в меньшей степени, чем можно было бы ожидать от автора, тесно связанного с предшествующей мелькитской апологетической традицией.

В учении о Сыне Божиим Герасим приводит две аналогии, которые использовались практически всеми арабо-христианскими апологетами: Сын Божий рождается от Отца подобно тому, как луч света исходит от солнца, или как слово происходит от человеческого ума⁴².

Две другие приводимые Герасимом аналогии, напротив, относятся к числу достаточно редко используемых арабо-христианскими писателями. Первая из них — это аналогия, уподобляющая Лица Троицы «трём светильникам или трём лампам, зажжённым в одном доме, который наполнен светом каждого из них, и ни один

39 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 2, 2.3, 81 // Op. cit. P. 74.

40 См.: *Ibid.* V, 2, 2.3, 85 // Op. cit. P. 74.

41 См.: *Haddad R. La Trinité divine chez les théologiens arabes (750–1050)*. Paris, 1985. P. 115–118.

42 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 2, 2.1, 64 // Op. cit. P. 72.

человек не может отличить свет одного [светильника] от [света] другого и сказать: “Я видел в доме три света”, скорее, [он скажет]: “Я видел свет”»⁴³.

Этой аналогией, которая содержится уже в Ареопагитском корпусе (V–VI вв.)⁴⁴, пользовался Абу Курра⁴⁵, встречается она также и в трактате «О Пресвятой Троице» современника Феодора, известного яковитского богослова Хабиба ибн Хидмы Абу Ра’и-ты ат-Такрити⁴⁶, и в «Изложении православной веры» ‘Абдаллаха ибн аль-Фадля⁴⁷. Тем не менее можно с высокой степенью вероятности утверждать, что в данном случае Герасим следует Абу Курре, поскольку сразу же после рассматриваемой он приводит другую аналогию: три человека, одновременно поющие один псалом. Никто, услышав такое пение, не будет говорить, что он прослушал три псалма, но скажет: «Я слышал один псалом, исполненный тремя людьми»⁴⁸. В трактате Абу Курры «О Троице», с которым Герасим был, несомненно, знаком, две эти аналогии — три светильника в одной комнате и три человека, произносящие одновременно один текст⁴⁹, — также следуют одна за другой и в том же порядке⁵⁰, что и в «Апологии» Герасима.

2. Христологическое учение Герасима

2.1. Формальная христология

Как представитель мелькитского богословия Герасим вполне определённо учит о двух природах Христа и о единстве Его Ипостаси.

43 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 2, 2.3, 83 // Op. cit. P. 74.

44 См.: *Ps.-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* II, 4 // *Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии*. СПб., 1994. С. 56 (греч. текст), 57 (рус. пер.).

45 См.: *Theodorus Abucara. De Trinitate* // Op. cit. §. 36.

46 См.: *Keating S. T. Defending the “People of Truth” in the Early Islamic Period: The Christian Apologies of Abū Rā’īṭah*. Leiden; Boston (Mass.), 2006. (History of Christian-Muslim Relations; 4). P. 184–186.

47 См.: *‘Abdallah Ibn al-Faḍl al-Anṭākī. Expositio fidei orthodoxae* 22 // Op. cit. S. 14–15.

48 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 2, 2.3, 84 // Op. cit. P. 74.

49 Единственное отличие состоит в том, что у Абу Курры говорится не о псалме, а о касиде (поэме).

50 См.: *Theodorus Abucara. De Trinitate* // Op. cit. §. 36.

Согласно мелькитскому апологету, Христос, с одной стороны, есть «совершенный Бог, равный Своему Отцу в Божественной природе (*aṭ-ṭabī'ah*)», а с другой — «Он же и человек совершенный, равный Своей матери и нам в природе (*aṭ-ṭabī'ah*) человеческой»⁵¹. Причём эти две природы (*aṭ-ṭabī'atān*) соединены в Нём без смешения (*iḥtilāl*) и разделения (*iftirāq*)⁵².

Учение о воплощении Герасим излагает следующим образом: Бог Слово, то есть безначальный Сын, по Своему желанию вышел (*ḥaraḡa*) из Своего Отца и вошёл в наш мир. Он воплотился (*taḡassada*)⁵³ от Святого Духа и Марии Девы, не отделяясь, однако, от Своего Родителя⁵⁴. При этом Его Божество не претерпело «какого-либо превращения в Своей природе (*ṭabī'ati-hi*)»⁵⁵. Хотя воплотившийся Сын и был ограничен тем, что «воспринял от нашей природы» (*al-ma'ḥūd min ṭabī'ati-nā*), Он продолжал существовать «в полноте Своего Божества», и «ни одно место не было лишено Его присутствия»⁵⁶. Однако во время земной жизни Божественное достоинство Сына Божия было сокрыто, Герасим говорит о воплощении (*taḡassud*) Слова как о «сокрытии Его Божественной силы в [воспринятом] теле»⁵⁷.

Субъектом воплощения Герасим, безусловно, признаёт Самого Сына Божия. Он учит, что две природы — Божественная и человеческая — объединены в Сыне Божиим⁵⁸, говорит о Сыне, Который соединяется (*al-muttaḥid*) с человечеством «в Своей Ипостаси» (*fī qunūmi-hi*)⁵⁹. Герасим был одним из немногих мелькитских богословов, использовавших для обозначения соединения двух природ во Христе выражение: «ипостасное соединение» (*ittiḥād qunūmī*)⁶⁰.

51 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 2, 2.6, 105 // Op. cit. P. 75.

52 См.: Ibid. V, 6, 2.4, 426 // Op. cit. P. 96.

53 Наряду с термином *taḡassada* («воплотился»), Герасим в качестве равнозначного использует выражение: *ṣāra laḥman* («стал плотью») (см.: Ibid. V, 2, 2.8, 129 // Op. cit. P. 76)

54 См.: Ibid. V, 2, 2.8, 128–129 // Op. cit. P. 76.

55 См.: Ibid. V, 2, 2.8, 129 // Op. cit. P. 76.

56 См.: Ibid. V, 2, 2.8, 130 // Op. cit. P. 76.

57 См.: Ibid. V, 4, 2.4.5, 256 // Op. cit. P. 85.

58 См.: Ibid. V, 6, 2.4, 426 // Op. cit. P. 96.

59 См.: Ibid. V, 4, 2.2, 208 // Op. cit. P. 82.

60 См.: Ibid. V, 6, 2.4, 427 // Op. cit. P. 96. Выражение: *al-ittiḥād al-qunūmī*, представляющее собой точный арабский эквивалент греческого ἕνωσις ὑποστατικῆ, — встречается,

Достаточно много внимания Герасим уделяет человечеству Христа. Он подчёркивает, что Сын Божий явился на земле и общался с нами «не в видении, как Он прежде являлся пророкам», но «совершенным образом, сущностно (*ḡawharan*) и истинно», став «как один из нас»⁶¹. Человечество Спасителя представляло собой «материальное тело, [воспринятое] от природы наших тел»⁶². При этом апологет неоднократно уточняет, что это тело обладало словесной душой⁶³. Воспринятое человечество было страстным и способным умереть, смерть его была действительной и представляла собой разделение души и тела⁶⁴. Бог Слово смог пострадать только потому, что приобщился «воспринятому (*al-ma'hūd*) от нас телу»⁶⁵. Субъектом страданий и смерти Герасим, несомненно, признаёт Самого Сына Божия, Который «пострадал и умер в теле»⁶⁶. Мелькитский апологет подчёркивает, что воспринятое человечество в силу соединения с Божеством было прославлено, Слово «наполнило его Своей Божественностью и обожило его (*allaha-hu*)»⁶⁷.

2.2. Искупление

Учение об Искуплении Герасим также излагает в апологетическом ключе, главным образом в связи с ответом на следующий вопрос оппонентов: «Если Творец всемогущ, то почему же Он не осуществил Своё намерение спасти Адама и его потомков одним словом? Ибо если Он скажет чему-либо: “Будь!” — оно тотчас станет. Почему же Он не совершил это Своей силой? Зачем Ему понадобилось снисхождение, мера которого такова, что в него едва может поверить ум?»⁶⁸ Своё понимание Искупления Герасим излагает, разъясняя, почему спасение человеческого рода потребовало

помимо Герасима, ещё только у одного мелькитского автора — 'Абдаллаха ибн аль-Фадля (см.: *'Abdallah Ibn al-Faḍl al-Anṭākī. Expositio fidei orthodoxae* 132 // Op. cit. S. 84).

61 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 5, 2.5.2, 341–342 // Op. cit. P. 90.

62 См.: Ibid. V, 2, 2.7, 112 // Op. cit. P. 76.

63 См.: Ibid. V, 2, 2.8, 119, 129 // Op. cit. P. 76.

64 См.: Ibid. V, 2, 2.8, 120 // Op. cit. P. 76.

65 См.: Ibid. V, 2, 2.8, 131 // Op. cit. P. 76.

66 См.: Ibid. V, 2, 2.8, 120 // Op. cit. P. 76.

67 См.: Ibid. V, 2, 2.8, 120 // Op. cit. P. 76.

68 См.: Ibid. V, 4, 1, 188–189 // Op. cit. P. 81.

воплощения Бога Слова, Его жизнь на земле, Его страдания и смерть. Тайну Искупления он рассматривает с четырёх точек зрения.

2.2.1. Подобное врачуется подобным

Герасим уподобляет грех яду, который через обманутого праотца Адама проник «в человеческое тело совокупно», то есть растёкся по телам всех людей, которые, таким образом, «ниспали с небесных высот до земных низин»⁶⁹. Для спасения падшего человечества было необходимо, чтобы тайна Домостроительства исполнилась в воплощении Слова⁷⁰, чтобы Сын Божий снизошёл с высоты Своей славы и стал равным нам⁷¹. Воплотившись, Бог Слово через тело, по природе подобное нашим телам, получил возможность общаться с нами и учить нас божественному образу жизни⁷². Если бы Сын Божий не стал подобным нам человеком, то Его поучения и деяния были бы для нас бесполезны. Так, глухие могут понять своего собеседника только в том случае, если он поставит себя в равное положение с ними и, перестав говорить, начнёт общаться с ними с помощью рук и пальцев⁷³, а желающий научить другого плавать не сможет сделать этого, оставаясь в лодке, для этого ему необходимо самому броситься в воду⁷⁴. Таким образом, вследствие вочеловечения, Сын Божий «стал примером, образцом и руководством» для желающих следовать за Ним, а мы обрели возможность «уподобляться Ему»⁷⁵.

69 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 2, 2.3, 210 // Op. cit. P. 82.

70 См.: Ibid. V, 6, 2.4, 424 // Op. cit. P. 96.

71 См.: Ibid. V, 2, 2.7, 108, 111 // Op. cit. P. 75–76.

72 См.: Ibid. V, 2, 2.7, 112 // Op. cit. P. 76.

73 См.: Ibid. V, 2, 2.7, 113–114 // Op. cit. P. 76. Подобный аргумент в одном из своих богословских трактатов приводит Сулейман Газский (см.: *Salomon Gazaeus. Ad eam quae fidei orthodoxae contrarii sunt 4e* // CSCO. 648. P. 55). Для пояснения своей мысли Герасим приводит ещё одну аналогию: пешеход не может состязаться в беге со всадником или следовать за ним, для этого последний должен сойти с коня и стать равным пешему (см.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 2, 2.7, 109 // Op. cit. P. 75–76).

74 См.: Ibid. V, 2, 2.7, 110 // Op. cit. P. 76.

75 Ibid. V, 2, 2.2, 209 // Op. cit. P. 82. Ср.: «Мы можем по праву подражать Его делам, которые мы видели в Нём, в силу того, что Он стал равен нам» (Ibid. V, 5, 2.5.2, 340 // Op. cit. P. 90).

Может создаться впечатление, что Герасим сводит необходимость воплощения только к задачам научения человека и явления ему примера праведной жизни. Однако это не так, несмотря на недостаток систематического изложения, очевидно, что он понимает Искупление намного глубже. Согласно Герасиму, для спасения человека необходимо было не только открыть ему истину, но также почтить человеческую природу через ипостасное соединение с Божеством, возвысить её в Самом Сыне Божиим «превыше всякого господства и власти», посадить одесную Отца и сообщить ей «полноту власти над небом и землёй»⁷⁶. Также Герасим говорит, что во Христе была побеждена смерть⁷⁷, а Христос исцелил нас Своими страданиями и Своей смертью искупил нас от смерти⁷⁸. Мелькитский апологет не останавливается на вопросе о том, каким образом происходит приобщение всех людей плодам искупительного подвига Спасителя, лишь кратко отмечая, что, вследствие совершённого Христом искупления, жизнь, «словно противоядие», стала достоянием всех людей⁷⁹, и все мы во Христе «вознеслись от земли на небо»⁸⁰.

Таким образом, в своём учении об Искуплении Герасим следует сформулированному ещё свт. Григорием Богословом принципу, согласно которому подобное очищается подобным⁸¹.

2.2.2. Сошествие во ад

В качестве одного из важных аспектов искупительного дела Христа Герасим называет также «спасение душ усопших от века

76 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 6, 2.4, 425–429 // Op. cit. P. 96.

77 См.: Ibid. V, 2, 2.3, 211 // Op. cit. P. 82.

78 См.: Ibid. V, 4, 2.4.5, 260 // Op. cit. P. 85.

79 Используемое здесь слово «противоядие» указывает на то, что Герасим имеет в виду новую жизнь, которую верующие получают от Христа. Эта жизнь явно противопоставляется упоминаемому выше яду греха, который через праотца Адама поразил всё человечество (ср. 1 Кор 15, 22.44–49) (см.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 2, 2.3, 210 // Op. cit. P. 82).

80 См.: Ibid. V, 2, 2.3, 211 // Op. cit. P. 82.

81 См.: *Gregorius Theologus. Oratio* 38 in Theophania, sive Natalitia Salvatoris 13 // SC. 358. P. 132.

верующих, покоящихся во гробах»⁸². Человечество Христа должно было быть смертным, чтобы Он через Свою святую душу, отделившуюся на Кресте от Его тела, смог снизойти «до крайних пределов ада», явить там силу Своего Божества и проповедовать находившимся там душам⁸³.

Похоже, что Герасим не разделял точку зрения, согласно которой Христос вывел из ада только души ветхозаветных праведников. С одной стороны, он учит, что сошествие во ад совершилось ради «спасения душ усопших святых, веровавших в Него в прежние века», однако, с другой, утверждает, что «всякого, кто там поверил Его проповеди, Он спас от осуждения за неверие»⁸⁴.

2.2.3. Освобождение человека от власти дьявола

Герасим уделяет значительное внимание такой стороне искупительного подвига Спасителя, как борьба с дьяволом. Эта тема возникает в связи с одним из вопросов его оппонентов, утверждавших, что, рассуждая логически, следует сделать вывод, что жертва Христова принесена сатане⁸⁵.

Согласно Герасиму, одной из причин вочеловечения Сына Божия явился тот факт, что праотец Адам «склонился на сторону дьявола добровольно <...> а не по принуждению»⁸⁶, потому Бог не мог «спасти человека насильственным образом»⁸⁷. В противном случае дьявол имел бы основание «злословить справедливость Христову» за то, что Господь, действуя силой, отнял у него того, кто оказался в его власти добровольно⁸⁸. Поэтому обманувший первого Адама должен был быть обманут плотью Адама Второго⁸⁹. Для этого Сын Божий облёкся в тело, воспринятое от человеческой природы, и таким образом скрыл Себя от обманщика.

82 *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 6, 2.4, 430 // Op. cit. P. 96.

83 См.: Ibid. V, 1, 2.2, 30–31 // Op. cit. P. 69.

84 Ibid. V, 1, 2.2, 31–32 // Op. cit. P. 69.

85 См.: Ibid. V, 4, 1.1, 190–192 // Op. cit. P. 81.

86 Ibid. V, 4, 2.1, 196 // Op. cit. P. 81.

87 Ibid. V, 4, 2.1, 200 // Op. cit. P. 82.

88 См.: Ibid. V, 4, 2.1, 199 // Op. cit. P. 81–82.

89 См.: Ibid. V, 4, 2.1, 197 // Op. cit. P. 81.

Герасим противопоставляет два обмана: дьявол, чтобы обмануть человека, облёкся в тело змея, а Бог Слово с целью обмануть дьявола скрывает Своё Божество под покровом тела человеческого⁹⁰. По словам мелькитского апологета, скрывая Божество под завесой плоти, Сын Божий действует «подобно рыбаку, скрывающему железный крючок под видимой наживкой»⁹¹.

Дьявол, не зная, что перед ним был Сам Сын Божий, «возжелал вступить с Ним в единоборство и сражаться с Ним подобно тому, как он поступал с теми, кто были до Него»⁹². И только после того, как дьявол был обманут, а сила его сокрушена, Господь обрёл законное право освободить потомков Адама от власти древнего искушителя⁹³, а человеческая природа, взирая на Спасителя, получила возможность научиться искусству борьбы с сатаной⁹⁴.

В рассматриваемом аспекте учения об искуплении Герасим выступает как типичный представитель мелькитской традиции, для которой было характерно рассматривать земную жизнь Спасителя как историю борьбы с дьяволом. Скорее всего, и здесь Герасим испытал влияние Феодора Абу Курры⁹⁵. Несомненно, Герасим

90 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 4, 2.1, 206 // Op. cit. P. 82.

91 Ibid. V, 4, 2.1, 198 // Op. cit. P. 81. Этот образ встречается, например, у прп. Иоанна Дамаскина: «Смерть приступает и, поглотив тело [Господа словно] приманку, пронзается Божеством как бы крючком уды...» (*Ioannes Damascenus. Expositio fidei* III, 27 // Op. cit. S. 170).

92 *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 4, 2.1, 202 // Op. cit. P. 82. Ср.: *Theodorus Abucara. De morte Christi // Tāwuḡūrus Abū Qurrah. Maymar fi mawt al-masīḥ // Mayāmir Tāwuḡūrus Abī Qurrah usqf Ḥarrān / taḥqīq Q. Al-Bāshā. Bayrūt, 1904. §. 70. [Феодор Абу Курра. Трактат о смерти Христа // Трактаты Феодора Абу Курры, епископа Харранского / изд. К. аль-Баша. Бейрут, 1904. С. 70].*

93 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 4, 2.1, 203 // Op. cit. P. 82.

94 См.: Ibid. V, 4, 2.2, 208 // Op. cit. P. 82.

95 Ср.: *Theodorus Abucara. De morte Christi // Op. cit. §. 67–70; Idem. Opusculum 7. De luctatione Christi cum diabolo // PG. 97. Col. 1524C–1528D. Некоторое отличие Герасима от Абу Курры состоит в том, что последний особо подчёркивает то, что Христос победил дьявола честно, то есть только силою Своего человечества, не привлекая для этого Своё Божественное всемогущество. У Герасима эта мысль специально не акцентируется, хотя, видимо, и предполагается.*

Взгляд на земную жизнь Христа как на историю борьбы с дьяволом присущ и некоторым другим мелькитским богословам, например, неизвестному автору трактата «О триединой природе Бога» (VIII в.) (см.: *Anonymi tractatus de trinitate unius Dei // An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles from an Eighth or Ninth Century MS. in the Convent of St. Catherine on Mount Sinai; with a Treatise on the*

был хорошо знаком со святоотеческой традицией истолкования Крестной жертвы Спасителя как некой «Божественной хитрости»⁹⁶: он категорически отвергает мнение о Крестной жертве как о своего рода «делке» с дьяволом⁹⁷ и рассматривает её как действие Божественной премудрости, посредством чего Сын Божий обманывает обманщика⁹⁸.

2.2.4. Искушение как откровение Божественных совершенств

Одно из предлагаемых Герасимом объяснений необходимости воплощения основывается на предпосылке, что во всяком Божественном действии, в том числе и в деле Искушения, должны проявляться все Божественные совершенства. Мелькитский апологет полагает, что совершенство Бога описывается четырьмя атрибутами: милосердием, премудростью, справедливостью и силой. Отсутствие хотя бы одного из них означало бы, что Бог несовершенен⁹⁹. Спасение человека не могло быть осуществлено только силой Божественного всемогущества, поскольку «сила — это лишь один из четырёх атрибутов, которые необходимым образом принадлежат <...> Всевышнему»¹⁰⁰.

В Своём домостроительстве Сын Божий, приняв образ раба и пострадав за нас, явил Своё милосердие. Победив тление и смерть, Он показал Свою Божественную силу. И наконец, обманув и сокрушив дьявола посредством воспринятого человечества, Господь обнаружил Свою премудрость и справедливость. Таким образом,

Triune Nature of God, with Translation, from the same Codex / ed. by M. D. Gibson. London, 1899. (Studia Sinaitica; 7). P. 82–83) и Бутрису Бейт Ра'сскому (IX в.) (см.: *Ps.-Eutychius Alexandrinus. Liber demonstrationis* 237–243 // CSCO. 192. P. 133–136).

96 См.: Лосский В. Н. Догматическое богословие // Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 284.

97 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 4, 1.1, 192 // Op. cit. P. 81. Мнение о том, что Жертва Спасителя представляет собой «выкуп», принесённый дьяволу, высказывалось некоторыми доникейскими авторами, в частности Оригеном. Подробнее об этом см.: Леонов В., прот. Православная традиция об Искушении // ПЭ. 2011. Т. 27. С. 296–297.

98 В систематическом виде данная идея представлена у свт. Григория Нисского (см.: *Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica magna* 22–24 // PG. 45. Col. 60C–65C).

99 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 4, 2, 195 // Op. cit. P. 81.

100 Ibid. V, 4, 2, 194 // Op. cit. P. 81.

заклучает Герасим, у нашего Спасителя не было «иного способа добиться этого достохвального и чудесного результата», кроме как «путём таинственного Домостроительства через Его воплощение и животворящие Страсти, в которых совершенным образом проявились действия Его четырёх атрибутов»¹⁰¹.

2.3. Христологические аналогии

Христологические аналогии Герасим приводит, отвечая на вопрос оппонентов: как могут христиане, описывая Христа как обычного сотворённого человека, усваивая Ему распятие, смерть и погребение, в то же время провозглашать Его Богом и поклоняться Ему?¹⁰²

Герасим ожидаемо отвечает, что уничижительные выражения используются по отношению ко Христу в силу того, что у Него две природы. Возвеличивающие Его свойства относятся к Его Божественному естеству, а уничижительные — к Его человеческой природе¹⁰³. Для пояснения этой мысли мелькитский апологет приводит две аналогии:

1) стекло и наполняющий его свет

Когда солнечный свет, выступающий, по разъяснению Герасима, в этой аналогии подобием Слова, соприкасается с куском стекла, то, не отделяясь от солнечного диска, проникает внутрь его и наполняет его. И если кто-нибудь раздавит или разобьёт стекло, которое служит подобием Божественного тела, то находящийся в нём свет не претерпит никакого ущерба¹⁰⁴.

2) слово, рождающееся от ума и записываемое на бумаге

Рождающееся от ума слово, говорит мелькитский богослов, «всегда пребывает в своей невещественной природе (*fī ṭabī'atī-hā*)». Однако слово можно записать в книге, тогда оно «воплощается» (*tağassamat*), не отделяясь от ума, всецело в нём пребывая и не претерпевая изменений. И если кто-либо плюнет на лист бумаги, на которой записано слово, и разорвёт её, то эти случайные

101 *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 4, 2.3, 212–213 // Op. cit. P. 82.

102 См.: Ibid. V, 2, 1, 57–58 // Op. cit. P. 71.

103 См.: Ibid. V, 2, 2.6, 106 // Op. cit. P. 75.

104 См.: Ibid. V, 2, 2.8, 116–118, 121 // Op. cit. P. 76.

изменения, даже если они направлены на слово, коснутся только бумаги и чернил, но не самой природы слова¹⁰⁵.

Далее Герасим заключает, что аналогичным образом и во Христе страдания и смерть человечества не затронули «Его Божественной сущности (*ḡawhari-hi*)»¹⁰⁶.

2.4. Учение о Деве Марии

О Пресвятой Деве в «Апологии» говорится достаточно кратко. Герасим начинает с того, что перечисляет многочисленные образы Ветхого Завета¹⁰⁷, которые, по его мнению, указывают на Деву Марию: запечатанная книга¹⁰⁸, затворённая дверь¹⁰⁹, священный сосуд¹¹⁰, осенённая гора, от которой оторвался нерукосечный камень¹¹¹, гора тучная¹¹², купина Моисеева, которая горела, не сгорая¹¹³, и жезл Аарона прозябший¹¹⁴.

Далее мелькитский апологет заявляет, что Дева Мария уплатила долг праматери Евы, поскольку предоставила Сыну Божию Своё пречистое тело¹¹⁵, и «из Её крови силой Святого Духа было

105 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 2, 2.8, 112–127 // Op. cit. P. 76. Похожую аналогию использует и Абу Курра, но с прямо противоположными целями. Если Герасим пытается объяснить, что действия, направленные на бумагу, даже если имеют в виду записанное на ней слово, никак не затрагивают само это слово, то Абу Курра, наоборот, доказывает, что если кто-либо осквернит бумагу с записанным на ней именем (например, Авраама, Моисея, Давида и др.), то, хотя физически это действие коснётся только бумаги и чернил, тем не менее тому, кому принадлежит данное имя, будет нанесено реальное оскорбление (см.: *Theodoros Abucara. De sanctarum imaginum veneration* 13, 14–28 // *Tāwuḍūrus Abū Qurrah. Maymar fī ikrām al-ayqūnāt / taḥqīq. I. Dīk. Ḡūniyyah; Rūmah*, 1986. (at-Turāt al-‘Arabī al-Masīhī; 10). §. 152–154. [Феодор Абу Курра. Трактат о почитании икон / изд. И. Дик. Джуня; Рим, 1986. (Арабское христианское наследие; 10). С. 152–154]).

106 *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 2, 2.8, 131 // Op. cit. P. 76.

107 См.: Ibid. V, 6, 2.4.1, 435–437 // Op. cit. P. 96.

108 См. Откр. 5, 1.

109 См. Иез. 44, 1–2.

110 См. Исх. 16, 32–34.

111 См. Дан. 2, 31–36.

112 См. Ис. 2, 2; Мих. 4, 8; Авв. 3, 3–4.

113 См. Исх. 2, 1–16.

114 См. Чис. 6, 9.

115 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 6, 2.4.1, 438 // Op. cit. P. 96.

образовано тело нашего Господа»¹¹⁶. Также Герасим учит, что для исполнения этой великой тайны Мария была избрана и предназначена «прежде всех веков»¹¹⁷. Он называет Пресвятую Деву чистой телом и духом, облагодатствованной¹¹⁸ и утверждает, что среди происходящих от Адама не было и не будет никого, «кто превосходил бы Её святостью и чистотой»¹¹⁹.

Заключение

В своём догматическом учении Герасим выступает как типичный представитель мелькитской богословской традиции. Прежде всего, следует отметить его очень чёткую и компактную терминологическую систему, выгодно отличающую Герасима от большинства его предшественников¹²⁰. Основу его терминологии составляют две пары синонимичных или, по крайней мере, очень близких по значению терминов, которые используются как в тринитарном учении, так и в христологии: *ḡawhar* («сущность») и *ṭabī'ah* («природа») для обозначения общего, *qunīṭ* («ипостась») и *waḡh* («лицо») — для единичного. Отличительные свойства Божественных Лиц Герасим обозначает только термином *ḥāṣṣah* (мн. ч. *ḥawāṣṣ*), который не используется для обозначения свойств Божественной сущности.

В троичном богословии Герасим продолжает древнюю, восходящую к Великим каппадокийцам, богословскую традицию, наиболее ярким представителем которой среди мелькитов был Феодор Абу Курра. Подобно последнему, Герасим учит о всецелом воплощении общей Божественной сущности в каждой Ипостаси Троицы, ему в равной степени чужды и представление

116 *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 6, 2.4.1, 440 // Op. cit. P. 96.

117 См.: Ibid. V, 6, 2.4.1, 439 // Op. cit. P. 96.

118 См.: Ibid. V, 6, 2.4.1, 437 // Op. cit. P. 96.

119 Ibid. V, 6, 2.4.1, 441 // Op. cit. P. 96–97.

120 Терминологию большинства мелькитских богословов (Феодор Абу Курра, Бутрус Бейт Ра'сский, Булус ар-Рахиб и др.) трудно назвать совершенной. Для них характерно, с одной стороны, использование большого числа синонимичных или близких по значению терминов, а с другой — многозначных терминов.

об Ипостасях как о частных сущностях, и так называемая атрибутистская триадология¹²¹.

Как мелькитский автор Герасим исповедует во Христе две различные природы и одну Ипостась. Вследствие ипостасного соединения (*ittihād qunūmtī*) Божество и человечество сосуществуют в одной общей Ипостаси. Как и большинство арабоязычных православных богословов Герасим акцентирует ипостасное тождество Христа и Сына Божия до воплощения.

Учение об Искуплении Герасим не пытается представить в систематическом виде, что естественно для апологетического сочинения, ограничиваясь рассмотрением отдельных аспектов Домостроительства Сына Божия, имеющих отношение к вопросам христианско-мусульманской полемики. От предшествующих мелькитских авторов его отличает фактически полное отсутствие учения о смерти Христа как о заместительной жертве¹²². В то же время взгляд на тайну Искупления как на откровение Божественных совершенств не встречается у других мелькитских богословов.

Анализ догматического учения Герасима подтверждает сделанное ранее предположение о том, что главным патристическим

121 Атрибутистская триадология, в которой Божественные Ипостаси рассматриваются как атрибуты Божественной сущности, получила широкое распространение среди арабо-христианских богословов, особенно яковитов и несториан. Среди мелькитских авторов эпохи так называемой арабской схоластики (X–XIII вв.) многие (Сулейман Газский, Булус ар-Рахиб, 'Афиф ибн аш-шейх аль-Макин аль-Му'аммил) также разделяли эту тринитарную доктрину. Даже 'Абдаллах ибн аль-Фадль, которого в общем нельзя отнести к сторонникам атрибутистского троичного учения, тем не менее отдаёт определённую дань этому подходу к тайне Пресвятой Троицы, по крайней мере в апологетическом контексте (см.: 'Abdallah Ibn al-Faḍl al-Anṭākī. Tractatus de Sancta Trinitate 4 // Noble S., Treiger A. Christian Arabic Theology in Byzantine Antioch: 'Abdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī and His Discourse on the Holy Trinity // Le Muséon. 2011. Vol. 124 (3–4). P. 399).

122 Наиболее обстоятельно из всех мелькитских богословов это учение излагает Феодор Абу Курра (см.: Theodorus Abucara. De salvatione // *Tāwudūrus Abū Qurrah*. Maymar fī inna-hu lā yuḡfaru li-aḥad ḥaṭī'atu-hu illā bi-awḡā' al-masīḥ al-lāṭī ḥallat bi-hi ša'n an-nās wa-anna man lā yu'minu bi-ḥāḍihi-l-awḡā' wa-yuqarribu-hā li-l-ab 'an ḡunūbi-hi fa-lā maḡfirah li-ḡunūbi-hi abadan // Mayāmir Thāwudūrus Abī Qurrah usqf Ḥarrān / taḥqīq Q. Al-Bāshā. Bayrūt, 1904. Š. 83–91. [Феодор Абу Курра. Трактат о том, что грех никому не прощается, кроме как страданиями Христа, которые Он претерпел ради людей, и тому, кто не верует в эти страдания и не приносит их Отцу как жертву за свои грехи, его грехи не будут прощены никогда // Трактаты Феодора Абу Курры, епископа Харранского / изд. К. аль-Баша. Бейрут, 1904. С. 83–91]).

источником для него служили сочинения Феодора Абу Курры¹²³. Данный факт полностью опровергает высказанное Г. Графом мнение¹²⁴, согласно которому Абу Курра был быстро забыт, и его сочинения не оказывали почти никакого влияния на последующую мелькитскую мысль¹²⁵.

Содержащееся в «Полной книге исцеляющего смысла» догматическое учение позволяет сделать вывод, что её автор являлся не только одним из виднейших мелькитских апологетов, но также и весьма значимым православным арабоязычным богословом. Конечно, оценка богословия Герасима на основании его «Апологии» может быть только предварительной. Составить полное представление о его троичном учении и христологии можно будет только после издания других его сочинений¹²⁶.

Источники

- An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles from an Eighth or Ninth Century MS. in the Convent of St. Catherine on Mount Sinai; with a Treatise on the Triune Nature of God, with Translation, from the same Codex / ed. by M. D. Gibson. London: C. J. Clay and Sons; Cambridge University Press, 1899. (Studia Sinaitica; vol. 7).
- Anastasiae Sinaitae* Viae dux / ed. K.-H. Uthemann. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1981. (CCSG; vol. 8).

- 123 О зависимости апологетической мысли Герасима от Абу Курры см.: *Давыденков О., прот.* Герасим, малоизвестный мелькитский апологет // Указ. соч. С. 115–116, 123–124. Конечно, Абу Курра не был для Герасима единственным патристическим авторитетом, несомненно, он был знаком и с работами греческих отцов как из числа протомелькитов (прп. Иоанн Дамаскин), так и авторов более раннего времени (свт. Григорий Богослов).
- 124 См.: *Graf G.* Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Harran (ca. 740–820). Literarhistorische Untersuchungen und Übersetzung. Paderborn, 1910. (Forschungen zur christlicher Literatur- und Dogmen geschichte; 10/3–4). S. 85–86. Мнение Г. Графа разделяли и некоторые другие исследователи (например, см.: *Ricks T. W.* Developing the Doctrine of the Trinity in an Islamic Milieu. P. 77).
- 125 Подробнее о влиянии Абу Курры на последующую мелькитскую традицию см.: *Давыденков О. В.* Феодор Абу Курра в мелькитской традиции // Христианство на Ближнем Востоке. 2023. Т. 7 (4). С. 5–20.
- 126 В настоящее время известно ещё, по крайней мере, два произведения антиохийского игумена, однако они остаются неизданными и совершенно неизученными (см.: *Nasrallah J.* Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V^e au XX^e siècle. Vol. 3/2: 1250–1516. Louvain, 1988. P. 117).

- Bahkou A.* Defending Christian Faith: The Fifth Part of the Christian Apology of Gerasimus. Warsaw; Berlin: W. de Gruyter Open, 2014.
- Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. I: Institutio elementaris; Capita philosophica (Dialectica) / hrsg. von P. B. Kotter. Berlin: W. de Gruyter, 1969. (PTS; Bd. 7).
- Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. II: Ἐκδοσίς ἀκριβής της ὀρθοδόξου πίστεως. Expositio Fidei / hrsg. von P. B. Kotter. Berlin; New York (N. Y.): W. de Gruyter, 1973. (PTS; Bd. 12).
- Eutychius of Alexandria.* The Book of the Demonstration (*Kitāb al-Burhān*): in 2 pts. / ed. by P. Cachia. Pt. 1. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1960. (CSCO; vol. 192. Scriptores Arabici; t. 20).
- Grégoire de Nazianze.* Discours 27–31 (Discours théologiques) / introd., texte crit., trad. et notes par P. Galloway, avec la collab. de M. Jourjon. Paris: Cerf, 1978. (SC; vol. 250).
- Grégoire de Nazianze.* Discours 38–41 / introd., texte crit. et notes par C. Moreschini, trad. par P. Galloway. Paris: Cerf, 1990. (SC; vol. 358).
- Gregorius Nyssenus.* Oratio catechetica magna // PG. T. 45. Col. 9A–105C.
- I trattati teologici di *Sulaymān Ibn Ḥasan al-Ġazzālī*: in 2 vol. / ed. e trad. da P. La Spisa. Vol. 1. Lovanii: In Aedibus Peeters, 2013. (CSCO; vol. 648. Scriptores Arabici; t. 52).
- Joannes Damascenus.* De recta sententia liber // PG. T. 94. Col. 1421A–1432D.
- Maximus Confessor.* Opuscula theologica et polemica 14. Variæ definitiones // PG. T. 91. Col. 149B–153B.
- Maximus Confessor.* Opuscula theologica et polemica 26. Ex quæstionibus a Theodoro monacho illi propositis // PG. T. 91. Col. 276AB, 280AB.
- Noble S., Treiger A.* Christian Arabic Theology in Byzantine Antioch: ‘Abdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī and His *Discourse on the Holy Trinity* // Le Muséon. 2011. Vol. 124 (3–4). P. 396–406.
- Tāwuḍūrus Abū Qurrah.* Maymar fī ikrām al-ayqūnāt / taḥqīq. I. Dīk. Ġūniyyah; Rūmah: al-maktabah al-būlusīyyah, 1986. (at-Turāt al-‘Arabī al-Masīḥī; m. 10). [*Феодор Абу Курра.* Трактат о почитании икон / изд. И. Дик. Джуния; Рим: Изд. св. Павла, 1986. (Арабское христианское наследие; т. 10)].
- Tāwuḍūrus Abū Qurrah.* Maymar fī inna-hu lā yuġfaru li-aḥad ḥaṭī’atu-hu illā bi-awġā’ al-masīḥ al-lātī ḥallat bi-hi ša’n an-nās wa-anna man lā yu’minu bi-ḥādīhi-l-awġā’ wa-yuqarr-ibu-hā li-l-ab ‘an ḡunūbi-hi fa-lā maġfirah li-ḡunūbi-hi abadan // Mayāmir Thāwuḍūrus Abī Qurrah usqif Ḥarrān / taḥqīq Q. Al-Bāshā. Bayrūt: Maṭba‘at al-Fawā’id, 1904. Š. 83–91. [*Феодор Абу Курра.* Трактат о том, что грех никому не прощается кроме как страданиями Христа, которые Он претерпел ради людей, и тому, кто не верует в эти страдания и не приносит их Отцу как жертву за свои грехи, его грехи не будут прощены никогда // Трактаты Феодора Абу Курры, епископа Харранского / изд. К. аль-Баша. Бейрут: Изд. «аль-Фавā’ид», 1904. С. 83–91].
- Tāwuḍūrus Abū Qurrah.* Maymar fī mawt al-masīḥ // Mayāmir Tāwuḍūrus Abī Qurrah usqif Ḥarrān / taḥqīq Q. Al-Bāshā. Bayrūt: Maṭba‘at al-Fawā’id, 1904. Š. 48–70. [*Феодор Абу Курра.* Трактат о смерти Христа // Трактаты Феодора Абу Курры, епископа Харранского / изд. К. аль-Баша. Бейрут: Изд. «аль-Фавā’ид», 1904. С. 48–70].

- Tāwuḍūrus Abū Qurrah*. Maymar fī wuḡūd al-Ḥāliq wa-d-dīn al-qawīm / taḥqīq I. Dīk. Ḡūniyyah; Rūmah: al-maktabah al-būlusīyyah, 1982. (at-Turāt al-‘Arabī al-Masīḥī; m. 3). [Феодор Абу Курра. Трактат о существовании Творца и истинной религии / изд. И. Дик. Джунья; Рим: Изд. св. Павла, 1982. (Арабское христианское наследие; т. 3)].
- Tāwuḍūrus Abū Qurrah*. Maymar yuḥaqqaqu anna-hu lā yalzamu an-naṣārā an yaqūlūna talāṭat ālihah iḍ yaqūlūna al-ab ilāh wa-l-ibn ilāh wa-rūḥ al-quḍṣ. Wa-inna al-ab wa-l-ibn wa-rūḥ al-quḍṣ ilāh wa law kāna kul wāḥid min-hum tām ‘alā ḥiddati-hi // Mayāmīr Tāwuḍūrus Abī Qurrah usqif Harrān / taḥqīq Q. Al-Bāshā. Bayrūt: Maṭba‘at al-Fawā'id, 1904. §. 37. [Феодор Абу Курра. Трактат, в котором он доказывает, что христианам нет необходимости говорить о трёх богах, хотя они и учат, что Отец — Бог, и Сын — Бог, и Святой Дух [— Бог]; и что истинно Отец, Сын и Святой Дух — [один] Бог, хотя и Каждый из Них по отдельности — [Бог] совершенный] // Трактаты Феодора Абу Курры, епископа Харранского / изд. К. аль-Баша. Бейрут: Изд. «аль-Фава'id», 1904. С. 23–47)].
- Theodorus Abucara*. Opusculum 7. De luctatione Christi cum diabolo // PG. T. 97. Col. 1524C–1528D.
- Theodorus Abucara*. Opusculum 25. Demonstratio, quod Deus habeat Filium consubstantialem // PG. T. 97. Col. 1557D–1561D.
- Wannous R. A. Darlegung des Rechten Glaubens und Widerlegung der Irrtümer der Jakobiten und Nestorianer. Ein theologisch-polemische Werk des mittelalterlichen christlichen arabischen Theologen ‘Abdallah Ibn al-Faḍl al-Anṭākī: in 2 Bde. Dissertation zur Erlangung des Dokortitels. Bd. 2. Marburg: Philipps-Universität Marburg, 2011. S. 2–106.
- Дионисий Ареопagit. О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб.: Глагол, 1994.

Литература

- Давыденков О., *прот.* Герасим, малоизвестный мелькитский апологет // Библия и христианская древность. 2025. № 4 (28). С. 97–139.
- Давыденков О. В. Феодор Абу Курра в мелькитской традиции // Христианство на Ближнем Востоке. 2023. Т. 7 (4). С. 5–20.
- Леонов В., *прот.* Православная традиция об Искуплении // ПЭ. 2011. Т. 27. С. 285–297.
- Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991.
- Панченко К. А. Православные арабы: краткий исторический очерк // Антология литературы православных арабов. Т. 1: История. М.: ПСТГУ, 2020. (Литературное наследие и история Христианского Востока). С. 8–18.
- Graf G. Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Harran (ca. 740–820). Literarhistorische Untersuchungen und Übersetzung. Paderborn: Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh, 1910. (Forschungen zur christlicher Literatur- und Dogmen geschichte; Bd. 10/3–4).
- Haddad R. La Trinité divine chez les théologiens arabes (750–1050). Paris: Beauchesne, 1985.

- Keating S. T. *Defending the "People of Truth" in the Early Islamic Period: The Christian Apologies of Abū Rā'īṭah*. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2006. (History of Christian-Muslim Relations; vol. 4).
- Khoury P. Paul d'Antioche, évêque de Sidon (XII s.). Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1964.
- Nasrallah J. *Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V^e au XX^e siècle*. Vol. 3/2: 1250–1516. Louvain: Peeters, 1988.
- Ricks T. W. *Developing the Doctrine of the Trinity in an Islamic Milieu: Early Arabic Christian Contributions to Trinitarian Theology*. PhD Thesis. Washington, D. C.: The Catholic University of America, 2012.
- Thomas D. *The Doctrine of the Trinity in the Early Abbasid Era // Islamic Interpretations of Christianity* / ed. by L. Ridgeon. Richmond: Curzon, 2001. P. 78–98.
-

References

- Bahkou A. (2014) *Defending Christian Faith: The Fifth Part of the Christian Apology of Gerasimus*. Warsaw; Berlin: W. de Gruyter Open.
- Cachia P. (ed.) (1960) *Eutychius of Alexandria. The Book of the Demonstration (Kitāb al-Burhān)*, vol. 1. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO (CSCO; 192. Scriptores Arabici; 20).
- Davydenkov O. (2023) "Feodor Abu Qurra v mel'kitskoj traditsii" ["Theodore Abu Kurra in the Melkite tradition"]. *Hristianstvo na Blizhnem Vostoke*, vol. 7, no. 4, pp. 5–20 (in Russian).
- Davydenkov O. (2025) "Gerasim, maloizvestnyj mel'kitskij apologet" ["Gerasimus, a Little-known Melkite Apologist"]. *Bibliia i hristianskaja drevnost'*, no. 4 (28), pp. 97–139 (in Russian).
- Dick I. (ed.) (1982) *Tāwuḍūrus Abū Qurrah. Maymar fī wuḡūd al-Ḥālīq wa-d-dīn al-qawīm [Theodore Abu Qurra. A Treatise on the Existence of the Creator and True Religion]*. Ġūniyyah; Rūmah: al-maktabah al-būlusīyyah (at-Turāt al-'Arabī al-Masīḥī; 3) (in Arabic).
- Dick I. (ed.) (1986) *Tāwuḍūrus Abū Qurrah. Maymar fī ikrām al-ayqūnāt [Theodore Abu Qurra. Treatise on the Veneration of Icons]*. Ġūniyyah; Rūmah: al-maktabah al-būlusīyyah (at-Turāt al-'Arabī al-Masīḥī; 10) (in Arabic).
- Haddad R. (1985) *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750–1050)*. Paris: Beauchesne.
- Gallay P. (ed.) (1978) *Grégoire de Nazianze. Discours 27–31 (discours théologique)*. Paris: Cerf (SC; 250).
- Keating S. (2006) *Defending the "People of Truth" in the Early Islamic Period: The Christian Apologies of Abū Rā'īṭah*. Leiden: Brill (History of Christian-Muslim Relations; 4).
- Khoury P. (1964) *Paul d'Antioche, évêque de Sidon (XII s.)*. Beyrouth: Imprimerie Catholique.
- Kotter B. (ed.) (1969) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 1. Berlin: W. de Gruyter (PTS; 7).
- Kotter B. (ed.) (1973) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 2. Berlin; New York (N. Y.): W. de Gruyter (PTS; 12).

- La Spisa P. (ed.) (2013) *I trattati teologici di Sulaymān Ibn Ḥasan al-Ġazzālī, vol. 1*. Lovanii: In Aedibus Peeters (CSCO; 648. Scriptores Arabici; 52).
- Leonov V. (2011) “Pravoslavnaia traditsiia ob iskuplenii” [“The Orthodox Tradition of the Redemption”], in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow: Pravoslavnaia entsiklopediia, vol. 27. pp. 285–297 (in Russian).
- Losskij V. N. (1991) *Oчерк misticheskogo bogosloviia Vostochnoj Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [An Outline of the Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology]. Moscow: Tsentr “SEI” (in Russian).
- Moreschini C. (ed.) (1990) *Grégoire de Nazianze. Discours 38–41*. Paris: Cerf (SC; 358).
- Nasrallah J. (1988) *Histoire du mouvement littéraire dans l’église melchite du V^e au XX^e siècle, vol. 3/2*. Louvain: Peeters.
- Noble S., Treiger A. (2011) “Christian Arabic Theology in Byzantine Antioch: ‘Abdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī and His Discourse on the Holy Trinity”. *Le Muséon*, vol. 124, no. 3–4, pp. 396–406.
- Panchenko K. A. (2020) “Pravoslavnye araby: kratkij istoricheskij oчерk” [“Orthodox Arabs: A Brief Historical Overview”], in *Antologiiia literatury pravoslavnyh arabov* [Anthology of Orthodox Arab Literature]. Vol. 1. Istoriia [History]. Moscow: St. Tikhon’s Orthodox University for Humanities, pp. 8–18 (in Russian).
- Prohorov G. M. (ed.) (1994) *Dionisij Areopagit. O Bozhestvennyh imenah. O misticheskom bogoslovii* [Dionysius the Areopagite. On the Divine Names. On Mystical Theology]. Saint Petersburg: Glagol (in Russian).
- Ricks T. W. (2012) *Developing the Doctrine of the Trinity in an Islamic Milieu: Early Arabic Christian Contributions to Trinitarian Theology*. Washington, D. C.: The Catholic University of America.
- Thomas D. (2001) “The Doctrine of the Trinity in the Early Abbasid Era”, in L. Ridgeon (ed.) *Islamic Interpretations of Christianity*. Richmond: Curzon, pp. 78–98.
- Uthemann K.-H. (ed.) (1981) *Anastasiae Sinaitae Viae dux*. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press (CCSG; 8).
- Wannous R. A. (2011) *Darlegung des Rechten Glaubens und Widerlegung der Irrtümer der Jakobiten und Nestorianer. Ein theologisch polemisches Werk des mittelalterlichen christlichen arabischen Theologen ‘Abdallah Ibn al-Faḍl al-Anṭākī. In 2 vols. Dissertation zur Erlangung des Dokortitels. Vol. 2*. Marburg: Philipps-Universität Marburg.

ГРЕКО-ЛАТИНСКИЙ СИНТЕЗ В ЭКЗЕГЕЗЕ БЛЖ. ИЕРОНИМА: ПРИТЧА О РАБОТНИКАХ В ВИНОГРАДНИКЕ (Мф. 20, 1–16) КАК МОДЕЛЬ ПАТРИСТИЧЕСКОЙ РЕЦЕПЦИИ

Архимандрит Авель (Константинов)

магистр богословия
насельник Свято-Успенского Одесского мужского монастыря
archim.abel2023@gmail.com
ORCID: 0009-0006-5797-9661

Поступила в редакцию 1.05.2026 | Принята к публикации 15.05.2026 | Опубликовано 10.07.2026

Для цитирования: *Авель (Константинов), архим.* Греко-латинский синтез в экзегезе блж. Иеронима: притча о работниках в винограднике (Мф. 20, 1–16) как модель патристической рецепции // Библия и христианская древность. 2026. Т. 8 (2). С. 131–173. DOI: 10.31802/BCA.2026.8.2.004

Аннотация

УДК 27-277.2 (27-9)01/07|-284)

В статье исследуется экзегетический метод блж. Иеронима Стридонского на примере толкования притчи о работниках в винограднике (Мф. 20, 1–16) из его «Комментария на Евангелие от Матфея» (398 г.) как парадигматическая модель патристической рецепции. Анализируется двухуровневая герменевтическая схема: тропологическая интерпретация (соотнесение «часов» с возрастными этапами человеческой жизни) и историко-типологическая (периодизация священной истории от Адама до апостолов). Через детальное сопоставление параллельных текстов демонстрируется творческая трансформация александрийской экзегезы Оригена и её синтез с латинской традицией (Фортунациан Аквилейский, свт. Иларий Пиктавийский, свт. Амвросий Медиоланский). Особое внимание уделяется противопоставлению дел Закона и евангельской благодати, теме зависти (*invidia*) и интерпретации динария как восстановления образа Божия. Прослеживается влияние комментария блж. Иеронима на последующую западную традицию через анализ рецепции у блж. Августина, свт. Григория Великого и экзегетов Каролингской эпохи (Рабан Мавр, Пасхазий Радберт, Друтмар Корбийский). Выявлены три модели усвоения патристического наследия: компилятивно-дидактическая, творчески-трансформирующая и адаптивно-пастырская. Исследование показывает, что экзегетический синтез блж. Иеронима стал «золотым стандартом» западной библеистики, определив герменевтическую традицию на столетия вперед.

Ключевые слова: блж. Иероним Стридонский, притча о работниках в винограднике, Ориген, патристическая экзегеза, латинская традиция, тропологическая интерпретация, историко-типологический метод, благодать и Закон, Каролингское Возрождение.



Greek-Latin Synthesis in the Exegesis of Saint Jerome: The Parable of the Workers in the Vineyard (Mt. 20:1–16) as a Model of Patristic Reception

Archimandrite Abel (Konstantinov)

MA of Theology

Odessa Monastery of the Assumption of the Blessed Virgin Mary

archim.abel2023@gmail.com

ORCID: 0009-0006-5797-9661

Received 1 May 2026 | Accepted 15 May 2026 | Published online 10 July 2026

For citation: Abel (Konstantinov), archimandrite. “Greek-Latin Synthesis in the Exegesis of Saint Jerome: The Parable of the Workers in the Vineyard (Mt. 20:1–16) as a Model of Patristic Reception”. *Bible and Christian Antiquity*, Vol. 8 (2), 2026, pp. 131–173 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2026.8.2.004

Abstract. This article examines the exegetical method of St. Jerome of Stridon through his interpretation of the Parable of the Workers in the Vineyard (Mt. 20:1–16) from his *Commentary on the Gospel of Matthew* (398 AD) as a paradigmatic model of patristic reception. The study analyzes a two-level hermeneutical scheme: tropological interpretation (correlating the “hours” with ages of human life) and historical-typological interpretation (periodization of sacred history from Adam to the apostles). Through detailed comparison of parallel texts, the creative transformation of Origen’s Alexandrian exegesis and its synthesis with the Latin tradition (Fortunatianus of Aquileia, St. Hilary of Poitiers, St. Ambrose of Milan) is demonstrated. Special attention is given to the opposition between works of the Law and evangelical grace, the theme of envy (*invidia*), and the interpretation of the denarius as the restoration of the image of God. The influence of St. Jerome’s commentary on subsequent Western tradition is traced through analysis of its reception by St. Augustine, St. Gregory the Great, and Carolingian exegetes (Rabanus Maurus, Paschasius Radbertus, Christian of Stavelot). Three models of patristic heritage assimilation are identified: compilative-didactic, creative-transformative, and adaptive-pastoral. The study demonstrates that St. Jerome’s exegetical synthesis became the “authoritative paradigm” of Western biblical studies, defining the hermeneutical tradition for centuries to come.

Keywords: Saint Jerome of Stridon, Parable of the Workers in the Vineyard, Origen, patristic exegesis, Latin tradition, tropological interpretation, historical-typological method, grace and Law, Carolingian Renaissance.

Введение

Притча о рабочих в винограднике (Мф. 20, 1–16) представляет собой один из наиболее герменевтически сложных текстов синоптической традиции. Современный исследователь Клайн Снодграсс справедливо включает её в тройку притч Иисуса Христа, наиболее трудных для толкования, наряду с притчами о неверном управителе (Лк. 16, 1–13) и о званом ужине (Мф. 22, 1–14)¹.

Структурно притча состоит из двух сцен (ст. 1–7 и 8–15) и заключительного изречения (ст. 16). Первая сцена разворачивается в течение дня: хозяин дома выходит рано утром нанимать работников в свой виноградник (ст. 1–2), затем возвращается на площадь в третий, шестой, девятый и одиннадцатый часы (ст. 3–7), каждый раз приглашая новых работников. Вторая сцена происходит вечером в самом винограднике при расчёте: управляющий по повелению хозяина выдаёт плату, начиная с последних (ст. 8–10), что вызывает ропот первых работников (ст. 11–12) и развёрнутый ответ владельца виноградника (ст. 13–15). Заключительное изречение: «...так будут последние первыми и первые последними» (ст. 16) — образует инклюзию² с Мф. 19, 30, обрамляя притчу и связывая её с предшествующим контекстом.

Центральный парадокс притчи — кажущаяся несправедливость хозяина дома, уравнивающего в награде трудившихся весь день и работавших всего один час, — требовал от экзегетов глубокого богословского осмысления в контексте учения о спасении и «о судьбе человека»³.

В православной традиции эта притча раскрывает тайну «благой воли Бога, Его милосердия и готовности вознаградить каждого одинаково, вне зависимости от его трудов»⁴. Божественная

- 1 Снодграсс К. Притчи Иисуса: Полный путеводитель по притчам Иисуса Христа. СПб., 2014.
- 2 «Инклюзивный (включительный) — *англ.* inclusive, *фр.* inclusif, *нем.* inklusiv, *исп.* inclusivo — обладающий более широким значением, относящийся к более широкому кругу предметов» (Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов. М., ²1969. С. 177).
- 3 Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. 4: Притчи Иисуса. М., 2017. С. 448.
- 4 Иларион (Алфеев), митр. Евангелие от Матфея. Исторический и богословский комментарий: в 2 т. Т. 2: Главы 13–28. М., 2019. С. 258.

благодать (*χάρις/gratia*) превосходит человеческие представления о справедливости, являя полноту Божественного Домостроительства спасения. Неслучайно именно эта евангельская перикопа легла в основу пасхального слова свт. Иоанна Златоуста, провозглашающего равенство всех в радости Воскресения — «благодатный дар Божьей любви через искупительную жертву Сына Божьего Иисуса Христа»⁵.

В творении «Комментарий на Евангелие от Матфея» (далее в тексте — *Hier. In Mt.*) блж. Иероним Стридонский формулирует ключевой принцип своего толкования этой притчи в самом начале интерпретации: «Господь судит не по времени, а по степени веры» (*non tempori deferente Domino, sed fidei*)⁶. Этот тезис становится герменевтическим основанием для экзегезы, в которой святой отец выступает не просто как комментатор священного текста, но и как создатель уникального синтеза двух великих богословских традиций — греческого Востока и латинского Запада. В эпоху до разделения Церквей, когда Восток и Запад пребывали в единстве православной веры, блж. Иероним воплощает идеал патристического диалога культур⁷, в котором александрийская мистико-аллегорическая традиция органично соединяется с латинским историко-типологическим подходом⁸.

Цель настоящей статьи — на примере толкования данной притчи проанализировать методологию этого синтеза и показать, что экзегетический метод блж. Иеронима может служить образцовой моделью патристической рецепции, актуальной для современной православной библеистики.

5 Ианнуарий (Ивлиев), архим. Евангелие от Матфея. Богословско-экзегетический комментарий. Т. 2: Мф. 13:1 – 28:20. М., 2021. С. 171.

6 *Hieronymus Stridonensis. Commentarii in Evangelium Matthaei* III, 20, 1.2 // SC. 259. P. 84:8. Рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Толкование на Евангелие от Матфея. М., 2018. С. 291.

7 «...Древнехристианские школы — совпадая в основной своей цели, каковой было научение христианской вере и жизни, — в способах выполнения этой цели, то есть в учебных планах и методах, в постановке воспитания и во внешней организации, держались различных национальных традиций» (Дьяконов А. П. Типы высшей богословской школы в древней церкви III–VI вв. Речь на годовичном акте Санкт-Петербургской духовной академии 17 февраля 1913 года. СПб., 1913. С. 3).

8 *Brown D. Vir Trilinguis: A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*. Kampen, 1993. P. 12.

1. Экзегетический метод блж. Иеронима Стридонского

Блж. Иероним Стридонский (ок. 347–419/20) в комментарии на притчу искусно соединяет два взаимодополняющих уровня интерпретации, демонстрируя характерный для патристической экзегезы баланс между буквальным и духовным смыслами Писания⁹ — принцип, созвучный православному пониманию многомерности библейского текста¹⁰.

Первый уровень — тропологический, или нравственно-аскетический. На этом уровне «часы» притчи символизируют различные периоды человеческой жизни, в которые происходит обращение к Богу. Блж. Иероним пишет: «Делатели третьего часа — это те, которые начали служить Богу с юношеского возраста (*a pubertate*); шестого часа — те, которые взяли на себя иго Христово в зрелом возрасте (*matura aetate*); девятого — те, которые [обратились] в возрасте, склоняющемся к старости (*declinante ad senium*)»¹¹.

Особенно примечательна интерпретация динария — единой для всех награды¹². Блж. Иероним трактует его как восстановление в человеке образа и подобия Божия (*imaginem et similitudinem meam*): «Ты получил плату, которую я тебе обещал, то есть образ и подобие моё»¹³. Здесь прослеживается глубокая

9 «Блж. Иероним был эклектичным учёным и использовал некоторые части “антихрийской” и “александрийской” экзегетических систем, но отвергал другие части» (Авель (Константинов), архим. Экзегетический метод блаженного Иеронима Стридонского в толковании притчей в творении «Комментарии на Евангелие от Матфея»: лингвистический аспект. Магистерская диссертация. Киев, 2024. С. 68).

10 «Каждый может найти в притче нечто созвучное его интересам, поэтому притча имеет несколько уровней понимания: одни и те же слова могут сообщить несколько уровней истины» (Николай (Сахаров), иером. Краткий обзор методики современного толкования притчей Христовых в синоптических Евангелиях // Сборник трудов кафедры библеистики Московской Православной Духовной Академии. № 1. М.: Сергиев Посад, 2013. С. 199).

11 *Hieronymus Stridonensis. Commentarii in Evangelium Matthaei* III, 20, 1.2 // Op. cit. P. 86:29. Рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Толкование на Евангелие от Матфея. С. 292.

12 Сщмч. Ириней Лионский в своём творении «Против ересей» писал: «Similiter autem et merces una, omnes enim acceperunt singulos denarios, imaginem et inscriptionem Regis» (*Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* IV, 36, 7 // SC. 100/2. P. 912:281–283). Рус. пер.: «Подобно тому и награда одна, ведь все получили по одному динарию, имеющему образ и надписание Царя» (перевод мой. — Архим. Авель).

13 *Hieronymus Stridonensis. Commentarii in Evangelium Matthaei* III, 20, 13 // Op. cit. P. 88:61. Рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Толкование на Евангелие от Матфея. С. 294.

сотериологическая интуиция: спасение понимается не как внешнее воздаяние, но как онтологическое преобразование человеческой природы, что соответствует восточнохристианскому учению об обожении (θεώσις), основы которого были впервые сформулированы сщмч. Иринеем Лионским¹⁴.

Второй уровень — историко-типологический, вводимый характерной для блж. Иеронима формулой: *sunt, qui hanc parabolam aliter disserant* («есть такие, которые объясняют эту притчу иначе»)¹⁵. На этом уровне «часы» соотносятся с ключевыми эпохами священной истории: от Адама и ветхозаветных патриархов первого часа до апостолов и призванных из язычников в час одиннадцатый. Примечательно, что блж. Иероним связывает это толкование с эсхатологической перспективой, цитируя 1 Ин. 2, 18 о «последнем часе» (*novissima hora est*), тем самым придавая притче измерение исторической актуальности.

Таблица 1.1. Двухуровневая экзегетическая схема блж. Иеронима в толковании притчи о работниках в винограднике

Уровень интерпретации	«Часы» в притче	Символическое значение	Богословский акцент
Тропологический	1-й час: от чрева матери (<i>ex utero matris</i>) ¹⁶	Этапы жизни и обращения к Богу	Обожение через веру независимо от времени; преодоление зависти
	3-й: юность		
	6-й: зрелость		
	9-й: старость		
	11-й: глубокая старость		

14 См.: Леонов В., *прот.* Обожение // ПЭ. 2018. Т. 52. С. 264.
«Filius Dei Altissimi <...> fieret Filius hominis ad hoc ut et homo fieret filius Dei» (*Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* III, 10, 2 // SC. 211. P. 116:44, 118:46–47). Рус. пер.: «Сын Бога Всевышнего <...> стал Сыном Человеческим для того, чтобы и человек стал сыном Божиим» (перевод мой. — *Архим. Амель*).

15 *Hieronymus Stridonensis. Commentarii in Evangelium Matthaei* III, 20, 1.2 // Op. cit. P. 86:32. Рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на Евангелие от Матфея. С. 292.

16 «Mihi videtur primae horae esse operarios Samuhel et Hieremiam et baptistam Iohannem, qui possunt cum psalmista dicere: *Ex utero matris meae Deus meus es tu* (Ps. 21, 11)» (*Hieronymus Stridonensis. Commentarii in Evangelium Matthaei* III, 20, 1.2 // Op. cit. P. 86:23–26).

Уровень интерпретации	«Часы» в притче	Символическое значение	Богословский акцент
Историко-типологический	1-й: Адам – Ной	Эпохи домостроительства спасения	Переход от Закона к благодати; вхождение язычников в Церковь
	3-й: Ной – Авраам		
	6-й: Авраам – Моисей		
	9-й: Моисей – пророки		
	11-й: апостолы и языческие народы		

Оригинальность блж. Иеронима проявляется не в создании новых интерпретационных схем — историческое толкование пяти часов притчи, как убедительно показал Йоганнес Тевел, восходит к Оригену и стало «самой популярной линией экзегезы»¹⁷ через его влияние, — но в их органичном синтезе и пастырской переориентации. Святой отец не просто воспроизводит александрийскую схему, но творчески адаптирует её для латинской аудитории, соединяя с западной традицией (Фортунациан Аквилейский, свт. Иларий Пиктавийский, свт. Амвросий Медиоланский)¹⁸ и придавая ей выраженное морально-пастырское измерение.

Центральной темой толкования святого отца становится противопоставление дел Закона и евангельской благодати (*gratia*). Ропот работников первого часа интерпретируется как выражение иудейского легализма, неспособного вместить логику Божественного милосердия.

Рус. пер. с изм.: Иероним Стридонский, блж. Толкование на Евангелие от Матфея. С. 292: «Мне кажется, что делатели первого часа — это Самуил, и Иеремия, и Иоанн Креститель, которые вместе с Псалмопевцем могут сказать: “От чрева матери моей Ты — Бог мой” (Пс. 21, 11)».

17 Tevel J. The Labourers in the Vineyard: The Exegesis of Matthew 20,1–7 in the Early Church // *Vigiliae christianae*. 1992. Vol. 46 (4). P. 362.

18 Блж. Иероним осуществляет то, что Эмиль Боннар называет «разумным синтезом» (*synthèse judicieuse*): он не механически компилирует источники, но создаёт новое целое. Более подробно см.: Авель (Константинов), архим. Экзегетический метод блаженного Иеронима Стридонского в толковании притчей в творении «Комментарии на Евангелие от Матфея». С. 66.

Блж. Иероним углубляет психологическое измерение притчи, вводя тему зависти (*invidia*) и проводя параллель с притчей о блудном сыне: «То же самое значение имеет и известная притча в Евангелии от Луки, в которой старший сын завидует младшему»¹⁹. Таким образом, экзегеза обретает острое нравственно-аскетическое измерение, актуальное для духовной практики Церкви во все времена.

2. Греческие источники: творческая рецепция Оригена

Ориген Александрийский (ок. 185–253/4) создал экзегезу²⁰, которая, как показывает анализ текста притчи, послужила структурной основой для комментария блж. Иеронима. Влияние знаменитого дидакала прослеживается в нескольких ключевых аспектах.

Во-первых, сама методология двойной интерпретации — со-
вмещение тропологического и исторического планов — восходит к оригеновской традиции множественности смыслов Писания²¹.

- 19 *Hieronymus Stridonensis. Commentarii in Evangelium Matthaei* III, 20, 15.16 // *Op. cit.* P. 88:69–71. Рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж. Толкование на Евангелие от Матфея.* С. 294.
- 20 Антонио Орбе убедительно показывает в своих выводах, что Ориген не был первым в экзегетической традиции толкования притчи о работниках в винограднике (Мф. 20, 1–16). Важное место испанский патролог отводит сщмч. Иринею Лионскому, но именно Ориген придал этой традиции «amplitud» (широту охвата) и «tono expositivo» (систематический характер изложения), определив направление экзегезы свт. Илария, свт. Амвросия, блж. Иеронима, прп. Ефрема, свт. Иоанна и многих других авторов. См.: *Orbe A. Parábolas evangélicas en San Ireneo.* Madrid, 2015. P. 457–460.
- 21 «Итак, путь, который представляется нам правильным для того, как следует читать Писания и постигать их смысл, таков, и определяется он из самих [библейских] цитат. В *Притчах* Соломона мы находим следующее повеление относительно написанных божественных учений: “И ты, запиши их трижды в совете и наставлении, чтобы отвечать словами истины вопрошающим тебя” (Притч. 22, 20–21). Итак, следует трояким образом записывать в свою душу мысли Священных Писаний, чтобы наиболее простой [человек] назидался тем, что является как бы плотью Писания — так мы называем непосредственное понимание, — тот же, кто несколько продвинулся, был назидаем тем, что является как бы его душой, а совершенный и подобный тем, о ком говорится у апостола: “Мудрость же мы проповедуем между

Во-вторых, конкретные экзегетические решения обнаруживают прямые текстуальные параллели, которые, однако, различаются по степени зависимости.

Таблица 2.1. Речь хозяина дома к работникам третьего часа

Ориген	Блж. Иероним
Οὐ παρέργως δὲ προσεκτέον καὶ τῷ συμπεφωνηκέναι μὲν τὸν οἰκοδεσπότην τοῖς ἅμα τῇ ἔφ' παραληφθεῖσι τὸ ἀνά δηνάριον , οὓς ἀπέστειλεν εἰς τὸν ἀμπελῶνα αὐτοῦ, τοῖς δὲ περὶ τὴν τρίτην κληθεῖσιν οὐ τεταγμένως τὸν μισθὸν ὀνομακύναι, ἀλλὰ τὸ ὃ ἂν ᾗ δίκαιον δώσω ὑμῖν ²² (курсив мой. — Архим. Авель).	Dicitque patremfamilias primo mane exisse ut conduceret operarios in vineam suam et pretium operis constituisset denarium . Deinde egressum circa horam tertiam vidisse alios stantes in platea otiosos et illis nequaquam denarium, sed quod iustum est fuisse pollicitum ; sexta quoque hora et nona fecisse similiter ²³ (курсив мой. — Архим. Авель).

В этом случае мы видим почти дословное следование источнику в передаче экзегетических деталей: блж. Иероним точно передаёт наблюдение Оригена о различии между работниками первого часа (определённая плата — динарий) и третьего часа (неопределённое обещание: «Что будет справедливо»).

совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих, но проповедем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей” (1 Кор. 2, 6–7), — был назидаем от духовного закона (Рим. 7:14), содержащего *тьнь будущих благ* (Евр. 10, 1). Подобно тому как человек состоит из тела, души и духа, так же и Писание, данное Богом для спасения людей» (Origenes. De principiis IV, 11 // SC. 268. P. 310:104–116, 312:117–125). Рус. пер. мой. — Архим. Авель.

- 22 Origenes. Commentarii in Matthaeum 20, 1–16 // GCS. 40. S. 436:27–437:11. Рус. пер.: «Не мимоходом нужно обратить внимание и на то, что хозяин дома договорился с наемными с раннего утра о плате по **динарию**, которых он послал в свой виноградник, **а призванным около третьего часа он не назвал определенно плату, но [сказал]: “Что будет справедливо дам вам”**» (перевод мой. — Архим. Авель).
- 23 Hieronymus Stridonensis. Commentarii in Evangelium Matthaei III, 20, 1.2 // Op. cit. P. 84:9–14. Рус. пер.: Рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Толкование на Евангелие от Матфея. С. 291–292: «И Он говорит, что хозяин дома вышел ранним утром, чтобы привести работников в виноградник свой и условился заплатить за работу по **динарию**. **Потом он вышел около третьего часа и увидел на площади других, стоявших без работы; и обещал им не по динарию, а то, что будет справедливо**. Подобным образом он сделал в шестой и девятый часы».

Таблица 2.2. Хозяин дома выходит рано утром нанимать работников в свой виноградник (тропологическая интерпретация)

Ориген	Блж. Иероним
Δηλοῦσθαι οὖν τοὺς μὲν <i>ἐκ παίδων καὶ πρώτης ἡλικίας</i> κληθέντας ἐπὶ τὸ ἐργάζεσθαι τὰ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ ἔργα εἶναι τοὺς ἅμα τῇ ἔφ' μισθωθέντας ὑπὸ τοῦ οἰκοδεσπότη, τοὺς δὲ <i>μετὰ τὸ μαιράκιον</i> ἐρχομένους ἐπὶ τὴν θεοσέβειαν τοὺς ἀπὸ τρίτης ὥρας παραγενομένους, τοὺς δὲ <i>ἤδη ἄνδρας</i> τοὺς περὶ τὴν ἔκτην ἐξαποστελλομένους ἐπὶ τὸν ἀμπελῶνα· τοὺς δὲ <i>πρεσβύτας</i> ἐπὶ τὴν θεοσέβειαν ἀγομένους εἶναι <τοὺς περὶ> τὴν ἐννάτην ὥραν μετὰ τὸν ἐν νεότητι καύσωνα καὶ τὸ βάρος τῶν <i>μέχρι τῆς πρεσβυτικῆς ἡλικίας</i> πράξεων παραληφθέντας ἐπὶ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, τοὺς δὲ <i>πρὸς αὐτῇ τῇ ἐξόδῳ γέροντας</i> <ἤδη> δηλοῦσθαι τοὺς <περὶ> τὴν ἐνδεκάτην ὥραν κεκλημένους εἰς τὰ τοῦ ἀμπελῶνος ἔργα²⁴ (курсив мой. — <i>Архим. Авель</i>).	Mihi videtur primae horae esse operarios Samuhel et Hieremiam et baptistam Iohannem, qui possunt cum psalmista dicere: <i>Ex utero matris meae Deus meus es tu</i> (Ps. 21, 11). Tertiae vero horae operarii sunt, qui <i>a pubertate</i> Deo servire coeperunt; sextae horae, qui <i>matura aetate</i> susceperunt iugum Christi; nonae, qui iam <i>declinante ad senium</i>; porro undecimae, qui <i>ultima senectute</i>: et tamen omnes pariter accipiunt praemium licet diversus labor sit²⁵ (курсив мой. — <i>Архим. Авель</i>).

24 *Origenes*. Commentarii in Matthaеum 20, 1–16 // Op. cit. S. 457:7–29. Рус. пер.: «Итак, показывается, что призванные **с детства и раннего возраста** трудиться в делах Царства Божия — это нанятые хозяином дома с раннего утра; приходящие к благочестию **после отрочества** — пришедшие с третьего часа; **уже взрослые** мужи — посылаемые в виноградник около шестого [часа]; **старцы**, приводимые к благочестию, — это [работники] около девятого часа, принятые к учению Божию после зноя юности и тяжести деяний **вплоть до старческого возраста**; а **старики при самом исходе [жизни]** обозначаются призванными к работам виноградника около одиннадцатого часа» (перевод мой. — *Архим. Авель*).

25 *Hieronymus Stridonensis*. Commentarii in Evangelium Matthaеi III, 20, 1.2 // Op. cit. P. 86:23–31. Рус. пер. с изм.: Рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на Евангелие от Матфея. С. 292: «Мне кажется, что делатели первого часа — это Самуил, и Иеремия, и Иоанн Креститель, которые вместе с Псалмопевцем могут сказать: **“От чрева матери моей Ты — Бог мой”** (Пс. 21, 11). А работники третьего часа это те, которые начали служить Богу **с юношеского возраста**; работники шестого часа это те, которые взяли на себя иго Христово в **зрелом возрасте**, а девятого — те, которые [начали] в возрасте, **склоняющемся к старости**. Затем работники одиннадцатого часа это те, которые [начали] **в глубокой старости**. И однако все получают одинаковую награду, хотя труд их был различен».

Здесь характер рецепции существенно иной. Блж. Иероним не просто переводит, но творчески перерабатывает оригеновскую схему:

- 1) **конкретизация через библейские примеры:** где Ориген даёт абстрактные категории (ἐκ παιδων, «с детства»), блж. Иероним вводит конкретные имена ветхозаветных праведников: Самуил, Иеремия, Иоанн Креститель, подкрепляя это цитатой из Пс. 21, 11;
- 2) **латинская терминология возрастов:** греческие термины Оригена (μεῖράκιον, ἄνδρας, πρεσβύτας) заменяются на латинские эквиваленты с иными коннотациями: *pubertas* (половая зрелость) вместо μεῖράκιον (отрочество), *matura aetas* (зрелый возраст) вместо простого ἄνδρας (мужи), *declinante ad senium* (склоняющийся к старости), более поэтичное выражение, чем πρεσβύτας;
- 3) **пастырский акцент:** блж. Иероним добавляет заключительную сентенцию, отсутствующую у Оригена: *et tamen omnes pariter accipiunt praemium licet diversus labor sit* («и однако все получают одинаковую награду, хотя труд их был различен»). Это не просто констатация факта, но утешение для тех, кто поздно пришёл к вере;
- 4) **упрощение сложных оригеновских конструкций:** Ориген говорит о рабочих девятого часа как о тех, кто пришёл к благочестию «после зноя юности и тяжести деяний вплоть до старческого возраста» — сложная психологическая характеристика. Блж. Иероним упрощает: его «*iam declinante ad senium*» — это просто указание на возраст.

Таким образом, во втором случае мы видим творческую адаптацию, где блж. Иероним выступает не как переводчик, но как самостоятельный интерпретатор, адаптирующий александрийскую учёность для практических нужд Латинской Церкви. Эта двойственность — между верностью традиции и творческой свободой — и составляет суть метода святого отца, делая его, по точному определению А. Р. Фокина, «экзегетом-эклექтиком,

а не слепым последователем той или иной экзегетической школы»²⁶.

Таблица 2.3. Хозяин дома выходит рано утром нанимать работников в свой виноградник (историко-типологическая интерпретация)

Ориген	Блж. Иероним
Καὶ ὅρα εἰ δύνασαι πρῶτον μὲν τάγμα εἰπεῖν τὸ κατὰ τὸν Ἀδὰμ ἐπὶ τῆς κοσμοποιΐας, ἡμᾶρ γὰρ ὁ οἰκοδεσπότης, καὶ τὸν Ἀδὰμ καὶ τὴν Εὐὰν ἐμισθώσατο, ἵν' ἐργάζωνται τὸν ἀμπελῶνα τῆς θεοσεβείας· δεύτερον δὲ τάγμα τὸ κατὰ τὸν Νῶε καὶ τὴν πρὸς αὐτὸν διαθήκην, καὶ τρίτον τὸ κατὰ τὸν Ἀβραάμ ᾧ συνεξακουέται τὰ κατὰ τοὺς πατέρας μέχρι Μωσέως συμπαρειλῆφθαι, τέταρτον δὲ τὸ κατὰ τὸν Μωσέα καὶ πᾶσαν τὴν Αἰγύπτου οἰκονομίαν καὶ τὴν ἐν τῇ ἐρήμῳ νομοθεσίαν, τελευταῖον δὲ τάγμα τὸ κατὰ τὴν παρουσίαν ἐστὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τὸ περὶ τὴν ἐνδεκάτην ²⁷ (курсив мой. — <i>Архим. Авель</i>).	Prima hora volunt missum esse in vineam Adam et reliquos patriarchas usque ad Noe; tertia ipsum Noe usque ad Abraham et circumcisionem ei datam; sexta ab Abraham usque ad Moysen quando lex data est; nona ipsum Moysen et prophetas; undecima <u>apostolos et gentium populum</u> quibus omnes invident ²⁸ (курсив мой. — <i>Архим. Авель</i>).

26 Фокин А. Р. Экзегеза блаженного Иеронима Стридонского: между Александрией и Антиохией // XXII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Т. 1. М., 2012. С. 419.

27 *Origenes*. Commentarii in Matthaeum 20, 1–16 // Op. cit. S. 446:24–447:11. Рус. пер.: «И посмотри, можешь ли ты назвать первой группой [людей] времён **Адама** при сотворении мира — ведь [тогда начался] день хозяина дома, и он нанял Адама и Еву, чтобы они возделывали виноградник благочестия; второй группой — [людей] времён **Ноя** и завета с ним; третьей — времён **Авраама**, с которой следует включить и [события] патриархов вплоть до Моисея; четвёртой — времён **Моисея** со всем египетским домостроительством и законодательством в пустыне; последней же группой — [людей] **времени пришествия Иисуса Христа**, [группу] около одиннадцатого [часа]» (перевод мой. — *Архим. Авель*).

28 *Hieronymus Stridonensis*. Commentarii in Evangelium Matthaei III, 20, 1.2 // Op. cit. P. 86:32–38. Рус. пер. с изм.: Рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на Евангелие от Матфея. С. 292–293: «Они представляют, что в первый час посланы были в виноградник **Адам** и другие патриархи до Ноя, в третий час — сам **Ной** [и другие] до Авраама и данного ему обрезания; в шестой час — от **Авраама** до Моисея, когда дан был Закон; в девятый — **Моисей** и пророки; в одиннадцатый — апостолы и языческие народы, которым все завидуют».

Здесь наблюдается почти полное совпадение пятичастной схемы священной истории (пятая параллель не указана нами в таблице, поскольку представляет собой логическое соответствие, а не прямую текстуальную рецепцию: *τάγμα τὸ κατὰ τὴν παρουσίαν ἐστὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ* — *apostolos et gentium populum*). Блж. Иероним воспроизводит оригеновскую последовательность эпох Домостроительства и спасения (Адам – Ной – Авраам – Моисей – Христос), но добавляет важные детали: упоминание обрезания для эпохи Авраама и акцент на нравственную деформацию — грех зависти (*invident*) со стороны иудеев к язычникам. Примечательно, что блж. Иероним вводит эту схему формулой: *volunt* («представляют»), дистанцируясь от прямого авторства, тогда как у Оригена это его собственная интерпретация.

Таблица 2.4. Эсхатологическое обоснование через 1 Ин. 2, 18

Ориген	Блж. Иероним
Καὶ ταῦτα μὲν διὰ τὴν ἐν τῇ <ἐκκεκμένη> παραβολῇ λελέχθω ἡμέραν, ἣτινα δύνασαι κατασκευάσαι καὶ ἐκ τῆς <i>Ἰωάννου</i> ἐπιστολῆς φάσκοντος· « <i>παιδιά, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν</i> , καὶ καθὼς ἠκούσατε ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται, καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν· ὅθεν γινώσκομεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν» ²⁹ (курсив мой. — <i>Архим. Авель</i>).	Unde hoc ipsum intellegens post horam iam undecimam, cum esset prope solis occasum et ad vespem, <i>Iohannes</i> evangelista loquitur: <i>Filioli mei novissima hora est</i> (1 Ioh. 2, 8) ³⁰ (курсив мой. — <i>Архим. Авель</i>).

Оба экзегета в своих толкованиях используют одну и ту же цитату из 1 Ин. 2, 18 для обоснования эсхатологического характера

- 29 *Origenes*. *Commentarii in Matthaeum* 20, 1–16 // *Op. cit.* S. 445:14–22. Рус. пер.: «И пусть это будет сказано о дне в изложенной притче — [выводы], которые ты можешь подтвердить и из послания *Иоанна*, говорящего: “*Дети, последний час*; и как вы слышали, что антихрист грядет, и ныне появилось много антихристов, из чего узнаем, что [это] последний час” (1 Ин. 2, 18)» (перевод мой. — *Архим. Авель*).
- 30 *Hieronymus Stridonensis*. *Commentarii in Evangelium Matthaei* III, 20, 1.2 // *Op. cit.* P. 86:38–41. Рус. пер. с изм.: *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на Евангелие от Матфея. С. 293: «Поэтому евангелист *Иоанн*, имея в виду то же самое, после часа одиннадцатого, когда солнце уже склонялось к заходу и [день] к вечеру, говорит: “*Дети мои, последний час*” (см. 1 Ин. 2, 18)».

«одиннадцатого часа»³¹. Однако блж. Иероним добавляет к этому поэтическую деталь — образ заходящего солнца (*prope solis occasum et ad vesperam*), что не только усиливает драматизм момента, но и делает абстрактное богословие более визуально осязаемым.

Таблица 2.5. Логика распределения труда:
пропорциональность времени и усилий

Ориген	Блж. Иероним
Ἄλλ' οὐδὲ οἱ τῇ ἕκτῃ κληθέντες τὸ βάρος ἐβάστασαν τῆς ἡμέρας, ἀλλ' εἰ ἄρα τοῦ ἡμίσου τῆς ἡμέρας. Καὶ οἱ τῇ τρίτῃ δὲ κληθέντες οὐ τῆς ὅλης ἐβάστασαν ἡμέρας τὸ βάρος, ἀλλ' (εἰ δεῖ ἀκριβῶς ὀνομάσαι) τοῦ ἡμίσου καὶ τοῦ τετάρτου τῆς ἡμέρας ³² (курсив мой. — <i>Архим. Авель</i>).	Si enim iniquus est paterfamilias, non in uno iniquus est, sed in omnibus, quia <i>non sic laboravit</i> tertiae horae operarius quomodo ille, qui a prima hora est missus in vineam; similiter et sextae horae operarius <i>minus laboravit</i> a tertiae horae operario et nonae a sextae horae operario ³³ (курсив мой. — <i>Архим. Авель</i>).

Математическая логика Оригена (работники шестого часа несли труд половины дня, третьего — три четверти) у блж. Иеронима трансформируется в более простое утверждение о прогрессивном уменьшении труда. Святой отец опускает точные пропорции, концентрируясь на общем принципе: парадоксальность равной награды при неравном труде.

31 Подтверждая эту святоотеческую традицию, Й. Тевел отмечает, что аргумент о Втором пришествии тесно связан с одиннадцатым часом: «Одиннадцатый час, считающийся последним часом дня, почти всегда приравнивается к ἐπιδημία (букв. “пребывание на месте”) или παρουσία (“пришествию”) Сына Божьего. Библейский аргумент, часто используемый для отождествления группы одиннадцатого часа с верующими из язычников, — это 1 Ин. 2, 18: “Это последний час”» (*Tevel J. The Labourers in the Vineyard: The Exegesis of Matthew 20,1–7 in the Early Church // Op. cit. P. 362–363*).

32 *Origenes. Commentarii in Matthaеum 20, 1–16 // Op. cit. S. 439:20–22. Рус. пер.: «Но и призванные в шестом часу не понесли тяготу [целого] дня, а разве что половины дня. И призванные в третьем часу также понесли тяготу не целого дня, но (если нужно точно обозначить) половины и четверти дня» (перевод мой. — Архим. Авель).*

33 *Hieronymus Stridonensis. Commentarii in Evangelium Matthaеi III, 20, 1.2 // Op. cit. P. 88:44–49. Рус. пер. с изм.: Рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Толкование на Евангелие от Матфея. С. 293: «В самом деле, если хозяин дома был несправедлив, то не к одному, а ко всем, потому что работник третьего часа не так трудился, как тот, который был послан в виноградник в первый час. Подобным образом работник шестого часа трудился менее работника третьего часа, а работник девятого часа — меньше работника шестого часа».*

Таблица 2.6. Идентификация «друга» (Мф. 20, 13) как Адама

Ориген	Блж. Иероним
Ἀλλ' ὁ οἰκοδεσπότης ἐνὶ αὐτῶν εἶπε (τάχα τῷ Ἀδάμ)· ἐταῖρε, οὐκ ἄδικῶ σε οὐχὶ δηναρίου συνεφώνησά σοι ³⁴ (курсив мой. — Архим. Авель).	Legi in cuiusdam libro amicum istum, qui increpatur a patrefamilias, primae horae operarium, <i>protoplastus</i> intellegi et eos, qui in illo tempore crediderunt ³⁵ (курсив мой. — Архим. Авель).

Представим наиболее интересный случай рецепции. Ориген предположительно (τάχα) идентифицирует «друга» с Адамом. Блж. Иероним же ссылается на анонимный источник (*in cuiusdam libro*), использует редкий грецизм *protoplastus* («первозданный») ³⁶. Возможно, святой отец цитирует самого Оригена, но скрывает источник, поскольку контекст первого оригенистского спора ³⁷ вынуждал блж. Иеронима «так явно дистанцироваться от автора этой экзегезы» ³⁸. Необходимость дистанцироваться от александрийского дидакала при сохранении его экзегезы показывает сложность текстуальной передачи и специфику апелляции к авторитету в патристическую эпоху.

Анализ представленных параллелей демонстрирует спектр рецептивных стратегий блж. Иеронима: от почти дословного воспроизведения греческой экзегезы через упрощающую адаптацию до завуалированного цитирования. Это подтверждает характеристику метода святого отца как творческой «латинизации» оригеновской мысли, в ходе которой александрийское богословие с его

34 *Origenes*. Commentarii in Matthaeum 20, 1–16 // Op. cit. S. 455:23–26. Рус. пер.: «Но хозяин дома сказал одному из них (возможно, **Адаму**): “Друг, я не обижаю тебя; не о динарии ли я договорился с тобой?”» (перевод мой. — Архим. Авель).

35 *Hieronymus Stridonensis*. Commentarii in Evangelium Matthaei III, 20, 13 // Op. cit. P. 88:55–58. Рус. пер.: «В чьей-то книге я прочитал, что под “другом”, который встречает возражение со стороны хозяина дома, подразумевается работник первого часа — **первозданный** (то есть Адам. — Архим. Авель), и те, которые уверовали в то время» (перевод мой. — Архим. Авель).

36 *Prōtoplastus*, ἱ (m) (греч.) — первозданный (человек) (Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. Около 50 000 слов. М., 1976. С. 828).

37 См.: Заболотный Е. А. Оригенистские споры // ПЭ. 2019. Т. 53. С. 261–268.

38 *Fürst A. Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus. Studien zur antiken Theologiegeschichte*. Berlin; Boston (Mass.), 2011. (Arbeiten zur Kirchengeschichte; 115). S. 267.

аллегорической глубиной трансформируется в направлении морально-пастырской практики латинского Запада.

3. Латинская экзегетическая традиция: вариативность герменевтических схем и позиция блж. Иеронима

Экзегетический метод блж. Иеронима раскрывается с особенной полнотой при сопоставлении его толкования с предшествующими вариантами латинской экзегетической традиции. До появления Hier. In Mt. (398 г.) западная церковная экзегеза уже располагала несколькими значимыми опытами истолкования этой притчи³⁹. Среди них выделяются труды Фортунатиана Аквилейского (середина IV в.), свт. Илария Пиктавийского (ок. 353–356) и свт. Амвросия Медиоланского (ок. 377–390). Каждый из этих авторов предложил собственную герменевтическую схему, отражающую как общие тенденции латинской экзегезы, так и индивидуальные богословские акценты.

3.1. Фортунатиан Аквилейский

Фортунатиан Аквилейский (ок. 300–371) в своём недавно открытом комментарии⁴⁰ представляет наиболее лаконичный вариант аллегорической экзегезы: «*Primo mane: (Matth. 20, 1) Enoc, Noe et ceteri <...> sextam autem et nonam (cf. Matth. 20, 5) inseparabiliter posuit, quod legis et prophetarum est. Undecima autem ipse veniens apostolos mittit (cf. Matth. 20, 6)*»⁴¹ (курсив мой. — Архим. Авель).

Несмотря на краткость изложения, комментарий Фортунатиана содержит несколько примечательных экзегетических решений:

39 Более подробно об этом см.: Orbe A. Parábolas evangélicas en San Ireneo. P. 411–434.

40 См.: Dorfbauer L. Einleitung // *Fortunatianus Aquileiensis*. Commentarii in evangelia / ed. von L. J. Dorfbauer. Berlin; Boston (Mass.), 2017. (CSEL; 103).

41 *Fortunatianus Aquileiensis*. Commentarii in evangelia LXLIII (Matth. 20, 1–16) // CSEL. 103. P. 199:2113–2114. Рус. пер.: «Рано утром: (Мф. 20, 1) Енох, Ной и другие <...> шестой же и девятый [час] (ср. Мф. 20, 5) Он поместил нераздельно, потому что это относится к Закону и пророкам. В одиннадцатый же [час], придя Сам, посылает апостолов (ср. Мф. 20, 6)» (перевод мой. — Архим. Авель).

- **включение Еноха** в число призванных «рано утром» наряду с Ноем представляет собой уникальную черту в патристической традиции, подчёркивающую значение допотопных праведников в истории спасения;
- **объединение шестого и девятого часов** в единую эпоху Закона и пророков (*inseparabiliter*) демонстрирует тенденцию к схематизации священной истории, в которой ветхозаветный период рассматривается как целостная подготовительная фаза;
- **выраженный христологический акцент.** Использование выражения: «Сам придя» (*ipse veniens*) — подчёркивает личное присутствие Христа в последний период истории спасения и Его непосредственную роль в призвании апостолов.

Лапидарность комментария Фортунатиана, вероятно, объясняется не только характером его образования⁴², но и практически целями его труда — создать доступное руководство для клириков, не обладающих глубокой богословской подготовкой. Тем не менее даже в этой сжатой форме прослеживается влияние александрийской аллегорической традиции⁴³, адаптированной к нуждам Западной Церкви.

3.2. Свт. Иларий Пиктавийский

Свт. Иларий Пиктавийский (ок. 315–367) предлагает следующую схему: «In prima igitur hora tempus constituti testamenti ad *Noe* ex matutini significatione noscendum est, tertia autem hora

42 «Евангельский комментарий не подтверждает предположение о том, что он (Фортунатиан Аквилейский. — *Архим. Авель*), как многие его современники, получил основательное литературно-риторическое образование» (*Dorfbauer L. Einleitung // Op. cit. P. 2*).

43 «...Экзегетический метод явно отдаёт предпочтение духовному прочтению (*spiritualis intellectus*), то есть с технической точки зрения, образному (или аллегорическому): очевидно, что комментатор (Фортунатиан Аквилейский. — *Архим. Авель*) считает своей задачей расшифровать текст и выявить под буквой более глубокий смысл» (*Guignard C. Un «nouveau» commentaire patristique sur les évangiles: traduction de quelques extraits de Fortunatien d'Aquilée // Revue d'études augustinienes et patristiques. 2021. Vol. 93 (3–4). P. 249*).

ad *Abraham*, sexta ad *Moysen*, nona ad *David* et *prophetas*. <...> In undecima autem hora corporei adventus tempus ostendit; nam ex omni numero, qui spatio est *praesentis saeculi* constitutus, in eam rationem convenit ortus eius ex Maria, in quam undecimae tempus ex die est»⁴⁴ (курсив мой. — *Архим. Авель*).

Несмотря на внешнее сходство с экзегезой Оригена и блж. Иеронима⁴⁵, свт. Иларий, как точно отметил Й. Тевел, «связывает шесть этапов с пятью часами притчи»⁴⁶.

Таблица 3.2.1. Периодизация часов призвания
в экзегезе Оригена и латинских отцов (Иероним — Иларий)

	Ориген / блж. Иероним	Свт. Иларий Пиктавийский
1-й час	Адам	Ной
3-й час	Ной	Авраам
6-й час	Авраам	Моисей
9-й час	Моисей	Давид и пророки
11-й час	[Люди] времени пришествия Иисуса Христа / апостолы и языческие народы	[Люди] настоящего века

Эту особенность деления священной истории у свт. Илария объясняет Йоганнес Тевел: «Иларий <...> действительно называет пять часов, но первый период, который является периодом от Адама до Ноя, обходится молчанием, возможно, потому что первым “заветом” (*testamentum*), на который можно было сослаться,

44 *Hilarius Pictaviensis. Commentarius in Matthaeum* 20, 6 // SC. 258. P. 108:1–10. Рус. пер.: «Итак, в первом часу — из указания на утро — должно понимать время установленного завета с *Ноем*, а в третьем часу — с *Авраамом*, в шестом — с *Моисеем*, в девятом — с *Давидом* и *пророками*. <...> А в одиннадцатом часу Он показывает время пришествия во плоти; ведь из общего числа, которое установлено для длительности *настоящего века*, Его рождение от Марии приходится на то значение, время которого согласуется с одиннадцатым часом дня» (перевод мой. — *Архим. Авель*).

45 См. выше наш разбор и описание для Таблицы 2.3. Хозяин дома выходит рано утром нанимать работников в свой виноградник (историко-типологическая интерпретация).

46 *Tewel J. The Labourers in the Vineyard: The Exegesis of Matthew 20,1–7 in the Early Church* // Op. cit. P. 364.

был завет с Ноем. Тогда оказывается, что есть только четыре завета, но Давид и пророки восполняют пробел»⁴⁷.

Подобная периодизация, вероятно, обусловлена как экзегетической задачей согласовать исторические эпохи с пятью временными отрезками притчи, так и богословским акцентом святителя на прогрессивном характере Божественного Откровения, раскрывающегося через последовательность заветов. Каждый новый завет расширял и углублял Божие призвание людей: от Ноя — к Аврааму, от Авраама — к Моисею в Законе, затем через Давида и пророков — к обетованию Мессии⁴⁸, — «пока Царство Божье или Сын Человеческий не придёт во всей полноте»⁴⁹, как Господь виноградаря.

3.3. Святитель Амвросий Медиоланский

Свт. Амвросий Медиоланский (ок. 339/40–397) развивает тему «часов» и обогащает экзегезу библейскими аллюзиями для «первой» и «последней» группы: «*Venit ergo pater familias et prima hora conduxit operarios, fortasse eos qui a principio mundi usque ad diluvium iusti esse meruerunt, de quibus dicit: Et locutus sum ad vos ante lucem et misi ad vos servos meos prophetas ante lucem. Tertia post diluvium incipit Noe ceterorumque tempora comprehendens, qui quasi boni operarii in vineam destinantur. Ideo quasi in prandio inebriatus est Noe. Sextam et reliquas Abrahæ, Isaac et Iacob patriarcharum merita distingunt. Nona inclinante iam saeculo et tamquam pallescente luce virtutis *lex et prophetæ* decoloratos mores hominum notaverunt. Undecimam et quod superest diei sacer producit *adventus*. Unde et ipse in evangelio dicit: *Ambulate, dum lucem habetis**»⁵⁰ (курсив мой. — Архим. Авель).

47 Tevel J. The Labourers in the Vineyard: The Exegesis of Matthew 20,1–7 in the Early Church // Op. cit. P. 368. В сноске 89 Й. Тевел пишет (Ibid. P. 379. N. 89), что примечание французского исследователя Жана Дуаньона (*Hilaire de Poitiers. Sur Matthieu. T. 2 / texte crit., trad., notes, index et app. par J. Doignon. Paris, 1979. (SC; 258). P. 109. N. 13*) о зависимости в подобном разделении эпох мира свт. Илария от сочинения сщмч. Викторина Петавского «О сотворении мира» несколько вводит в заблуждение: Викторин придерживался того же взгляда о пяти периодах, что и Ориген.

48 См.: Э. П. С. Завет // ПЭ. 2008. Т. 19. С. 450–453.

49 Снодграсс К. Притчи Иисуса. С. 760.

50 «Итак, пришёл хозяин и нанял работников в первый час — возможно, тех, кто от начала мира до потопа сподобились быть праведными и о ком Бог говорит: “И говорил Я

Исследование И. И. Адамова демонстрирует немало примеров, в которых приводится зависимость свт. Амвросия от сочинений Оригена⁵¹ и в большей степени знакомство с «Комментарием на Матфея» свт. Илария, чем зависимость от данного творения⁵². Таким образом, анализ толкования притчи о работниках в винограднике (Мф. 20, 1–16) показывает, что свт. Амвросий следует экзегетической модели Оригена, а не свт. Илария.

Блж. Иероним, будучи осведомлённым об этих латинских интерпретациях⁵³, тем не менее отдаёт предпочтение пятичастной схеме Оригена. При этом святой отец не просто заимствует её, а творчески перерабатывает, вводя собственные экзегетические акценты (обрезание Авраама, тема зависти). Такой подход демонстрирует его метод: не механическое следование одной традиции, а создание оригинального синтеза, в котором глубина аллегорического толкования Александрийской школы сочетается с исторической конкретностью и богословским прагматизмом, характерными для латинской мысли.

*с вами до рассвета и посылал к вам служителей Моих пророков до рассвета” (Иер. 25, 3–4). Третий час начинается после потопа и охватывает время **Ноя** и прочих добрых делателей, которые назначаются работниками на виноградник (поэтому, словно во время дневной трапезы, Ной упился вином (см. Быт. 9, 21). Шестой час и прочие отмечены заслугами патриархов **Авраама, Исаака и Иакова**. В девятый час, когда мир уже клонился к сумеркам и свет добродетели словно поблек, **Закон и пророки** обличили уже исказившиеся нравы людей. Великое и таинственное **пришествие Господа** привело одиннадцатый час. Поэтому Сам Он говорит в Евангелии: “*Ходите, пока есть свет*” (Ин. 12, 35)» (Ambrosius Mediolanensis. Expositio euangelii secundum Lucam VII, 223 // Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. 8/2 / сост. Н. А. Кулькова; пер. с лат. С. А. Степанцова; лит. ред. Н. А. Кульковой, Н. Г. Головиной. М., 2020. С. 250–253).*

- 51 «Приблизительно одновременно с творениями св. Василия Амвросий начинает знакомиться и с творениями Оригена. Влияние последнего затем довольно заметно на всей литературной деятельности Амвросия 80-х годов» (Адамов И. И. Святитель Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 2006. С. 116–122, 188–198).
- 52 «Благодаря тому, что св. Амвросий уделяет очень большое внимание буквальному смыслу, его комментарий стоит значительно выше комментария Илария <...> Несмотря на большое сходство в методе с Иларием, Амвросий, по-видимому, не зависит от него» (Там же. С. 191, 193).
- 53 Эти и многие другие авторы указаны блж. Иеронимом в предисловии к Hier. In Mt. См.: Hieronymus Stridonensis. Commentarii in Evangelium Matthaei. Praefatio // SC. 242. P. 68.

4. Последующая рецепция: трансформация и адаптация экзегетической традиции

Влияние экзегетического синтеза блж. Иеронима на последующую западную традицию трудно переоценить. Обладая обширной эрудицией, владея несколькими языками и создав монументальный корпус библейских комментариев, творения святого отца стали не только основой для латинских экзегетов, но и непререкаемым авторитетом для авторов эпохи Каролингского Возрождения.

При толковании притчи о рабочих в винограднике западные экзегеты опираются уже не непосредственно на Оригена или свт. Илария, но чаще на блж. Иеронима⁵⁴, хотя, как отмечает Э. Боннар, часто «без ссылки на него»⁵⁵, что свидетельствует о рецепции его экзегетического метода как парадигматического для западной традиции.

4.1. Блаженный Августин Гиппонский

Блж. Августин Гиппонский (354–430), часто используя александрийскую экзегетическую традицию⁵⁶, в своём толковании притчи о рабочих в винограднике проявляет значительную самостоятельность, хотя в ряде аспектов его мысль близка к толкованию блж. Иеронима. Французская исследовательница Мари Полиа, любезно предоставившая для настоящего исследования свой фундаментальный труд о блж. Августине как экзегете и проповеднике на основе корпуса «*Sermones in Matthaeum*», убедительно показывает особую роль этих проповедей для наследия западного богослова,

54 «...Творение Иеронима (Hier. In Mt. — *Архим. Авель*) является основополагающим, это, по сути, то сочинение, на которое опирались все последующие комментаторы» (*Laistner M. A Ninth-Century Commentator on the Gospel According to Matthew // The Harvard Theological Review. 1927. Vol. 20 (2). P. 132.*)

55 *Bonnard É. Introduction // Jérôme. Commentaire sur saint Matthieu. T. 1: Livres I et II / texte lat., introd., trad. et notes par É. Bonnard. Paris, 1977. (SC; 242). P. 46.*

56 См.: *Степанцов С. В., Фокин А. Р. Августин // ПЭ. 2000. Т. 1. С. 105–106.*

где «новые интерпретации соседствуют со старыми идеями и экзегезами, унаследованными от его предшественников»⁵⁷.

В 87-й проповеди, входящей в корпус «*Sermones in Matthaeum*», блж. Августин «выводит двойное учение: одно анагогическое, другое морального порядка»⁵⁸. Согласно исследованию Мари Полиа, эта проповедь была произнесена или прочитана после провозглашения первого Евангелия за богослужением⁵⁹, что объясняет характерный для блж. Августина богословский акцент — глубокое эсхатологическое измерение.

«*Primi iusti, sicut Abel, sicut Noe, quasi prima hora vocati, felicitatem resurrectionis nobiscum accepturi sunt. Alii iusti post illos, Abraham, Isaac, Iacob et quicumque erant saeculi ipsorum, quasi tertia hora vocati, felicitatem resurrectionis nobiscum accepturi sunt. Alii iusti, Moyses et Aaron et quicumque cum illis tamquam sexta hora vocati, felicitatem resurrectionis nobiscum accepturi sunt. Post ipsos prophetae sancti, tamquam nona hora vocati, eandem felicitatem nobiscum accepturi sunt. In fine saeculi omnes christiani, tamquam undecima vocati, felicitatem illius resurrectionis cum illis accepturi sunt. <...> Est et in ista vita simile aliquid, ut excepta illa solutione similitudinis huius, qua intelleguntur prima hora vocati Abel et ipsius saeculi iusti, tertia Abraham et ipsius saeculi iusti, sexta Moyses et ipsius saeculi iusti, nona prophetae et ipsius saeculi iusti, undecima tamquam in fine saeculi christiani omnes — excepta ista solutione similitudinis huius, et in ista vita nostra potest adverti haec similitudo. Tamquam enim prima hora vocantur qui recentes ab utero matris incipiunt esse christiani, quasi tertia hora pueri, quasi sexta iuvenes, quasi nona vergentes in senium, quasi undecima omnino decrepiti; unum tamen vitae aeternae denarium omnes accepturi*»⁶⁰ (курсив мой. — Архим. Авель).

57 Pauliat M. Augustin exégète et prédicateur dans les Sermons sur Matthieu. Paris, 2020. (Collection des Études Augustiniennes: Série Antiquité; 205). P. 567.

58 Проповедь LXXXVII, произнесённая в воскресный день о том, что написано: «Подобно Царство Небесное человеку хозяину дома, который послал работников в виноградник свой» (Augustinus Hippoensis. Sermones 87, 1–5 // CCL. 41Ab. P. 431).

59 См.: Pauliat M. Augustin exégète et prédicateur dans les Sermons sur Matthieu. P. 23.

60 Augustinus Hippoensis. Sermones 87, 5–7 // Op. cit. P. 437:113–118, 438:146–439:157. Рус. пер.: «Первые праведники, такие как Авель и Ной, словно призванные в первый час, получают блаженство Воскресения вместе с нами. Другие праведники после них — Авраам, Исаак, Иаков и все, кто жил в их время, словно призванные в третий час, получают блаженство Воскресения вместе с нами. Другие праведники — Моисей и Аарон и все, кто был с ними, словно призванные в шестой час, получают блаженство Воскресения вместе с нами. После них — святые пророки, словно призванные в девятый час, получают то же блаженство вместе с нами. В конце века — все христиане, словно призванные в одиннадцатый [час], получают блаженство того Воскресения вместе с нами.

Сравнительный анализ показывает, что у блж. Августина также присутствует антропологическая интерпретация в возрастном ключе с эксплицитным указанием на момент рождения, как и у блж. Иеронима, чего нет у Оригена и других ранних латинских авторов, указанных выше в разделе 3:

- блж. Иероним: от чрева матери (*ex utero matris*);
- блж. Августин: от чрева матери (*ab utero matris*).

Вместе с тем необходимо отметить существенные отличия в толковании блж. Августина в рамках историко-типологической периодизации.

Таблица 4.1.1. Периодизация часов призвания в экзегезе трёх латинских отцов: Амвросия, Иеронима и Августина

	Свт. Амвросий Медиоланский	Блж. Иероним	Блж. Августин
1-й час	С праведников от сотворения мира	Адам – Ной	Авель – Ной
6-й час	Авраама, Исаака и Иакова	Авраам – Моисей	Моисей – Аарон
11-й час	[Люди до Второго] пришествия Господа	Апостолы и языческие народы	Все христиане

Блж. Августин уникальным образом развивает «практические аспекты веры»⁶¹, соединяя эсхатологическую перспективу с экзистенциальным измерением христианской жизни. Он особенно подчёркивает парадокс одновременного получения награды —

<...> Есть нечто подобное и в нашей жизни: помимо того толкования этой притчи, согласно которому понимаются призванными в первый час **Авель** и праведники его времени, в третий — **Авраам** и праведники его времени, в шестой — **Моисей** и праведники его времени, в девятый — **пророки** и праведники их времени, в одиннадцатый, — словно в конце века, — **все христиане**; помимо этого толкования притчи, эта притча может быть усмотрена и в нашей жизни. Ведь словно в первый час призываются те, кто прямо **от чрева матери** становятся христианами; словно в третий час — **дети**; словно в шестой — **юноши**; словно в девятый — **приближающиеся к старости**; словно в одиннадцатый — **совсем дряхлые**; но все получают один динарий вечной жизни» (перевод мой. — *Архим. Авель*).

61 *Августин Гиппонский, блж.* Творения: на латинском и русском языках. Т. 1 / сост. Н. А. Кулькова, Н. Г. Головнина; вступ. ст. А. Фитцджеральда, Н. А. Кульковой, И. С. Харитоновой. М., 2024. С. 22.

динария (жизни вечной)⁶², несмотря на разное время ожидания («Все получают в одно время»)⁶³.

4.2. Святитель Григорий Великий

Свт. Григорий Великий (ок. 540–604), папа Римский, в своих «Беседах на Евангелия»⁶⁴ выступает ключевым связующим звеном между патристической экзегезой V в. и каролингской экзегетической традицией. Его 19-я беседа на притчу о работниках в винограднике (Мф. 20, 1–16) представляет собой творческий синтез предшествующей традиции (в которой особенно очевидно влияние блж. Августина⁶⁵) с пастырской адаптацией текста для современников⁶⁶.

- 62 Такое толкование имеет глубокие корни в раннехристианской традиции. Как отмечает испанский патролог Антонио Орбе, уже Ипполит в «Благословениях Моисея» интерпретировал «выход» из этого мира как переход к вечной жизни во плоти через воскресение, подтверждая «древность экзегезы denario = vita aeterna». См.: *Orbe A. Parábolas evangélicas en San Ireneo*. P. 420.
- 63 «Omnes simul accepturi sunt; sed videte illos primos, post quantum tempus accipiunt. Si ergo illi primi post multum tempus, nos post modicum tempus: quamvis simul accipiamus, priores videmur accepisse, quia merces nostra non tardabit» (*Augustinus Hippo-nensis. Sermones* 87, 5 // *Op. cit.* P. 437:124–128). Рус. пер.: «Все получают в одно время; но посмотрите на тех первых — после какого долгого времени они получают! Итак, если те первые [получают награду] после долгого времени, а мы — после короткого, то хотя мы получаем одновременно, кажется, что мы получили первыми, ведь наша награда не заставит себя ждать» (перевод мой. — *Архим. Авель*).
- 64 *Григорий Двоеслов, свт.* Беседы на Евангелия: в 2 кн. Сергиев Посад, 2009.
- 65 «Проповеди Августина питали Григория, который проникал их учением, чаще всего полностью усвоив его <...> С другой стороны, можно распознать великие творения Августина, такие как “О Троице”, “О граде Божием” или “Исповедь”» (*Étaix R., Morel C., Judic B. Introduction // Grégoire le Grand. Homélies sur l’Évangile. Livre I: Homélies 1–20 / texte lat., introd., trad. et notes par R. Étaix, C. Morel et B. Judic. Paris, 2005. (SC; 485). P. 27*).
- 66 Профессор истории христианства Паоло Синискалко обращает внимание, что в своих беседах свт. Григорий следует педагогическим принципам, ориентированным на нужды христианской общины, поэтому «в большей степени подчёркивает историю спасения, с особым вниманием к её завершающим этапам, и в то же время побуждает отдельных христиан к более осознанному поведению в ожидании участи, уготованной каждому сразу после смерти и на Страшном Суде» (*Siniscalco P. Le età del mondo in Gregorio Magno // Grégoire le Grand: actes du Colloque international du CNRS. Chantilly, 15–19 septembre 1982 / éd. par J. Fontaine, R. Gillet, S. Pellistrandi. Paris, 1986. P. 382*).

В историко-типологической интерпретации свт. Григорий следует пятичастной схеме священной истории, однако делает характерный акцент на керигматическом измерении, чтобы «напомнить о важнейших этапах истории спасения в различных перспективах»⁶⁷: «Mane etenim mundi fuit ab *Adam usque ad Noe*. Hora vero tertia a *Noe usque ad Abraham*. Sexta quoque ab *Abraham usque ad Moysen*. Nona autem a *Moyse usque ad adventum Domini*. Undecima vero ab *adventu Domini usque ad finem mundi*, in qua praedicatores sancti apostoli missi sunt, qui mercedem plenam et tarde venientes acceperunt»⁶⁸ (курсив мой. — Архим. Авель).

Таблица 4.2.1. Периодизация часов призвания в экзегезе трёх латинских отцов: Иеронима, Августина и Григория

	Блж. Иероним	Блж. Августин	Свт. Григорий
1-й час	Адам – Ной	Авель – Ной	Адам – Ной
3-й час	Ной – Авраам	Авраам – Исаак – Иаков	Ной – Авраам
6-й час	Авраам – Моисей	Моисей – Аарон	Авраам – Моисей
9-й час	Моисей – пророки	Святые пророки	Моисей – <i>пришествие Господа</i>
11-й час	Апостолы и языческие народы	Все христиане	<i>Пришествие Господа – кончина мира</i>

Анализ текстов комментариев и данных таблицы 4.2.1 показывают, что свт. Григорий адаптирует схему блж. Иеронима⁶⁹. Наиболее существенное отличие приходится на 9-й час (пророки

67 Siniscalco P. Le età del mondo in Gregorio Magno // Op. cit. P. 379.

68 Gregorius Magnus. Homiliae in Evangelia XIX, 1 // SC. 485. P. 424:15–21. Рус. пер.: «Потому что утро мира продолжалось от *Адама до Ноя*. Третий час — от *Ноя до Авраама*. Шестой — от *Авраама до Моисея*. Девятый — от *Моисея до пришествия Господа*. Одиннадцатый же [час] — от *пришествия Господа до кончины мира*; в этот час были посланы проповедовать св. апостолы, которые, придя поздно, получили полную награду» (перевод мой. — Архим. Авель).

69 «Христианская культура Григория также проявляется в заимствованиях из трудов Амвросия Медиоланского и Иеронима. Многочисленные заимствования у Иеронима особенно важны для понимания библейских имен собственных» (*Étaix R., Morel C., Judic B. Introduction* // Op. cit. P. 28).

и пришествие Господа), тогда как толкование 11-го часа, хотя и отличается в деталях, может быть сведено к общему эсхатологическому знаменателю. Важно указать, что у блж. Августина сформулирована целостная богословская концепция о том, «как должно быть построено повествование об истории. Наибольшее значение в этом контексте имеет его поиск трансцендентальной основы и смысла прошлого, настоящего и будущего»⁷⁰. Вероятно, свт. Григорий мог использовать творение блж. Августина «О граде Божием» как источник в своей 19-й беседе⁷¹.

Особую пастырскую и богословскую значимость для последующей традиции приобрела тропологическая интерпретация свт. Григория⁷², в которой «часы» соотносятся с возрастами

- 70 Oort J., van. The End is Now: Augustine on History and Eschatology // HTS Theologiese Studies. 2012. Vol. 68 (1). Art. #1188. P. 3. Задолго до свт. Григория блж. Августин Гиппонский уже заложил в латинской патристике всеобъемлющую интеллектуальную систему для понимания истории спасения: учение о шести возрастах мира (*Sex Aetates Mundi*). Эта концепция стала краеугольным камнем средневековой историографии. Наиболее полно блж. Августин развил эту идею в таком значимом творении, как «О граде Божием» (*De civitate Dei*). Его схема основана на аналогии с шестью днями творения из Книги Бытия и шестью возрастами человеческой жизни. Структура выглядит следующим образом:

Prima aetas (Младенчество): От Адама до потопа (Ноя)

Secunda aetas (Детство): От Ноя до Авраама

Tertia aetas (Отрочество): От Авраама до Давида

Quarta aetas (Юность/Зрелость): От Давида до Вавилонского плена

Quinta aetas (Старость): От плена до пришествия Христа

Sexta aetas (Глубокая старость/Дряхлость): От пришествия Христа до кончины мира. Седьмой, эсхатологический «возраст» вечного покоя (суббота) либо идёт параллельно шестому, либо следует за ним. См.: *Augustinus Hipponensis. De civitate Dei* XXII, 30 // CCL. 48. P. 865:127–866:145.

- 71 «Стоит отметить, что два автора, Ориген и Иероним, оба знакомые Папе: один через перевод Руфина, другой непосредственно — используют применительно к той же притче схему эпох, разделяя её на пять частей. Августин также, хотя и эпизодически, обнаруживает знакомство с этой схемой. Эта схема, безусловно, получила широкое распространение в средневековый период» (*Siniscalco P. Le età del mondo in Gregorio Magno* // *Op. cit.* P. 380).
- 72 «Нравственный и прообразовательный смыслы свт. Григорий Великий иногда называет “внутренним” смыслом, считая, что постичь его можно, лишь исследовав прежде буквальное повествование. При этом, как и большинство латинских экзегетов, основное внимание он уделял нравственному смыслу Св. Писания. Согласно свт. Григорию Великому, исторически-буквальный смысл есть как бы основание здания толкования, на котором затем с помощью прообразовательного смысла возводится некое “строение

человеческой жизни. Эта экзегеза отличается поэтической образностью солярной метафорики и филологической эрудицией: «*Mane quippe intellectus nostri **pueritia** est. Hora autem tertia **adolescentia** intelligi potest, quia quasi iam sol in altum proficit, dum calor aetatis crescit. Sexta vero **iuventus** est, quia velut in centro sol figitur, dum in ea plenitudo roboris solidatur. Nona autem **senectus** intelligitur, in qua velut sol ab alto axe descendit, quia aetas a calore iuventutis deficit. Undecima vero hora est ea aetas quae **decrepita** vel **veterana** dicitur. Unde Graeci valde seniores, non *gerontas*, sed *presbyteros* appellant, ut plus quam *senes* esse insinuant quos *provectiores* vocant. Quia ergo ad vitam bonam alius in **pueritia**, alius in **adolescentia**, alius in **iuventute**, alius in **senectute**, alius in **decrepita aetate** perducitur, quasi diversis horis operarii ad vineam vocantur*»⁷³ (курсив мой. — Архим. Авель).

Святитель вводит важное терминологическое уточнение, ссылаясь на греческую традицию (*unde Graeci valde seniores, non **gerontas**, sed **presbyteros** appellant*), что, по мнению французских исследователей, может восходить к свт. Григорию Нисскому⁷⁴. Эта тонкая филологическая деталь станет своеобразным маркером, указывающим на влияние именно экзегезы свт. Григория Великого в последующих каролингских комментариях.

духа», или «крепость веры», и, наконец, всё это здание толкования «раскрашивается» в различные цвета благодаря нравственной красоте» (Фокин А. Р. и др. Григорий I Великий // ПЭ. 2006. Т. 12. С. 628).

73 *Gregorius Magnus. Homiliae in Evangelia* XIX, 2 // Op. cit. P. 426:3–11–428:13–15. Рус. пер.: «Потому что утро нашего разумения — это **детство**. Третьим часом можно считать **отрочество**, потому что как солнце поднимается выше, так возрастает жар возраста. Шестой [час] — это **юность**, ведь как солнце стоит в зените, так в ней утверждается полнота силы. Девятый [час] означает **старость**, в которой солнце как бы спускается с высоты небосвода, потому что возраст утрачивает жар юности. Одиннадцатый же [час] — это тот возраст, который называется **дряхлостью** или **глубокой старостью**. Поэтому греки очень старых [людей] называют не «*стариками*», а «*старцами*», чтобы показать, что они более чем *старики* — те, кого называют *престарелыми*. Итак, поскольку к доброй жизни один приводится в **детстве**, другой — в **отрочестве**, иной — в **юности**, иной — в **старости**, иной — в **дряхло-сти**, то они как бы призываются рабочими в виноградник в разные часы» (перевод мой. — Архим. Авель).

74 См.: *Grégoire le Grand. Homélies sur l'Évangile. Livre I*. P. 428–429. N. 1.

4.3. Рабан Мавр

Рабан Мавр (ок. 780–856), архиепископ Майнцский, ученик Алкуина и один из ведущих теологов Каролингского Возрождения, в «Комментарии на Евангелие от Матфея» в восьми книгах⁷⁵ демонстрирует не только прямую зависимость от блж. Иеронима и Оригена⁷⁶, но и от свт. Григория Великого. При толковании Мф. 20, 1–16 он пять раз эксплицитно цитирует блж. Иеронима, причём четыре из них — практически дословно.

В своей историко-типологической⁷⁷ и тропологической интерпретации «часов» Рабан Мавр дословно воспроизводит толкование свт. Григория, допуская лишь незначительную авторскую модификацию в комментарии на возрасты человека. Он полностью заимствует противопоставление греческих терминов *gerontas/presbyteros*, являющееся отличительной филологической чертой именно экзегезы свт. Григория, и непосредственно использует греческую лексику (*γέροντας/πρεσβυτέρους*) для обозначения возрастных градаций старости⁷⁸.

75 См.: *Rabanus Maurus. Commentariorum in Matthaeum* // PL. 107. Col. 728–1156.

76 Более подробно о влиянии блж. Иеронима и Оригена на экзегезу Рабана Мавра см.: *Berarducci C. Hrabani Mauri opera exegetica. Repertorium fontium*. Turnhout, 2006. P. 144–152, 176–181.

77 «Mane etenim mundi fuit ab **Adam usque ad Noe**; hora vero tertia a **Noe usque ad Abraham**: sexta vero ab **Abraham usque ad Moysen**; nona autem a **Moyse usque ad adventum Domini**; undecima vero ab **adventu Domini usque ad finem mundi**, in qua praedicatores sancti apostoli missi sunt, qui mercedem plenam et tarde venientes acceperunt» (курсив мой. — *Архим. Авель*) (*Rabanus Maurus. Commentariorum in Matthaeum VI, 20* // *Op. cit.* Col. 1026CD). Рус. пер.: «Утро мира было от **Адама до Ноя**; третий час — от **Ноя до Авраама**; шестой — от **Авраама до Моисея**; девятый — от **Моисея до пришествия Господа**; одиннадцатый же — от **пришествия Господа до конца мира**, когда были посланы святые апостолы-проповедники, которые получили полную награду, хотя и пришли поздно» (перевод мой. — *Архим. Авель*). Ср. со свт. Григорием: *Gregorius Magnus. Homiliae in Evangelia XIX, 1* // *Op. cit.* P. 424:15–21.

78 «Possumus vero et easdem diversitates horarum etiam ad unumquemque hominem per aetatum momenta distinguere. Mane quippe intellectus nostri **pueritia** est. Hora autem tertia **adolescentia** intelligi potest, quia quasi iam sol in altum proficit dum calor aetatis crescit. Sexta vero **iuventus** est, quia velut in centro sol figitur, dum in ea plenitudo roboris solidatur. Nona autem **senectus** intelligitur, in qua velut sol ab alto axe descendit, quia aetas a calore iuventutis deficit. Undecima vero ea est aetas, quae **decrepita vel veterana** dicitur, unde Graeci valde seniores non γέροντας sed πρεσβυτέρους appellant, plus quam senes esse insinuent» (курсив мой. — *Архим. Авель*) (*Rabanus Maurus. Commentariorum*

Особый интерес представляет сравнительный анализ интерпретаций динария, образ которого несёт различные коннотации в латинской экзегетической традиции. Если для блж. Иеронима динарий — это восстановление в человеке первоначального «образа и подобия» Божия⁷⁹, а для блж. Августина — «жизнь вечная»⁸⁰, то свт. Григорий в своей 19-й беседе лишь несколько раз упоминает его, подразумевая, вероятно, «Царство Небесное»⁸¹, тогда как Рабан Мавр возвращается к толкованию блж. Иеронима,

in Matthaеum VI, 20 // Op. cit. Col. 1027AB). Рус. пер.: «Можно также эти различия часов приложить к каждому человеку по периодам его возраста. Утро — это *детство* нашего разума. Третий час можно понимать как *отрочество*, потому что солнце как бы уже поднимается выше, когда жар возраста усиливается. Шестой час — *юность*, потому что солнце стоит в середине, когда укрепляется полнота силы. Девятый — *старость*, когда солнце как бы спускается с высокого зенита, ведь возраст убывает от жара юности. Одиннадцатый же — это *возраст дряхлый или глубокой старостью*, отчего греки очень престарелых называют не *γέρωντας* (“стариками”), а *πρεσβυτέρους* (“старцами”), давая понять, что они более чем старики» (перевод мой. — Архим. Авель).

79 «Denarius figuram regis habet. Recepisti ergo mercedem quam tibi promiseram, *hoc est* imaginem et similitudinem meam; Quid quaeris amplius et non tam ipse plus accipere quam alium nihil accipere desideras, quasi alterius consortio minuatur praemii meritum» (курсив мой. — Архим. Авель) (*Hieronymus Stridonensis. Commentarii in Evangelium Matthaei* III, 20, 13 // Op. cit. P. 88:59–64). Рус. пер.: «Динарий имеет на себе изображение царя. Таким образом, ты получил плату, которую я тебе обещал, *то есть* образ и подобие моё. Почему же ты просишь большего? Притом же ты не столько сам хочешь получить больше, сколько того, чтобы другой ничего не получил, словно бы участие другого уменьшает твою плату» (перевод мой. — Архим. Авель).

80 «At ille denarius vita aeterna est: non murmuret ergo qui post multum tempus accepit contra eum qui post modicum tempus accepit» (*Augustinus Hippoensis. Sermones* 87, 6 // Op. cit. P. 438:141–144). Рус. пер.: «Но тот динарий — жизнь вечная, поэтому пусть не ропщет тот, кто получил [его] после долгого времени, на того, кто получил [его] после малого времени» (перевод мой. — Архим. Авель).

81 «Quasi ergo post murmurationem denarium accipiunt, qui post longa inferni tempora ad gaudia regni pervenerunt. Nos autem qui ad undecimam venimus, post laborem non murmuramus et denarium accipimus, quia post Mediatoris adventum, in hoc mundo venientis, ad regnum ducimur mox ut de corpore eximus, et illud sine mora percipimus, quod antiqui patres cum magna percipere dilatione meruerunt» (*Gregorius Magnus. Homiliae in Evangelia* XIX, 4 // Op. cit. P. 430:11–432:12–13). Рус. пер.: «Итак, как бы после ропота получают динарий те, которые, после долгого пребывания во аде, достигли радостей Царства. Мы же, которые пришли в одиннадцатый [час], после труда не ропщем и получаем динарий, потому что после пришествия Посредника, приходящего в этот мир, вводимся в Царство тотчас, как только выходим из тела и без промедления получаем то, что древние отцы удостоились получить с великим промедлением». (перевод мой. — Архим. Авель).

практически дословно воспроизводя его формулировку об «образе и подобии»⁸².

Таблица 4.3.1. Сравнительный анализ экзегезы «динария»

	Блж. Иероним	Блж. Августин	Свт. Григорий	Рабан Мавр
Динарий	Образ и подобие (imago et similitudo)	Жизнь вечная (vita aeterna)	Царство Небесное (Regnum Caelorum)	Образ и подобие (imago et similitudo)

Данные таблицы наглядно демонстрируют ключевые моменты в трансформации экзегезы: онтологическая интерпретация (блж. Иероним), эсхатологическая перспектива (блж. Августин), пастырско-керигматический акцент (свт. Григорий) и дословная рецепция (Рабан Мавр, возвращающийся к блж. Иерониму).

Такая методология — сохранение авторитетной структуры при обогащении пастырскими и дидактическими деталями⁸³ — становится характерной чертой средневековой экзегезы, в которой авторитет Отцов Церкви органично сочетается с педагогической адаптацией текста. Значимость блж. Иеронима и свт. Григория Великого, «чьё творчество оказало огромное влияние в эпоху раннего Средневековья»⁸⁴, служит убедительным подтверждени-

82 «Denarius figuram regis habet. Recepisti ergo mercedem quam tibi promiseram imaginem et similitudinem meam. Quid quaeris amplius; et non tam ipse **solus** [plus] accipere, quam alium nihil accipere desideras, quam si [quasi] alterius consortio minuatur praemii meritum» (курсив мой. — *Архим. Авель*) (*Rabanus Maurus. Commentariorum in Matthaenum VI*, 20 // *Op. cit. Col. 1028D–1029A*). Рус. пер.: «Динарий имеет на себе изображение царя. Таким образом, ты получил плату, которую я тебе обещал: образ и подобие моё. Почему же ты просишь большего? Притом же ты не столько сам один хочешь получить больше, сколько того, чтобы другой ничего не получил, словно бы участие другого уменьшает твою плату» (перевод мой. — *Архим. Авель*). Текстуальное сопоставление демонстрирует практически дословное заимствование с минимальными редакторскими изменениями (добавление «hoc est» для ясности и «solus» для эмпазы).

83 «(Рабан Мавр. — *Архим. Авель*) объясняет, как он составил комментарий: 1) использование изложений Отцов Церкви, иногда дословно цитируемых, а иногда пересказанных своими словами; 2) переработка некоторых объяснений от первого лица; 3) добавление на полях кодекса аббревиатуры имени использованного толкователя или своего собственного» (*Berarducci C. Hrabani Mauri opera exegetica. P. 349*).

84 *Étaix R., Morel C., Judic B. Introduction* // *Op. cit. P. 19*.

ем тезиса о формировании в VII–IX вв. многослойной экзегетической традиции, основанной на синтезе и рецепции святоотеческого наследия.

4.4. Пасхазий Радберт

Пасхазий Радберт (ок. 785–865), аббат монастыря Корби, выдающийся западный богослов и экзегет, составил монументальное (в 12-ти книгах)⁸⁵ толкование на Евангелие от Матфея. В этом сочинении он опирался преимущественно на латинских Отцов Церкви, хотя использовал и толкования Оригена, привлекая также исторические сведения Иосифа Флавия⁸⁶. При толковании притчи Мф. 20, 1–16 Пасхазий Радберт вводит дополнительные полемические темы (против ариан, Оригена, Иовиниана), при этом он шесть раз цитирует блж. Иеронима, включая одно практически дословное воспроизведение тропологической интерпретации⁸⁷.

Особый интерес представляет его историко-типологическая экзегеза «часов», которую нельзя назвать рецепцией блж. Иеронима, скорее — творческой переработкой общей традиции. Интерпретация Пасхазия демонстрирует независимое развитие толкования притчи с существенными отличиями:

«Sicque conducti sunt operarii horae illius usque ad diluvium, in quo nimirum tempore qui laboraverunt, cum *Abel* iusto receperunt iam eundem denarium, quando Christus descendit ad inferos, et recepturi sunt adhuc plenum, cum tota eis immortalitas fuerit restituta in praemium. *Hora vero tertia* fuit, quando exiit ad *Noe* innovato mundo, propter aquas diluvii, cum quo rursus pactum iniit novum, foedera composuit, praecepta dedit, ipsi et semini eius usque ad *Abraham*; quos quasi de foro ad vineam operarios misit, ubi eos quasi negotiantes et lucra praesentis saeculi sectantes, otiosos invenit. <...> Porro ad *Abraham* paterfamilias quasi, *hora sexta exiit*, cum eum etiam hospitio suscepit, ac deinde nova praecepta dedit, et multis eum erudit doctrinis, et instituit disciplinis,

85 *Paschasius Radbertus*. Expositio in Evangelium Matthaei // PL. 120. Col. 31–994.

86 Ткаченко А. А. Пасхазий Радберт // ПЭ. 2019. Т. 54. С. 731–734.

87 См.: *Paschasius Radbertus*. Expositio in Evangelium Matthaei IX, 20 // Op. cit. Col. 684D–685A. Ср. с блж. Иеронимом: *Hieronymus Stridonensis*. Commentarii in Evangelium Matthaei III, 20, 1.2 // Op. cit. P. 86:23–38. Основное отличие — в характеристике работников одиннадцатого часа, где Пасхазий использует грецизмы в латинской транслитерации «presbyteros» и «gerondas» для обозначения градаций старости.

cum quo pactum testamenti fecit, et quod in semine eius benedictio omnium gentium futura esset, etiam cum iuramento firmavit. Sic quod eum, et omnes Patres et patriarchas, qui eo fuerunt in tempore usque ad *Moyse*n, vel melius usque ad *David*, in vineam suam misit, non ut otio in ea locati torperent, sed ut laborarent et excolerent eam. Deinde a *Moyse*, vel a *David*, cuius de semine et de fructu ventris eius repromissus est Christus, eos et omnes cultores fidei, ac si operarios, ipse in vineam suam conduxit»⁸⁸ (курсив мой. — *Архим. Авель*).

В интерпретации Пасхазия притча о работниках в винограднике раскрывается как христоцентричная история спасения, где каждый «час» маркирует теофанию — личную встречу Бога с избранныками, где акцент смещается с хронологии эпох (как у Оригена и блж. Иеронима) на теофанический аспект — Христос лично «выходит» (*exiit*) к каждому поколению праведников. Блж. Иероним предлагает более строго структурированную по хронологическим периодам типологию.

Таблица 4.4.1. Типологические схемы
блж. Иеронима и Пасхазия Радберта: сравнительный анализ

Различия	Блж. Иероним	Пасхазий Радберт
Структура	Строгая пятичастная схема	Гибкая хронология с вариациями
Акцент	Хронологические периоды	Теофания и заветы
Начальная точка	Адам	Авель

88 *Paschasius Radbertus*. Expositio in Evangelium Matthaei IX, 20 // Op. cit. Col. 678BD. Рус. пер.: «Так были наняты работники того часа до потопа; в то время те, кто трудился, уже с праведным *Авелем* получили тот же динарий, когда Христос сошёл во ад, и ещё получает его в полноте, когда им будет возвращено в награду полное бессмертие. **“Третий же час”** был тогда, когда Он “вышел” к *Ною* в обновлённый после вод потопа мир; с ним Он снова заключил новый договор, установил союзы, дал заповеди — ему и семени его до *Авраама*; их Он, как работников, послал из “торжища” в виноградник, где нашёл их праздно стоящими, словно занятых торговлей и ищущих выгод нынешнего века. <...> К *Аврааму* же хозяин дома как бы в **“шестой час вышел”**, когда тот принял Его у себя в гостях (см. Быт. 18); затем дал новые заповеди, многим научил учениям и наставил в правилах; с ним заключил завет и клятвой утвердил, что в семени его будет благословение всех народов. Так Он послал его и всех отцов и патриархов, бывших в то время — до *Моисея*, вернее, до *Давида*, — в Свой виноградник, не для праздного пребывания, но чтобы трудились и возделывали его. Затем от *Моисея* или от *Давида*, от семени и от плода чрева, которого обещан Христос, Он Сам привёл их и всех возделывателей веры как работников в Свой виноградник» (перевод мой. — *Архим. Авель*).

Различия	Блж. Иероним	Пасхазий Радберт
Девятый час	Моисей и пророки	Моисей или Давид
Богословский фокус	Переход от Закона к благодати	Личная встреча с Богом

В этом конкретном фрагменте Пасхазий создаёт оригинальную экзегезу, которая не просто воспроизводит общую схему периодизации священной истории, но радикально трансформирует её в мистико-сакраментальном ключе: история становится не последовательностью эпох, но серией божественных инициатив, где Сам Христос «выходит» (*Christus exiit*) навстречу человечеству, заключает заветы и вводит в единый виноградник веры. Теофаническая интерпретация «выхода» (*exitus*) хозяина как явления Христа в ветхозаветной истории представляет собой оригинальный вклад Пасхазия в экзегетическую традицию.

4.5. Друтмар Корбийский

Друтмар Корбийский (ум. ок. 880), монах и экзегет Каролингской эпохи, в «Изложении на Евангелие от Матфея»⁸⁹ демонстрирует независимый подход к толкованию притчи о рабочих в винограднике (Мф. 20, 1–16), хотя и опирается на общую экзегетическую традицию, восходящую к блж. Иерониму⁹⁰.

Сравнительный анализ комментариев Друтмара и блж. Иеронима выявляет четыре параллельных фрагмента у двух экзегетов:

1) **историко-типологическая интерпретация**, в которой Друтмар предлагает альтернативную периодизацию священной истории, заменяя Моисея Давидом и вводя фигуру Иоанна Крестителя как рубеж перед Апостольской эпохой (*David usque ad Ioannem*)⁹¹;

89 *Christianus Druthmarus*. Expositio in Matthaenum evangelistam // PL. 106. Col. 1261–1504.

90 «Христиан тщательно его (Hier. In Mt. — Архим. Авель) изучил и широко использовал, что подтверждается его собственными словами во введении, отдельными ссылками на Иеронима по имени и общим сопоставлением двух комментариев» (*Laistner M.* A Ninth-Century Commentator on the Gospel According to Matthew // Op. cit. P. 132).

91 *Christianus Druthmarus*. Expositio in Matthaenum evangelistam 44 // Op. cit. Col. 1422B. Ср. с блж. Иеронимом: *Hieronymus Stridonensis*. Commentarii in Evangelium Matthaeei III, 20, 1.2 // Op. cit. P. 86:36–38.

2) образ «головой и хвоста» (*caput et cauda*) для описания эсхатологической инверсии — перемены мест между иудеями и язычниками⁹²;

3) параллель с притчей о блудном сыне (Лк. 15, 11–32) для иллюстрации темы зависти⁹³.

Четвёртый параллельный пассаж требует детального анализа, так как **тропологическая интерпретация** пятичастной схемы предлагает интересный сравнительный анализ, в которой Друтмар «перерабатывает (свой источник. — *Архим. Авель*), позволяет себе значительную свободу и добавляет, очевидно, собственное изъяснение»⁹⁴.

Друтмар предлагает следующую интерпретацию возрастов человека, согласно «часам» евангельской притчи: «Ille enim in vinea Domini ab hora prima usque ad vesperum laborat, qui *ab infantia* in Ecclesia Domini innocenter vivens, instruit alios bono exemplo vitae suae, aut et exemplo et verbo. Ille hora tertia, qui a pravitate *post pueritiam* mutatur. Sexta quoque quis convertitur, cum *in iuventute* a pravis operibus per Dei visitationem revocatur. Hora nona, cum quis *a iuventute* resipiscens *per iuveniles annos* in Dei servitium mutatur. Hora undecima convertitur peccator, cum iam *vicinum se morti* senserit: tunc per Dei misericordiam et visitationem incipit cogitare, quid fecit tam longo tempore, et quasi Deus in corde eius loquitur, inquit: Tanto tempore in meis voluptatibus vixi, iam prope est ut ad infernum trahar, qui nihil pro animae meae salute unquam laboravi, et tunc moerore afficitur in servitio Dei: quanto tardius, tanto ferventius inardescit, et plerumque ante remuneratur quam is qui ab infantia in Dei servitio desudavit»⁹⁵ (курсив мой. — *Архим. Авель*).

92 *Christianus Druthmarus*. Expositio in Matthaenum evangelistam 44 // Op. cit. Col. 1423C. Ср. с блж. Иеронимом: *Hieronymus Stridonensis*. Commentarii in Evangelium Matthaeni III, 20, 1.2 // Op. cit. P. 88:51–54.

93 *Christianus Druthmarus*. Expositio in Matthaenum evangelistam 44 // Op. cit. Col. 1423B. Ср. с блж. Иеронимом: *Hieronymus Stridonensis*. Commentarii in Evangelium Matthaeni III, 20, 15.16 // Op. cit. P. 88:69–71.

94 *Laistner M.* A Ninth-Century Commentator on the Gospel According to Matthew // Op. cit. P. 132.

95 *Christianus Druthmarus*. Expositio in Matthaenum evangelistam 44 // Op. cit. Col. 1422CD. Рус. пер.: «Тот трудится в винограднике Господа от первого часа до вечера, кто *с младенчества* в Церкви Господней живет невинно, наставляет других добрым примером своей жизни, или и примером, и словом. В третий час тот, кто *после детства*

Таблица 4.5.1. Тропологическая интерпретация «часов»:
 блж. Иероним и Друтмар Корбийский

	Блж. Иероним	Друтмар Корбийский
1-й час	от чрева матери (<i>ex utero matris</i>)	с младенчества (<i>ab infantia</i>)
3-й час	с юношества (<i>a pubertate</i>)	после детства (<i>post pueritiam</i>)
6-й час	зрелый возраст (<i>matura aetas</i>)	в юности (<i>in iuventute</i>)
9-й час	склоняющийся к старости (<i>declinante ad senium</i>)	от юности к зрелым годам (<i>a iuventute <...> per iuveniles annos</i>)
11-й час	глубокая старость (<i>ultima senectute</i>)	близость к смерти (<i>vicinum se morti</i>)

В то время как блж. Иероним соотносит «часы» преимущественно с физическими возрастами человека (от *ex utero matris* до *ultima senectute*), Друтмар сознательно смещает акцент с физического возраста на духовно-нравственное обращение (μετάνοια) (*convertitur peccator*). Особого внимания заслуживает толкование 11-го часа, в котором он вводит «свои собственные штрихи»⁹⁶ — развёрнутую психологическую картину покаяния умирающего грешника с внутренним монологом. В сердце грешника звучит божественный голос (*Deus loquitur*), который произносит слова самообличения, то есть голос совести или божественного вразумления, который обличает человека в том, что он растратил жизнь на удовольствия и не заботился о спасении души. Здесь Друтмар использует фигуру речи, а именно диалогизм (риторическое обращение)⁹⁷.

изменяется от порочности. В шестой — когда **в юности** обращается от злых дел по Божию посещению. В девятый — когда кто-то, образумившись **после юности, в зрелые годы** изменяется к служению Богу. В одиннадцатый час обращается грешник, когда уже чувствует себя **близким к смерти**: тогда по милосердию и посещению Божию начинает размышлять, что он сделал за столь долгое время, и как бы Бог в сердце его говорит: “Столько времени жил я в своих удовольствиях; уже близко, что буду ввергнут в ад, я, который никогда не трудился ради спасения своей души”; и тогда он наполняется скорбью и обращается к служению Богу: чем позднее, тем горячее загорается; и часто он получает награду прежде, чем тот, кто с младенчества трудился на службе Богу» (перевод мой. — *Архим. Авель*).

96 Laistner M. A Ninth-Century Commentator on the Gospel According to Matthew // Op. cit. P. 139.

97 «Риторическое обращение — высказывание в форме обращения, адресованное какому-либо лицу или предмету» (Волков А. А. Курс русской риторики. М., 2009. С. 291).

Таким образом, методология Друтмара характеризуется творческой рецепцией патристической традиции: сохраняя архитекtonику святоотеческой экзегезы, толкователь адаптирует её для монашеской среды IX в., усиливая аскетические и эсхатологические акценты и привнося в толкование «“ноту” пессимизма и обличения»⁹⁸.

5. Заключение

Проведённый анализ толкования притчи о работниках в винограднике (Мф. 20, 1–16) в патристической и раннесредневековой традиции позволяет сделать ряд существенных выводов о природе экзегетической рецепции и механизмах формирования богословской традиции.

Блж. Иероним Стридонский предстаёт перед нами не просто комментатором, но подлинным *pontifex* — строителем мостов между Александрийской мистико-аллегорической школой и латинской историко-типологической традицией. Его комментарий демонстрирует не механическую компиляцию разнородных источников, но органичный синтез, где глубина восточной созерцательности соединяется с практической ясностью западного богословия. Особенно показательна его «догматическая фильтрация» наследия Оригена: сохраняя методологическую структуру александрийской экзегезы, святой отец осмотрительно элиминирует потенциально проблематичные элементы, адаптируя традицию для ортодоксального церковного употребления.

Последующая рецепция комментария блж. Иеронима выявляет три основные модели усвоения патристического наследия: компилятивно-дидактическую (Рабан Мавр), творчески-трансформирующую (Пасхазий Радберт) и адаптивно-пастырскую (Друтмар Корбийский). Это разнообразие подходов свидетельствует о живой и динамичной экзегетической традиции, в которой авторитет Отцов Церкви служит не догматическим ограничением, но творческим импульсом для новых богословских прозрений. К IX в.

98 Laistner M. A Ninth-Century Commentator on the Gospel According to Matthew // Op. cit. P. 140.

толкование притчи становится достаточно гибким герменевтическим полем, в котором экзегеты, опираясь на общий фонд идей, создают оригинальные вариации, отвечающие духовным запросам своей эпохи.

Методология блж. Иеронима, таким образом, представляет собой парадигматический пример того, как в эпоху до разделения Церквей осуществлялся плодотворный диалог богословских культур. Его двухуровневая герменевтическая схема — соединение тропологического и историко-типологического планов — создала устойчивую интерпретационную матрицу, определившую вектор развития западной экзегетической традиции на столетия вперед. При этом каждая эпоха наполняла эту структуру собственным содержанием: эсхатологическим (блж. Августин), керигматическим (свт. Григорий Великий) или мистико-сакраментальным (Пасхазий Радберт).

Для современной православной библеистики опыт патристической экзегезы притчи о рабочих в винограднике обретает особую актуальность в контексте духовных вызовов нашего времени. В эпоху охлаждения веры и доминирования материальных ценностей многоуровневая интерпретация «часов» притчи раскрывает не только исторические модели рецепции евангельского текста, но и вневременные ответы на экзистенциальные вопросы человека. Центральный для притчи парадокс равной награды при неравном труде — через призму патристического толкования деконструирует узко-юридическое понимание справедливости, открывая перспективу Божественной икономии.

Интерпретация динария как восстановления образа Божия (блж. Иероним), жизни вечной (блж. Августин) или Царства Небесного (свт. Григорий) указывает на онтологическое, а не меритократическое (от лат. *meritum* — «заслуга, заработок, плата») измерение спасения. Особенно значима для современности тропологическая экзегеза, согласно которой одиннадцатый час понимается как собирательный образ предельного момента перед обращением. Независимо от биологического возраста он становится непреходящим символом надежды для тех, кто приходит к покаянию, осознав конечность своего земного пути. Центральное

же прозрение блж. Иеронима — противопоставление дел Закона и евангельской благодати (*gratia*), где ропот работников первого часа раскрывается как проявление зависти (*invidia*), не способной вместить логику Божественного милосердия, — обнажает психологические корни духовного легализма, столь характерного и для нашей эпохи.

Таким образом, изученные экзегетические модели демонстрируют, как патристическая традиция через многообразие герменевтических подходов отвечает на неизменные духовные запросы человека, преодолевая временную и культурную дистанцию между эпохами. Имплицитность смыслов, заложенных в притче Иисусом Христом, преодолевает искушение свести спасение к арифметике заслуг, утверждая абсолютный примат благодати над человеческими представлениями о справедливости.

Источники

- Aurelii Augustini Opera*. Pars XI/3. Sermones in Matthaeum II: Sermones LXXI–XCIV / ed. L. De Coninck, B. Coppieters 't Wallant; rec. F. Dolbeau, G. Partoens, N. De Maeyer. Turnhout: Brepols, 2019. (CCSL; vol. 51Ab).
- Aurelii Augustini Opera*. Pars XIV/2: De civitate Dei. Libri XI–XXII / ed. B. Dombart, A. Kalb. Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1955. (CCSL; vol. 48).
- Christianus Druthmarus*. Expositio in Matthaeum evangelistam // PL. T. 106. Col. 1261–1504.
- Fortunatianus Aquileiensis*. Commentarii in evangelia / ed. von L. J. Dorfbauer. Berlin; Boston (Mass.): W. de Gruyter, 2017. (CSEL; vol. 103).
- Grégoire le Grand*. Homélies sur l'Évangile. Livre I: Homélies 1–20 / texte lat., introd., trad. et notes par R. Étaix, C. Morel et B. Judic. Paris: Cerf, 2005. (SC; vol. 485).
- Hilaire de Poitiers*. Sur Matthieu. T. 2 / texte crit., trad., notes, index et app. par J. Doignon. Paris: Cerf, 1979. (SC; vol. 258).
- Irénée de Lyon*. Contre les hérésies. Livre III. T. 2: Edition critique, texte et traduction / éd. crit., texte et trad. par A. Rousseau et L. Doutreleau. Paris: Cerf, 1974. (SC; vol. 211).
- Irénée de Lyon*. Contre les hérésies. Livre IV. T. 2: Texte et traduction / éd. crit. d'après les vers. arm. et lat. sous la dir. de A. Rousseau avec la collab. de B. Hemmerdinger, L. Doutreleau et C. Mercier. Paris: Cerf, 1965. (SC; vol. 100/2).
- Jérôme*. Commentaire sur saint Matthieu. T. 1: Livres I et II / texte lat., introd., trad. et notes par É. Bonnard. Paris: Cerf, 1977. (SC; vol. 242).
- Jérôme*. Commentaire sur saint Matthieu. T. 2: Livres III et IV / texte lat. du *Corpus Christianorum* ét. par D. Hurst et M. Adriaen; trad., notes et index par É. Bonnard. Paris: Cerf, 1979. (SC; vol. 259).

- Origène*. Traité des principes. T. 3: Livres III et IV / introd., texte crit. de la Philocalie et de la vers. de Rufin, trad. par H. Crouzel et M. Simonetti. Paris: Cerf, 1980. (SC; vol. 268).
- 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).
- Paschasius Radbertus*. Expositio in Evangelium Matthaei // PL. T. 120. Col. 31–994.
- Rabanus Maurus*. Commentariorum in Matthaeum // PL. T. 107. Col. 728–1156.
- Августин Гиппонский, блж.* Творения: на латинском и русском языках. Т. 1 / сост. Н. А. Кулькова, Н. Г. Головнина; вступ. ст. А. Фитцджеральда, Н. А. Кулковой, И. С. Харитоновой. М.: ПСТГУ, 2024.
- Амвросий Медиоланский, свт.* Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. 8/2 / сост. Н. А. Кулькова; пер. с лат. С. А. Степанцова; лит. ред. Н. А. Кулковой, Н. Г. Головниной. М.: ПСТГУ, 2020.
- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: МП, 1983.
- Григорий Двоеслов, свт.* Беседы на Евангелия: в 2 кн. Сергиев Посад: Московское Троицкое Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры Русской Православной Церкви, 2009.
- Иероним Стридонский, блж.* Толкование на Евангелие от Матфея. М.: Сибирская Благовонница, 2018.

Литература

- Авель (Константинов), архим.* Экзегетический метод блаженного Иеронима Стридонского в толковании притчей в творении «Комментарии на Евангелие от Матфея»: лингвистический аспект. Магистерская диссертация. Киев: [б. и.], 2024.
- Адамов И. И.* Святитель Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад: СТСЛ, 2006.
- Ахманова О. С.* Словарь лингвистических терминов. М.: Советская Энциклопедия, 1969.
- Волков А. А.* Курс русской риторики. М.: Индрик, 2009.
- Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь. Около 50 000 слов. М.: Русский язык, 1976.
- Дьяконов А. П.* Типы высшей богословской школы в древней церкви III–VI вв. Речь на годовичном акте Санкт-Петербургской духовной академии 17 февраля 1913 года. СПб.: Типография М. Меркушева, 1913.
- Заболотный Е. А.* Оригенистские споры // ПЭ. 2019. Т. 53. С. 261–268.
- Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Евангелие от Матфея. Богословско-экзегетический комментарий. Т. 2: Мф. 13:1 – 28:20. М.: ББИ, 2021.
- Иларион (Алфеев), митр.* Евангелие от Матфея. Исторический и богословский комментарий: в 2 т. Т. 2: Главы 13–28. М.: Познание, 2019.
- Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. 4: Притчи Иисуса. М.: Изд. Сретенского монастыря; Эксмо; ОЦАД, 2017.
- Леонов В., прот.* Обожение // ПЭ. 2018. Т. 52. С. 263–268.
- Николай (Сахаров), иером.* Краткий обзор методики современного толкования притчей Христовых в синоптических Евангелиях // Сборник трудов кафедры библеистики

- Московской Православной Духовной Академии. № 1. М.; Сергиев Посад: МДА, 2013. С. 187–222.
- Снодграсс К. Притчи Иисуса: Полный путеводитель по притчам Иисуса Христа. СПб.: Мирт, 2014.
- Степанцов С. В., Фокин А. Р. Августин // ПЭ. 2000. Т. 1. С. 93–109.
- Ткаченко А. А. Пасхазий Радберт // ПЭ. 2019. Т. 54. С. 731–738.
- Фокин А. Р. Экзегеза блаженного Иеронима Стридонского: между Александрией и Антиохией // XXII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Т. 1. М.: ПСТГУ, 2012. С. 413–419.
- Фокин А. Р. и др. Григорий I Великий // ПЭ. 2006. Т. 12. С. 612–635.
- Э. П. С. Завет // ПЭ. 2008. Т. 19. С. 449–457.
- Berarducci C. Hrabani Mauri opera exegetica. Repertorium fontium. Turnhout: Brepols, 2006.
- Brown D. Vir Trilinguis: A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome. Kampen: Kok Pharos, 1993.
- Fürst A. Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus. Studien zur antiken Theologiegeschichte. Berlin; Boston (Mass.): W. de Gruyter, 2011. (Arbeiten zur Kirchengeschichte; Bd. 115).
- Guignard C. Un «nouveau» commentaire patristique sur les évangiles: traduction de quelques extraits de Fortunatien d'Aquilée // Revue d'études augustinienes et patristiques. 2021. Vol. 93 (3–4). P. 241–270.
- Laistner M. A Ninth-Century Commentator on the Gospel According to Matthew // The Harvard Theological Review. 1927. Vol. 20 (2). P. 129–149.
- Orbe A. Parábolas evangélicas en San Ireneo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015.
- Pauliat M. Augustin exégète et prédicateur dans les Sermons sur Matthieu. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2020. (Collection des Études Augustiniennes: Série Antiquité; vol. 205).
- Siniscalco P. Le età del mondo in Gregorio Magno // Grégoire le Grand: actes du Colloque international du CNRS. Chantilly, 15–19 septembre 1982 / éd. par J. Fontaine, R. Gillet, S. Pellistrandi. Paris: CNRS, 1986. P. 377–387.
- Tevel J. The Labourers in the Vineyard: The Exegesis of Matthew 20,1–7 in the Early Church // Vigiliae christianae. 1992. Vol. 46 (4). P. 356–380.
- Oort J., van. The End is Now: Augustine on History and Eschatology // HTS Theologies Studies. 2012. Vol. 68 (1). Art. #1188.

References

- Adamov I. I. (2006) *Svjatitel' Amvrosij Mediolanskij* [St. Ambrose of Milan]. Sergiev Posad: Svjato-Troitskaja Sergieva Lavra (in Russian).
- Ahmanova O. S. (1969) *Slovar' lingvisticheskikh terminov. Izd. 2-e, stereotip.* [Dictionary of Linguistic Terms. 2nd ed., stereotyped]. Moscow: Sovetskaja Jentsiklopedija (in Russian).

- Avel' (Konstantinov), archim. (2024) *Jekzegeticheskij metod blazhennogo Ieronima Stridonskogo v tolkovanii pritchej v tvorenii "Kommentarii na Evangelie ot Matfeja": lingvisticheskij aspekt. Magisterskaya dissertaciya* [The Exegetical Method of St. Jerome of Stridon in the Interpretation of Parables in the Work "Commentary on the Gospel of Matthew": Linguistic Aspect. Master's Thesis]. Kiev: [s. n.] (in Russian).
- Berarducci C. (2006) *Hrabani Mauri opera exegetica. Repertorium fontium*. Turnhout: Brepols.
- Bonnard É. (ed.) (1977) *Jérôme. Commentaire sur saint Matthieu. Vol 1. Livres I et II*. Paris: Cerf (SC; 242).
- Bonnard É., Hurst D., Adriaen M. (eds.) (1979) *Jérôme. Commentaire sur saint Matthieu. Vol. 2. Livres III et IV*. Paris: Cerf (SC; 259).
- Brown D. (1993) *Vir Trilinguis: A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*. Kampen: Kok Pharos.
- Crouzel H., Simonetti M. (eds.) (1980) *Origène. Traité des principes. Vol. 3. Livres III et IV*. Paris: Cerf (SC; 268).
- De Coninck L., Coppieters 't Wallant B., Dolbeau F., Partoens G., De Maeyer N. (eds.) (2019) *Aurelii Augustini Opera. Pars XI/3. Sermones in Matthaëum II: Sermones LXXI–XCIV*. Turnhout: Brepols (CCSL; 51Ab).
- Doignon J. (ed.) (1979) *Hilaire de Poitiers. Sur Matthieu. Vol. 2*. Paris: Cerf (SC; 258).
- Dombart B., Kalb A. (eds.) (1955) *Augustinus Aurelius Opera. Pars XIV/2. De civitate Dei. Libri XI–XXII*. Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii (CCSL; 48).
- Dorfbauer L. J. (ed.) (2017) *Fortunatianus Aquileiensis. Commentarii in evangelia*. Berlin; Boston (Mass.): W. de Gruyter (CSEL; 103).
- Dvoretckij I. H. (1976) *Latinsko-russkij slovar'. Okolo 50 000 slov. Izd. 2-e pererabot. i dop. [Latin-Russian Dictionary. About 50,000 Words. 2nd ed., revised and expanded]*. Moscow: Russkij jazyk (in Russian).
- E. P. S. (2008) "Zavet" ["Covenant"], in *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow: Pravoslavnaya entsiklopediya, vol. 19, pp. 449–457 (in Russian).
- Étaix R., Morel C., Judic B. (eds.) (2005) *Grégoire le Grand. Homélie sur l'Évangile. Livre I. Homélie 1–20*. Paris: Cerf (SC; 485).
- Fokin A. R. (2012) "Jekzegeza blazhennogo Ieronima Stridonskogo: mezhdru Aleksandrije i Antiohijej" ["The Exegesis of Blessed Jerome of Stridon: Between Alexandria and Antioch"], in *XXII Ezhegodnaja bogoslovskaja konferentsija Pravoslavnogo Svjato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta* [22nd Annual Theological Conference of the St. Tikhon's Orthodox University for Humanities], vol. 1. Moscow: PSTGU, pp. 413–419 (in Russian).
- Fokin A. R., Tkachenko A. A., Zheltov M., diak. (2006) "Grigorij I Velikij" ["Gregory I the Great"], in *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow: Pravoslavnaya entsiklopediya, vol. 12, pp. 612–635 (in Russian).
- Fürst A. (2011) *Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus. Studien zur antiken Theologiegeschichte*. Berlin; Boston (Mass.): W. de Gruyter (Arbeiten zur Kirchengeschichte; 115).
- Guignard C. (2021) "Un 'nouveau' commentaire patristique sur les évangiles: traduction de quelques extraits de Fortunatien d'Aquilée". *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, vol. 93, no. 3–4, pp. 241–270.

- Ivliev I. (2021) *Evangelie ot Matfeja. Bogoslovsko-jekzegeticheskij kommentarij. T. 2: Mf. 13:1–28:20* [The Gospel of Matthew. Theological and Exegetical Commentary. Vol. 2: Matt 13:1–28:20]. Moscow: BBI (in Russian).
- Alfeev I. (2017) *Iisus Hristos. Zhizn' i uchenie. Kn. 4: Pritchi Iisusa* [Jesus Christ. Life and Teaching. Book 4: The Parables of Jesus]. Moscow: Sretenskij monastyr'; Jeksmo; OTsAD (in Russian).
- Alfeev I. (2019) *Evangelie ot Matfeja. Istoricheskij i bogoslovskij kommentarij: v 2 tomah. T. 2: Glavy 13–28* [The Gospel of Matthew. Historical and Theological Commentary. In 2 Vols. Vol. 2. Chapters 13–28]. Moscow: Poznanie (in Russian).
- Klostermann E., Benz E. (eds.) (1935) *Origenes Werke. Bd. 10: Origenes Matthäuserklärung. Vol. 1. Die griechisch erhaltenen tomoi*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (GCS; 40).
- Kul'kova N. A., Stepancov S. A., Golovnina N. G. (eds.) (2020) *Ambrosij Mediolanskij, svt. Sobranie tvorenij: Na latinskom i russkom jazykah. T. 8/2* [St. Ambrose of Milan. Collected Works: In Latin and Russian. Vol. 8/2]. Moscow: PSTGU (in Russian).
- Kul'kova N. A., Golovnina N. G., Fitcdzheral'd A., Haritonov I. S. (eds.) (2024) *Avgustin Gipponskij, blzh. Tvorenija: na latinskom i russkom jazykah. T. 2* [St. Augustine of Hippo. Works: in Latin and Russian. Vol. 2]. Moscow: PSTGU (in Russian).
- Laistner M. (1927) "A Ninth-Century Commentator on the Gospel According to Matthew". *The Harvard Theological Review*, vol. 20, no. 2, pp. 129–149.
- Leonov V., prot. (2018) "Obozhenie" ["Theosis"], in *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow: Pravoslavnaya entsiklopediya, vol. 52, pp. 263–268 (in Russian).
- Saharov N. (2013) "Kratkij obzor metodiki sovremennogo tolkovanija pritchej Hristovyh v sinopticheskikh Evangelijah" ["A Brief Overview of the Methodology of Modern Interpretation of Christ's Parables in the Synoptic Gospels"], in *Sbornik trudov kafedry bibleistiki Moskovskoj Pravoslavnoj Duhovnoj Akademii* [Proceedings of the Department of Biblical Studies of the Moscow Orthodox Theological Academy], no. 1. Moscow: Sergiev Posad: MDA, pp. 187–222 (in Russian).
- Orbe A. (2015) *Parábolas evangélicas en San Ireneo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Pauliat M. (2020) *Augustin exégète et prédicateur dans les Sermons sur Matthieu*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes (Collection des Études Augustiniennes: Série Antiquité; 205).
- Rousseau A., Doutreleau L. (eds.) (1974) *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre III. T. 2. Edition critique, texte et traduction*. Paris: Cerf (SC; 211).
- Rousseau A., Hemmerdinge B., Doutreleau L., Mercier C. (eds.) (1965) *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV. T. 2: Texte et traduction*. Paris: Cerf (SC; 100.2).
- Siniscalco P. (1986) "Le età del mondo in Gregorio Magno", in J. Fontaine, R. Gillet, S. Pellistrandi (eds.) *Grégoire le Grand: actes du Colloque international du CNRS. Chantilly, 15–19 septembre 1982*. Paris: CNRS, pp. 377–387.
- Snodgrass K. (2014) *Pritchi Iisusa: Polnyj putevoditel' po pritcham Iisusa Hrista* [The Parables of Jesus: A Complete Guide to the Parables of Jesus Christ]. St. Petersburg: Mirt (in Russian).
- Stepantsov S. V., Fokin A. R. (2000) "Avgustin" ["Augustine"], in *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow: Pravoslavnaya entsiklopediya, vol. 1, pp. 93–109 (in Russian).

- Tevel J. (1992) "The Labourers in the Vineyard: The Exegesis of Matthew 20,1–7 in the Early Church". *Vigiliae christianae*, vol. 46, no. 4, pp. 356–380.
- Tkachenko A. A. (2019) "Pashazij Radbert" ["Paschasius Radbertus"], in *Pravoslavnaya entsiklopediya* [*Orthodox Encyclopedia*]. Moscow: Pravoslavnaya entsiklopediya, vol. 54, pp. 731–738 (in Russian).
- Van Oort J. (2012) "The End is Now: Augustine on History and Eschatology". *HTS Teologiese Studies*, vol. 68, no. 1, art. #1188.
- Volkov A. A. (2009) *Kurs russkoj ritoriki. Izd. 2-e* [*Course of Russian Rhetoric. 2nd ed.*]. Moscow: Indrik (in Russian).
- Zabolotnyj E. A. (2019) "Origenistskie spory" ["Origenist Disputes"], in *Pravoslavnaya entsiklopediya* [*Orthodox Encyclopedia*]. Moscow: Pravoslavnaya entsiklopediya, vol. 53, pp. 261–268 (in Russian).

Учения свт. Григория Паламы и прп. Исаака Сирина о видении нетварного Божественного света и богопознании

Виктор Неовитос

независимый исследователь
viktor.neovitos@gmail.com
ORCID: 0009-0005-3222-0563

Поступила в редакцию 29.04.2026 | Принята к публикации 16.05.2026 | Опубликовано 10.07.2026

Для цитирования: Неовитос В. Учения свт. Григория Паламы и прп. Исаака Сирина о видении нетварного Божественного света и богопознании // Библия и христианская древность. 2026. Т. 8 (2). С. 174–192. DOI: 10.31802/BCA.2026.8.2.005

Аннотация

УДК 2-587.7 (27-788-35)

В настоящей статье исследуются учения свт. Григория Паламы и прп. Исаака Сирина о видении нетварного Божественного света и рассматривается фундаментальный парадокс в богословии Паламы о возможности для тварного существа воспринимать нетварное. Также подробно анализируется сопряжённое с трёхчастной антропологией (тело, душа, дух) учение прп. Исаака о «духовном чувстве» (*madṣā*) как органе восприятия божественного. В основу исследования положен критический анализ сочинения свт. Григория «Триады в защиту свяшенно-безмолвствующих» и трёх собраний сочинений прп. Исаака, также были последовательно применены результаты исследования **терминологической системы прп. Исаака**, разработанной в монографии «Преподобный Исаак Сирин о безмолвии и богопознании». Сравнительный анализ показывает, что концепция прп. Исаака позволяет прояснить и снять кажущееся противоречие в трудах свт. Григория. В результате раскрывается единая для обоих отцов картина богопознания как синергийного процесса, в котором нетварная энергия Бога встречает преображённую благодатью способность человеческого духа видеть нетварный свет.

Ключевые слова: свт. Григорий Палама, прп. Исаак Сирин, нетварный свет, богопознание, духовное чувство (*madṣā*), умное чувство (*νοερά αἰσθησις*), синергия, обожение, исихазм, сравнительное богословие.



The Doctrines of St. Gregory Palamas and the St. Isaac the Syrian on the Vision of Uncreated Divine Light and the Knowledge of God

Viktor Neovitos

Independent Scholar

viktor.neovitos@gmail.com

ORCID: 0009-0005-3222-0563

Received 29 April 2026 | Accepted 16 May 2026 | Published online 10 July 2026

For citation: Neovitos, Viktor "The Doctrines of St. Gregory Palamas and the St. Isaac the Syrian on the Vision of Uncreated Divine Light and the Knowledge of God". *Bible and Christian Antiquity*, Vol. 8 (2), 2026, pp. 174–192 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2026.8.2.005

Abstract. This article examines the teachings of St. Gregory Palamas and St. Isaac the Syrian on the vision of the uncreated Divine light and considers the fundamental paradox in Palamas' theology concerning the ability of a created being to perceive the uncreated. It also provides a detailed analysis of St. Isaac's doctrine of the "spiritual sense" (*madṣā*) as an organ for perceiving the Divine, which is closely linked to his tripartite anthropology (body, soul, spirit). The research is based on a critical analysis of St. Gregory's work *The Triads in Defense of the Holy Hesychasts* and three collections of St. Isaac's writings, as well as on the consistent application of the findings from the study of St. Isaac's terminological system, as developed in the monograph *St. Isaac the Syrian on Hesychia and the Knowledge of God*. A comparative analysis demonstrates that St. Isaac's conceptual framework helps to clarify and resolve the apparent contradiction found in St. Gregory's writings. Consequently, a unified picture of the knowledge of God emerges for both Church Fathers—as a synergistic process in which the uncreated energy of God encounters the grace-transformed capacity of the human spirit to behold the uncreated light.

Keywords: St. Gregory Palamas, St. Isaac the Syrian, uncreated light, knowledge of God / theognosy, spiritual sense (*madṣā*), intellectual sense (*noera aisthēsis*), synergy, theosis, hesychasm, comparative theology.

Введение

Проблема видения нетварного Божественного света занимает центральное место в богословии свт. Григория Паламы (XIV в.) и является предметом многочисленных интерпретаций в современной патрологической науке. Параллельно, в традиции восточносирийского мистицизма, прп. Исаак Сирин (VII в.) развивает учение о «духовном чувстве» (*madṣā*) как органе опытного богопознания. Несмотря на различие в терминологии и культурном

контексте, оба автора описывают путь человека к непосредственному восприятию божественного. В данной статье рассматриваются основные исследовательские парадигмы в интерпретации учения Паламы, систематизируется учение прп. Исаака о духовном чувстве и ведении, а также проводится сравнительный анализ, выявляющий глубинное единство двух традиций в описании мистического опыта обожения.

В свете сравнительного исследования становится очевидно, что кажущаяся противоречивость учения свт. Григория Паламы, — утверждающего одновременно и невозможность тварного познать нетварное, и возможность такого познания в опыте обожения, — является не логическим изъяном, а отражением антиномичной природы самого мистического опыта. Это противоречие находит разрешение в рамках синергийной динамики богопознания, где Божественное «умаление» в откровении-энергии встречается с преображённой способностью человеческого духа к восприятию. Учение прп. Исаака о духовном чувстве и трёхчастной антропологии предлагает ключ к целостному пониманию этой динамики, раскрывая иерархию Богоявлений как иерархию живого опыта единения с Богом.

1. Учение свт. Григория Паламы о видении нетварного света: основные интерпретационные парадигмы

В богословии свт. Григория Паламы присутствует фундаментальный парадокс: с одной стороны, он утверждает, что тварное (человеческие познавательные способности) не может увидеть нетварное (Божественный свет); с другой — настаивает на возможности такого видения, в том числе телесными глазами (как на Фаворе). За последнее столетие в научной литературе сложились три основные парадигмы интерпретации этого учения¹.

1 *Елиманов В. Е.* Обзор и оценка исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света: парадигма тварного боговидения. Часть 1 // Библия и христианская древность. 2023. № 4 (20). С. 60–99; *Он же.* Обзор и оценка исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света. Часть 2: Парадигма нетварного боговидения // Библия и христианская древность. 2024. № 1 (21). С. 143–187; *Он же.* Обзор и оценка

1.1. Парадигма тварного боговидения

Представители (Р. Синкевич, прот. В. Асмус, М. М. Бернацкий, А. Хулиарас и др.) считают, что человек обладает природной способностью — «умным чувством» (νοερά αἴσθησις), которое, будучи «актуализировано» или «усилено» благодатью, позволяет видеть Божественный свет. Эта способность понимается как высшая познавательная сила ума, присущая человеческой природе. Критика этой парадигмы указывает на её противоречие базовому тезису Паламы о невозможности для тварного познать нетварное.

1.2. Парадигма нетварного боговидения

Сторонники (Д. Станилоае, прот. И. Мейендорф, Р. Флогаус, А. Уильямс и др.) утверждают, что единственной «способностью» видения Бога обладает Сам Бог. Божественный свет выступает одновременно и объектом, и средством видения. Человеческие познавательные силы в этом акте «прекращают» свою деятельность (ἄπλοπαισις). Эта парадигма последовательно проводит принцип «подобное познаётся подобным», но сталкивается с трудностями при объяснении видения света телесными глазами.

1.3. Парадигма антиномичности боговидения

Представители (В. Н. Лосский, Х. Гуннарссон, Н. Расселл) либо видят в учении Паламы сознательный антиномизм (два противоречащих тезиса одновременно истинны), либо констатируют его логическую противоречивость как результат философской несостоятельности. Эта парадигма избегает систематического согласования противоположных высказываний Паламы, акцентируя таинственность опыта.

Ни одна из парадигм не дала исчерпывающей непротиворечивой реконструкции, что свидетельствует о глубине и многомерности проблемы.

исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света. Часть 3: Парадигма антиномичности боговидения // Библия и христианская древность. 2024. № 2 (22). С. 74–94.

2. Учение прп. Исаака Сирина о ведении и духовном чувстве

Прп. Исаак Сирин описывает опытное богопознание через понятие «ведения» (*īdaʕtā*) и ключевой для его антропологии термин «духовное чувство» (*madʕā*).

2.1. Ведение (*īdaʕtā*) как опытное познание

Ведение — это не интеллектуальное знание, а благодатное, непосредственное постижение божественного, даруемое в откровении, когда собственная мыслительная деятельность когнитивных сил души прекращается. Это благодатное состояние, в котором прекращаются движения по собственной воле, в византийской традиции называется «экстазом» (ἔκστασις), а в терминологии прп. Исаака — «исступлением» (*temhā*). Но в состоянии исступления движения когнитивных сил души не прекращаются: они совершаются силой и волей Святого Духа, Который просвещает душу ведением. При этом ни ум, ни разум, ни духовное чувство не могут прервать это состояние или изменить его содержание, но невольно сосредотачиваются единственно на восприятии и постижении открывающегося ведения. Это сосредоточение когнитивных сил души единственно на предмете откровения называется у прп. Исаака «изумлением» (*tahrā*). Исступление и изумление — это две стороны единого состояния души, когда ей даруется откровение. Ведение обретается в Царстве Небесном через «чувствование» духовного чувства:

«Ведением (*īdaʕtā*) я называю не то, которое в словесном движении и в мыслительной части [души], но которое в чувствовании, приводящем к покою словесную силу в некоей сладости изумления (*tahrā*) и приближающем [её] к умиротворению (*bhīlūtā*) в безмолвии от бегая всякого помысла. И в сей тайне мы имеем пребыть в Царствии Небесном, если будут достойны делания наши (*dubbārēn*). И сие есть вкус оного грядущего совершенства. В сей жизни о нём говорится таинственно»².

- 2 *Isaacus Ninevita*. Collectio tertia 13, 17 // CSCO. 637. P. 109. Рус. пер. с изм.: Третье собрание преподобного Исаака Сирина / пер. с сир., примеч. М. Г. Калинина, Е. В. Барского, Г. М. Кесселя и свящ. А. Полховского. URL: <https://virtusetgloria.org/translations/trete-sobranie-prepodobnogo-isaaka-sirina/XIII>.

2.2. Три степени ведения

Прп. Исаак выделяет три степени, соответствующие трём уровням бытия человека:

1. **телесная (нижеестественная)** степень — знание, основанное на чувственном восприятии и себялюбии, чуждое вере. Это размышляющее знание, далёкое от истинного ведения. Ведение на телесной степени — это ведение, открываемое через телесные деяния и служения: пост, молитву, бдение, служение ближнему и т.д.;

2. **душевная (естественная)** степень — познание тварного мира и начатков божественного через очищение, добродетель и умное делание;

3. **духовная (вышеестественная)** степень — мистическое состояние созерцания Божественного света, сравнимое с сиянием солнца в сердце: *«Как у некоторых видов деревьев в сладость приходит к ним благодаря солнцу, точно так же, когда сияет Дух в сердцах наших, движения (zawṣē) умосозерцания (hergā) нашего приближаются к светозарности (ṣarḥūtā), что называется духовным чином (dubbārā rūḥānā)»*³. Это состояние прп. Исаак описывает как достижение земли Обетованной в Царстве Светозарности: *«Земля Обетованная не мала, и это [место] светозарности (ṣarḥūtā) названо в честь неё <...> земля, границы которой представляют собой Царство Светозарности (ʿarṣā d-ṣulṭānawā ṣarḥūtā)»*⁴. Царство Светозарности делится на Царство Небесное и Царство Божие:

Царство Небесное — состояние бестелесного ангельского бытия в созерцании Божественного света, являемого ангелам и святым душам в умопостигаемом виде. В Царстве Небесном даруется познание божественного — истинного ведения о тварном мире, о Боге и Новом веке. Ведение божественного обретается через откровение Святого Духа в пределах естества ума:

3 *Isaacus Ninevita. Collectio secunda* 10, 1–2 // CSCO. 554. P. 120. Рус. пер. наш.

4 Букв. «земля Владычества Светозарности».

5 *Isaacus Ninevita. Collectio secunda. Capita gnostica* III, 64 // Oxford, Bodl. Lib., Ms syr. e. 7. Fol. 73r–74r. Рус. пер. наш.

«Видение божественного (*ḥzāṭā ʾālāhāṭā*) есть внечувственное откровение уму (*ḥawnā*). Божественное откровение есть приведение ума в движение духовными прозрениями о Божестве (*ʾālāhūṭā*). Даже естество ангельское не приводится в движение само по себе, без откровения, которое от благодати. При этом иное есть приведение в движение откровениями о делах Божиих, и иное — откровениями о природе Сущего (*d-ʿal kyān ʾtūtāh*)»⁶.

Царство Божие — состояние обожения, в котором открывается познание природы Сущего. Это познание даруется как созерцание «ярчайшего Огня» славы Христа: «...даже очи херувимов имеют затуманенное зрение <...> Но если они получают некоторую помощь от благодати Твоей, чтобы взойти на вершину оной горы веры, то духовное ведение станет сияниями (*zahrīrē*), озаряющими ум (*ḥawnā*) тем ярчайшим огнём (*nūrā d-ḥayyeltā*), что вспыхивает молнией (*maḥraqā*) из внутреннего места веры — того [места], которое именуется внутренним местом Святая Святых (*quddāšā gwāyā*), достойным поклонения величию преславного естества Сущего (*ʾtūtā*)»⁷. Созерцание ярчайшего огня превосходит естественные способности умной природы и становится «неведением», которое выше ведения: «Когда же [душа оказывается] в Сущем (*db-ʾtūtā*), [ведение] называется вышеестественным (*lʿel men kyānā*) или, скорее, неведением, ибо оно выше ведения»⁸.

Однако в Царстве Божьем есть ещё более высокое состояние, которое выше всякого видения и познания в неведении — состояние «Святая Святых», сокровенное место, сокрытое от тварных созданий. Это мистическое состояние познаётся одной верой по благодати и милости Христа: «...через Одного из них, Кого однажды ввела милость и поместила там. И отсюда Он даёт власть человеческим умам, которые освятились, войти к Нему посредством веры»⁹. Это состояние описывается прп. Исааком

6 *Isaacus Ninevita. Collectio prima* 19 // *Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa* / ed. P. Bedjan. Parisiis; Lipsiae, 1909. P. 161. Рус. пер. наш.

7 *Isaacus Ninevita. Collectio tertia* 7, 8 // *Op. cit.* P. 46. Рус. пер. с изм.: Третье собрание преподобного Исаака Сирина. URL: <https://virtusetgloria.org/translations/trete-sobranie-prepodobnogo-isaaka-sirina/VII>.

8 *Isaacus Ninevita. Collectio prima* 52 // *Op. cit.* P. 378. Рус. пер. наш

9 *Isaacus Ninevita. Collectio tertia* 7, 9 // *Op. cit.* P. 47. Рус. пер. с изм.: Третье собрание преподобного Исаака Сирина.

как «ошеломление (*bulhāyā*) неопределённостью (*puššāḳā*) своего разумения (*tarṣtāh*) и неспособностью осмысления»¹⁰.

2.3. Духовное чувство (*madṣā*)

Духовное чувство (*madṣā*) — это не ум и не его способность, а орган восприятия, принадлежащий духу (*rūḥā*) человека.

«*Madṣā* — это **духовное чувство** (*reḡṣā rūḥānā*), которое становится восприимчиком **зрительной силы**, как у **зрачка** телесных глаз, видящих чувственный свет»¹¹.

Духовное чувство является «зрачком» духовной природы, способным видеть Божественный свет и духовные реальности:

«Божественная сила, которая всё это совершает, тайно показывает человеку саму себя: в умопостигаемом откровении его **духовной природе**, то есть **духовному чувству** (*madṣā*)»¹².

После грехопадения это чувство помрачено, но возрождается через аскетический подвиг, молитву и благодать. Именно через *madṣā* человек в духовном чине Царства Небесного умосозерцает Божественный свет, тогда как ум (*hawṇā*) постигает открывающееся в этом свете ведение:

«Учение о сокровенном начертывается силою Духа на уме (*hawṇā*), и словно записи на скрижалях, прозрение о глубоких вещах отпечатывается в сердце его»¹³.

А в состоянии Царства Божьего, когда прекращается познание божественного через умосозерцание в пределах естества ума, именно духовное чувство видит ярчайший огонь славы Христа: «*Царствие Божие внутри вас есть*» (Лк. 17, 21). И Оно придёт не отсюда, откуда Его ожидают, и не через наблюдение (см. Лк. 17, 20), согласно слову Господа нашего Иисуса Христа (*Māran*). Но во

10 *Isaacus Ninevita*. Collectio secunda. Capita gnostica II, 73 // Op. cit. Fol. 53r. Рус. пер. наш.

11 *Isaacus Ninevita*. Collectio prima 67 // Op. cit. P. 472. Рус. пер. наш.

12 Ibid. 71 // Op. cit. P. 489. Рус. пер. наш.

13 *Isaacus Ninevita*. Collectio tertia 4, 22 // Op. cit. P. 24. Рус. пер. с изм.: Третье собрание преподобного Исаака Сирина / пер. с сир., примеч. М. Г. Калинина, Е. В. Барского, Г. М. Кесселя и свящ. А. Полховского. URL: <https://virtusetgloria.org/translations/trete-sobranie-prepodobnogo-isaaka-sirina/IV>.

внутренней сокрытости духовного чувства (*madṣā*) Оно открывается без причины и без *умосозерцания* (*hergā*) Его»¹⁴.

У прп. Исаака *madṣā* выступает маркером духовного контекста: его употребление указывает на описание прямого мистического опыта.

2.4. Антропология

Прп. Исаак придерживается трёхчастной модели: **тело, душа** (с силами ума *hawṇā* и разума *reḥyānā*) и **дух** (с духовным чувством *madṣā*). В процессе обожения происходит синергия этих уровней: дух через *madṣā* воспринимает божественное, душа (ум) осмысливает это ведение, а тело преобразуется в единстве со всей природой.

3. Сравнительный анализ: свт. Палама и прп. Исаак

3.1. Терминологические и антропологические расхождения

Палама (в византийской традиции) обычно использует двухчастную антропологию (тело — душа) и говорит об «умном чувстве» (νοερά αἰσθησις) как о высшем состоянии ума (νοῦς), способном к созерцанию света. Акцент делается на гносеологическом преобразении ума.

Прп. Исаак использует трёхчастную модель (тело — душа — дух) и чётко разводит ум (*hawṇā*) как познающую способность и духовное чувство (*madṣā*) как орган восприятия, принадлежащий духу. Акцент смещён на онтологическое причастие духа божественному.

3.2. Сходства в описании опыта

1. Недоступность божественного естественным силам: оба автора едины в том, что Бог не может быть познан тварными способностями человека (умом, чувствами) собственными силами.

14 Isaacus Ninevita. Collectio prima 35 // Op. cit. P. 378. Рус. пер. наш.

2. **Необходимость благодатного преобразования:** и у Паламы («актуализация» умного чувства или его «замена» нетварным светом), и у прп. Исаака (возрождение *madṣā*) подчёркивается, что способность видения света даруется свыше, в синергии с благодатью.

3. **Созерцание света как единение:** для обоих видение света не внешнее наблюдение, а единение с Божественной энергией, превосходящее субъект-объектные отношения.

4. **Иерархия опыта:** оба описывают восхождение от очищения через озарение к совершенству (обожению), где высшая ступень характеризуется «неведением», молчанием и единением.

3.3. Разрешение парадокса Паламы через призму учения прп. Исаака

Учение прп. Исаака предлагает плодотворный антропологический ключ для разрешения фундаментального парадокса в богословии свт. Григория Паламы: как тварное может видеть нетварное? Этот ключ — учение о **духовном чувстве** (*madṣā*) как органе человеческого духа, преобразуемом благодатью, — позволяет дополнить и углубить существующие интерпретационные парадигмы.

3.3.1. Антропологический ключ прп. Исаака: *madṣā* и трёхчастная модель

- ***Madṣā* как аналог «нетварной способности».** Понимание *madṣā* как органа духа, оживляемого благодатью, сближается с парадигмой нетварного боговидения: видит не сам ум, а дух, обóбженный Божественным светом.

- **Трёхчастность и телесное видение Фаворского света.** Трёхчастная модель (тело — душа — дух) позволяет объяснить видение Божественного света телесными глазами не как работу физического зрения, а как преобразование всего человеческого существа при озарении Божественным светом. На горе Фавор совершилось преобразование не только Господа нашего Иисуса Христа, но и силою Святого Духа совершилось преобразование всего человеческого естества, в котором дух (через *madṣā*) становится

проводником Божественного света для всей природы, включая телесные чувства. Это снимает крайности как тварной (только ум), так и нетварной (только Бог) парадигм, вводя идею целостного преображения души в единое духовное состояние в единении с Божественной энергией:

«Когда же умосозерцание (*hergā*) соединяется с молитвой в светозарности (*ṣarūyīā*) своей, тогда исполняется в полноте слово Господа: “Где двое или трое собраны во имя Мое, там и Я посреди них” (Мф. 18, 20), то есть душа, и тело, и дух; или духовное чувство (*madṣā*), и умосозерцание (*hergā*), и молитва. И [движения] сих трёх заканчиваются в иступлении (*temhā*). И это есть то [состояние, в котором] прекращается молитва»¹⁵.

• ***Madṣā* как «маркер духовного контекста»:** акцент у прп. Исаака на том, что духовное чувство действует в состоянии иступления (прекращения обычной деятельности ума, совершаемой его волей и силой), согласуется с паламитским учением о прекращении (ἀπόλαυσις) деятельности ума, что усиливает позицию парадигмы нетварного боговидения.

Однако для полного разрешения кажущегося парадокса у Паламы — одновременного утверждения невозможности **тварного** познать **нетварное** и возможности такого видения — необходимо учитывать принципиальное различие между познанием сущности Бога и познанием Его откровений (энергий) в тех образах и формах, которые доступны тварным существам. Богопознание не является единым актом, но представляет собой иерархию опыта, где на каждом уровне божественное открывается соразмерно способности твари к восприятию.

3.3.2. Динамика богопознания: «умаление» (συγκατάβασις) Бога и возрастание восприимчивости твари

Богопознание представляет собой **синергийную динамику**, включающую два неразрывных движения:

1. **со стороны Бога — «умаление» (συγκατάβασις).** Бесконечная и непреступная Божественная Сущность не познаётся тварью. Однако Бог в Своей любви и свободе «умалает» Себя,

15 Isaacus Ninevita. Collectio secunda. Capita gnostica II, 88 // Op. cit. Fol. 57r. Рус. пер. наш.

то есть **нисходит и открывается в Своих нетварных энергиях**, принимая форму или образ, соразмерный способности твари к восприятию. Это не изменение Сущности, но милостивая адаптация откровения к мере твари;

2. **со стороны человека — возрастание восприимчивости**. Познавательная способность человека — **«умное чувство»** (νοερά αἰσθησις) у Паламы и **«духовное чувство»** (*madṣā*) у прп. Исаака — не является статичной. Через аскетический подвиг, очищение и действие благодати она возрастает, преобразуется и становится способной вместить всё более глубокие и всё менее «умалённые» формы божественного откровения. Но само восприятие истинного ведения происходит не естественной силой духовного чувства, а силою Святого Духа в единении с Божественным светом:

«И [что касается] естественной силы духовного чувства (*madṣā*), которая также называется **душевым ведением**, то для души **невозможно** участвовать в [восприятии] истины посредством созерцания (*tēʾōrīyā*), **не получая Божественного света**»¹⁶.

Таким образом, **познаваемое — это всегда «умалённое явление Бога»**, адаптированное откровение Бога в Его энергиях, а **непознаваемое вовеки — Его сокровенная Сущность**.

3.3.3. Степени богопознания

Прп. Исаак подчёркивает, что ведение — это дар, изначально данный словесным существам, и оно **«просто и неделимо, как солнечный свет, но имеет вариации и деления в зависимости от его проявления»**¹⁷. Это означает, что одно и то же нетварное божественное начало открывается по-разному: на уровне телесного опыта, на уровне душевного очищения, на уровне духовного созерцания в Царстве Небесном и, наконец, на уровне обожения в Царстве Божию. Каждой ступени соответствует свой «образ» Богоявления, доступный для восприятия тварными силами, преобразёнными благодатью.

16 *Isaacus Ninevita. Collectio prima* 68 // Op. cit. P. 474. Рус. пер. наш.

17 *Ibid.* 51 // Op. cit. P. 369. Рус. пер. наш.

Классическим примером такого соразмерного откровения является сам Богочеловек Иисус Христос. Люди могли видеть Его телесными очами, слышать Его слова и через них прикасаться к истине. Но познание истины совершалось не от слышания и видения, а открывалось благодатью. Как сказал Христос апостолу Петру: «*Блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах*» (Мф. 16, 17). Эти слова иллюстрируют главный принцип: богопознание совершается не собственными силами твари, но является откровением от Бога в той форме, которую тварь способна вместить. Эти вариации и есть ступени божественного умаления (*συνκατάβασις*).

На высших ступенях духовного пути это откровение принимает форму умопостигаемого Божественного света. В Царстве Небесном, как описывает прп. Исаак, ангелы и святые созерцают Бога в образе светозарности — это истинное Богоявление, доступное для тварного ума. Свт. Григорий Палама говорит об этом как о видении «Бога в Его божественном проявлении, **соразмерном человеческой способности видеть**»¹⁸, и сравнивает это с отражением в зеркале:

«Он являет Себя очистившемуся уму **как бы в зеркале**, сам по себе оставаясь невидимым»¹⁹.

Прп. Исаак поясняет о видении, уподобляя его зеркалу:

«И сказанное: “**как в зеркале**” — хотя не указывает на самостоятельно пребывающее, однако же означает приобретение подобия. А если истинно свидетельство истолковавших Писания, что самое ощущение сие есть **умное действие Святого Духа**, то и оно уже есть часть оно́го целого»²⁰.

Это видение одновременно и естественно (ибо совершается в преображённых силах ума), и сверхъестественно (ибо даруется благодатью). Оно стоит за гранью противопоставления тварного

18 *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 1, 3, 4 // ГПΣ. 1. Σ. 413. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Триады в защиту священо-безмолвствующих* / пер., послесл. и коммент. В. Вениаминова. М., 1996. С. 62.

19 *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 1, 3, 9 // Op. cit. Σ. 419. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Триады в защиту священо-безмолвствующих*. С. 69.

20 *Isaacus Ninevita. Collectio prima* 2 // Op. cit. P. 13. Рус. пер. (Слово 2): *Исаак Сирийский, прп. Слова подвижнические*. Сергиев Посад, 2019. С. 36.

и нетварного, катафатического и апофатического, представляя собой живую антиномию синергийного опыта. Оно в нас, и оно же выше нас (καθ' ἡμᾶς ὑπὲρ ἡμᾶς):

«Божественные проявления, даже если они символические, недостижимо непознаваемы: они открываются каким-то иным порядком, **другим и по отношению к божественной, и по отношению к человеческой природе**, — если можно так сказать, **в нас выше нас**, — так что имени, способного их точно выразить, нет»²¹.

Прп. Исаак уточняет, что состояние ангельского созерцания в Царстве Небесном относится к «первозданному естественному ведению» — состоянию Адама до грехопадения, «крепости естества» ума, укреплённого силой Святого Духа. Это не изобретение чего-то нового, но восстановление изначальной способности твари к общению с Творцом. Таким образом, умпостигаемый свет Царства Небесного — это явление Христа в образе первозданной светозарной природы человека, в которой тварная природа уже была пронизана нетварной энергией благодати.

На ещё более высоком уровне, в Царстве Божием, духовное чувство видит Христа *лицом к лицу* (1 Кор. 13, 12) в образе «ярчайшего Огня» славы. Это откровение уже не через *зеркало* (1 Кор. 13, 12) умпостигаемого образа, а непосредственное единение подобного с подобным: обоженная душа, сама ставшая духом, видит прославленную человеческую природу Христа. Как говорит прп. Исаак и подтверждает свт. Григорий, это видение доступно только всецело преображённому, обоженному существу.

Ключевым здесь является различие между знанием как продуктом тварного интеллекта и ведением как благодатным откровением Божественных тайн. Свт. Григорий настаивает:

«Божий свет никак не есть знание, а нечто большее, источник сокровенного и неказанного знания Божиих тайн»²².

Таким образом, богопознание есть всегда дар, открываемый Богом, а не достижение твари.

21 *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 1, 3, 4 // Op. cit. Σ. 413. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. С. 63.

22 *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 1, 3, 10 // Op. cit. Σ. 420. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. С. 70.

Поэтому вопрос о том, является ли умопостигаемый образ Божественного света нетварным или тварным, не имеет однозначного логического ответа. Подобно тому как в Богочеловеке Иисусе Христе нераздельно и неслиянно соединены две природы (тварная и нетварная), в опыте благодатного видения тварные способности, преображённые нетварной энергией, становятся для ипостаси человека, освящённого благодатью Святого Духа, проводниками нетварного света. Это антиномия единения тварного и нетварного, которая не разрешается в плоскости философской логики, но переживается в живом опыте обожения, где «в нас выше нас» совершается встреча тварного с нетварным.

Таким образом, в учениях свт. Григория и прп. Исаака является **иерархия Богоявлений как иерархия синергийного опыта**. Именно в этой динамике раскрывается иерархия опыта, общая для обоих святых:

1. **начальный, телесный уровень:** максимальное «умаление» — Богочеловек Иисус Христос. Бог является в тварной человеческой природе. Познание истины через Его человеческие слова возможно лишь тем, кому оно *открыто Отцом* (Мф. 16, 17);

2. **духовный уровень — Царство Небесное (ангельское созерцание):** Бог является в образе **умопостигаемого света**. Это откровение уже не для телесных очей, но для преображённого ума и пробуждённого духовного чувства. Как пишет Палама, это видение, «как в зеркале», очевидно, но не сущностно. Здесь «духовное чувство» (*madḡā*), или «умное чувство» (*νοερά αἴσθησις*), восстановленное в «первозданной крепости» (прп. Исаак), созерцает истинное ведение о тварном мире, о Боге и Новом веке;

3. **уровень обожения — Царство Божие:** Бог является как «**ярчайший Огонь**» славы. «Умаление» здесь минимально, а способность восприятия твари максимально преображена благодатью. Это созерцание *лицом к лицу* (1 Кор. 13, 12), где подобное познаётся подобным в единении обожения.

4. **Святая Святых:** полное превосхождение всякого образа и «умаления» в единении с Сущностью в «божественном мраке», где умолкает всякое познание.

Таким образом, учения свт. Григория и прп. Исаака, при видимых терминологических и антропологических различиях, описывают единую реалистичную картину мистического восхождения. Кажущийся парадокс Паламы разрешается через понимание богопознания как живого синергийного процесса, в котором нетварная инициатива Бога (снихождение в откровении-энергии) встречает тварное усилие и преображение человека (возрастание умного/духовного чувства). Противоречие между утверждениями «нельзя увидеть» (Сущность) и «можно увидеть» (энергию, явленную в соразмерном образе) снимается, открывая путь к целостному богословию обожения.

Заключение

Сравнение учений свт. Григория Паламы и прп. Исаака Сирина выявляет глубокое единство восточно-христианской мистической традиции при всём разнообразии терминологии и антропологических моделей. Палама с его парадоксальным утверждением и видения, и невидения нетварного света и прп. Исаак с его детальным описанием восхождения через три степени ведения к созерцанию «Огня славы» свидетельствуют об одном: подлинное богопознание есть благодатный дар, возможный лишь при преображении всего человеческого естества, когда силою благодати Святого Духа становятся едины тело, душа и дух человека в единении с Богом.

Предложенные в науке интерпретационные парадигмы (тварного, нетварного или антиномичного боговидения) часто пытаются свести этот живой, иерархический и синергийный опыт к одномерной логической схеме, что неизбежно приводит к кажущимся противоречиям. Учение прп. Исаака о духовном чувстве (*madṣā*) как органе человеческого духа, оживотворяемом благодатью, и его чёткое различение степеней ведения предлагают ключ к более целостному пониманию Паламы. Этот ключ — признание того, что Бог открывает Себя твари не в Своей неприступной сущности, а в Своих энергиях, всегда сообразуя форму откровения с мерой духовного преуспевания человека. От телесного образа Христа до умопостигаемого света Царства Небесного и лицезрения

Огня славы в Царстве Божиим — всё это ступени одного пути, на котором антиномия «постижения непостижимого» разрешается не в концепциях, а в опыте благодатного обожения.

Таким образом, кажущаяся противоречивость учения свт. Григория Паламы является не слабостью его богословской системы, а точным описанием самой реальности мистического опыта, в котором тварное и нетварное, познаваемое и непознаваемое, человеческое и божественное встречаются в синергии, превосходящей всякое логическое определение. Путь к видению Божественного света — это путь не дискурсивного знания, но аскетического очищения, молитвенного безмолвия и благодатного обожения, в котором ум, дух и тело приходят в синергию с нетварными энергиями Святой Троицы.

Архивные материалы

Isaacus Ninevita. Collectio secunda. Capita gnostica // Oxford, Bodl. Lib., Ms syr. e. 7. Fol. 20v–110r. [Электронный ресурс]. URL: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/9ac2c301-7518-4552-b234-7d17744b54d5> (дата обращения 10.12.2025).

Источники

Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*: σε ζ' τ. Τ. α': Λόγοι ἀποδεκτικοί, ἀντεπιγραφαί, ἐπιστολαὶ πρὸς Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνον ὑπὸ ἡσυχάζοντων / ἔκδ. В. Bobrinsky, П. Παπαευαγγέλου, J. Meyendorff, Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἰδρυμα ἐρευνῶν, 1962. Σ. 359–694.

Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). 'The Second Part', Chapters IV–XLI / ed. and trans. by S. Brock. Lovanii: In Aedibus Peeters, 1995. (CSCO; vol. 554–555. Scriptores Syri; t. 224–225).

Isacco di Ninive. Terza collezione / ed. da S. Chialà. Lovanii: Peeters, 2011. (CSCO; vol. 637–638. Scriptores syri; t. 246–247).

Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa / ed. P. Bedjan. Parisiis; Lipsiae: Via dicta de Sèvres 95; Otto Harrassowitz, 1909.

Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих / пер., послесл. и коммент. В. Вениаминова. М.: Канон, 1996.

Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. Сергиев Посад: СТСЛ, 42019.

Третье собрание преподобного Исаака Сирина / пер. с сир., примеч. М. Г. Калинина, Е. В. Барского, Г. М. Кесселя и свящ. А. Полховского. [Электронный ресурс]. URL: <https://virtusetgloria.org/translations/trete-sobranie-prepodobnogo-isaaka-sirina> (дата обращения 10.12.2025).

Литература

- Елиманов В. Е. Обзор и оценка исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света: парадигма тварного боговидения. Часть 1 // Библия и христианская древность. 2023. № 4 (20). С. 60–99.
- Елиманов В. Е. Обзор и оценка исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света. Часть 2: Парадигма нетварного боговидения // Библия и христианская древность. 2024. № 1 (21). С. 143–187.
- Елиманов В. Е. Обзор и оценка исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света. Часть 3: Парадигма антиномичности боговидения // Библия и христианская древность. 2024. № 2 (22). С. 74–94.
- Неовитос В. Преподобный Исаак Сирин о безмолвии и богопознании. Сергиев Посад: МДА, 2026. (в печати).

References

- Bobrinsky B., Papaievangelou P., Meyendorff J., Chrestou P. K. (eds.) (1962) *Grēgoriou tou Palama Synggrammata. T. a'. Logoī apodeiktikoi, antepigraphai, epistolai pros Barlaam kai Akindynon hypo hēsychazontōn* [Gregory Palamas. Complete Works. Vol. 1. Demonstrative Orations, Counter-Arguments, Letters to Barlaam and Akindynos from the Hesychasts]. Thessalonikē: Basilikon Hydrima ereunōn (in Greek).
- Brock S. (ed.) (1995) *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). The Second Part', Chapters IV–XLI. Lovanii: In Aedibus Peeters (CSCO; 554–555. Scriptores Syri; 224–225).*
- Chialà S. (ed.) (2011) *Isacco di Ninive. Terza collezione. Lovanii: Peeters (CSCO; 637–638. Scriptores syri; 246–247).*
- Elimanov V. E. (2023) “Obzor i ocenka issledovatel'skikh podhodov k rekonstrukcii uchenija svt. Grigorija Palamy o videnii netvarnogo sveta. Chast' 1: Paradigma tvarnogo bogovidenija” [“A Review and Evaluation of Research Approaches to the Reconstruction of St. Gregory Palamas' Teaching on the Vision of Uncreated Light. Part 1: The Paradigm of Created Theophany”]. *Biblija i hristianskaja drevnost'*, no. 4 (20), pp. 60–99 (in Russian).
- Elimanov V. E. (2024) “Obzor i ocenka issledovatel'skikh podhodov k rekonstrukcii uchenija svt. Grigorija Palamy o videnii netvarnogo sveta. Chast' 2: Paradigma netvarnogo bogovidenija” [“A Review and Evaluation of Research Approaches to the Reconstruction of St. Gregory Palamas' Teaching on the Vision of Uncreated Light. Part 2: The Paradigm of Uncreated Theophany”]. *Biblija i hristianskaja drevnost'*, no. 1 (21), pp. 143–187 (in Russian).
- Elimanov V. E. (2024) “Obzor i ocenka issledovatel'skikh podhodov k rekonstrukcii uchenija svt. Grigorija Palamy o videnii netvarnogo sveta. Chast' 3: Paradigma antinomicnosti bogovidenija” [“A Review and Evaluation of Research Approaches to the Reconstruction of St. Gregory Palamas' Teaching on the Vision of Uncreated Light. Part 3: The Paradigm of Antinomic Theophany”]. *Biblija i hristianskaja drevnost'*, no. 2 (22), pp. 74–94 (in Russian).

- Kalinin M. G., Barsky E. V., Kessel G. M., Polkhovsky A. (ed.) *Tret'e sobranie prepodobnogo Isaaka Sirina* [*The Third Collection of St. Isaac the Syrian*], available at: <https://virtusetgloria.org/translations/trete-sobranie-prepodobnogo-isaaka-sirina> (access date 10.12.2025) (in Russian).
- Neovitos V. (2026) *Prepodoobnyj Isaak Sirin o bezmolvii i bogopoznanii* [*St. Isaac the Syrian on Silence and the Knowledge of God*]. Sergiev Posad: Moscow Theological Academy (in press) (in Russian).
- Veniaminov V. (ed.) (1996) *Grigorij Palama, svt. Triady v zashhitu svjashhenno-bezmolvstvujushhih* [*St. Gregory Palamas. The Triads in Defence of the Holy Hesychasts*]. Moscow: Kanon (in Russian).

БОЖЕСТВЕННОЕ ДОСТОИНСТВО СЫНА У АПОСТОЛА ПАВЛА В ПОСЛАНИИ К КОЛОССЯНАМ И В ПРОЛОГЕ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА

Александр Александрович Дорофеев

магистр теологии
аспирант Санкт-Петербургской духовной академии
sasha.dorofeev.98@mail.ru
ORCID: 0009-0000-8660-3934

Поступила в редакцию 25.04.2026 | Принята к публикации 13.05.2026 | Опубликовано 10.07.2026

Для цитирования: Дорофеев А.А. Божественное достоинство Сына у апостола Павла в Послании к Колоссянам и в прологе Евангелия от Иоанна // Библия и христианская древность. 2026. Т. 8 (2). С. 193–207. DOI: 10.31802/BCA.2026.8.2.006

Аннотация

УДК 27-144 (27-9|00|)

В данной статье осуществляется сравнительный анализ христологического учения о Божественном достоинстве Сына у апостола Павла в Послании к Колоссянам и апостола Иоанна в прологе к Евангелию. Выражая божество Иисуса Христа, апостол Павел называет Его «образом Бога» (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ). Та же идея в Евангелии Иоанна Богослова отражена при помощи другой терминологии. Иисус назван «Словом» (λόγος), и это Слово отождествляется с Богом. Апостолами приводятся атрибуты Божественной природы Христа, в которых, прежде всего, отмечается Его предвечное рождение. Для этого апостол Павел использует термин «первенец» (πρωτότοκος). У евангелиста Иоанна Богослова существование Сына от вечности выражается термином «Единородный Сын» (μονογενὴς υἱός) Бога. Далее повествуется о причастности Христа к творческой деятельности всего существующего в мире. На основании проведённого анализа и синтеза христологического учения апостолов Павла и Иоанна можно сказать, что уже в апостольский период происходит формирование догматического учения о Божественном достоинстве Сына и развитие терминологического употребления. Сопоставляя христологические учения апостолов, можно сделать вывод о том, что в прологе Евангелия от Иоанна Божественное достоинство Сына выражено более точно и однозначно.

Ключевые слова: Библия, Послание к Колоссянам, Евангелие от Иоанна, христология, образ Божий, Божественное достоинство, первенец, Церковь, полнота, Слово, благодать, Единородный Сын.



The Divine Dignity of the Son in the Apostle Paul's Epistle to the Colossians and in the Prologue of the Gospel of John

Alexander A. Dorofeev

MA in Theology

PhD student at the St. Petersburg Theological Academy

sasha.dorofeev.98@mail.ru

ORCID: 0009-0000-8660-3934

Received 25 April 2026 | Accepted 13 May 2026 | Published online 10 July 2026

For citation: Dorofeev, Alexander A. "The Divine Dignity of the Son in the Apostle Paul's Epistle to the Colossians and in the Prologue of the Gospel of John". *Bible and Christian Antiquity*, Vol. 8 (2), 2026, pp. 193–207 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2026.8.2.006

Abstract. This article presents a comparative analysis of the Christological doctrine concerning the divine dignity of the Son as articulated by the Apostle Paul in the Epistle to the Colossians and by the Apostle John in the Prologue to the Gospel of John. In expressing the divinity of Jesus Christ, the Apostle Paul refers to Him as the "image of God" (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ). The same idea is conveyed in the Gospel of John through different terminology, where Jesus is identified as the "Word" (λόγος), who is equated with God. Both apostles describe the attributes of Christ's divine nature, placing particular emphasis on His eternal generation. To express this concept, the Apostle Paul employs the term "firstborn" (πρωτότοκος), while the Evangelist John emphasizes the Son's eternal existence through the designation "Only-Begotten Son" (μονογενὴς υἱός) of God. Both texts further affirm Christ's participation in the creation of all things. On the basis of an analysis and synthesis of the Christological doctrines of Paul and John, it may be concluded that the formation of the dogmatic teaching concerning the divine dignity of the Son, as well as the development of its theological terminology, began already in the apostolic period. A comparison of the Christological doctrines of the two apostles demonstrates that the divine dignity of the Son is expressed more precisely and explicitly in the Prologue to the Gospel of John.

Keywords: Bible, Epistle to the Colossians, Gospel of John, Christology, image of God, Divine dignity, firstborn, Church, fullness, Word, grace, Only Begotten Son.

Введение

В период проповеди благовестия перед апостолами стояла одна из важнейших задач: выразить природу Иисуса Христа таким образом, чтобы для любого слушателя были доступны основополагающие истины, касающиеся Божественного достоинства Сына, непонимание которых могло привести к зарождению определённых ересей и сект. На апостолов возлагалась большая ответственность

за Церковь: их задача заключалась не только в проповеди и обращении сердец ко Христу, но и в сохранении уже обратившихся к вере и утверждении их в истинном учении. Исходя из того, что каждый из апостолов писал для конкретного адресата в определённое время и по особым причинам, содержательная часть построена таким образом, чтобы слушателю была понятна передаваемая мысль: это касается как построения выражений, так и употребляемой терминологии.

Христология в Послании к Колоссянам отражает Божественное достоинство Сына в контексте опровержения лжеучения, о котором апостол Павел был осведомлён, будучи в узах. Выдвигаемые положения лжеучителей противоречили истинному учению о личности Иисуса Христа. Для того чтобы оградить верующих от пагубного влияния и препятствовать распространению образовавшейся ереси, апостол Павел направляет Послание к Колосской общине, центральным ядром которого является гимн Христу. В этом гимне апостол приводит возвышенное описание личности Господа Иисуса Христа, в котором опровергается ложное представление еретиков. Прежде всего, раскрывается Божественное достоинство Сына в предвечном существовании, а также Его участие в творении мира. Апостол указывает, что Христос есть творец всего сущего: видимого и невидимого; тем самым опровергается ложное положение лжеучителей о стихиях мира. Аналогичные утверждения прослеживаются в прологе к Евангелию от Иоанна Богослова, где автор приводит описание Божественного достоинства Иисуса Христа. Здесь евангелист формулирует выражения иным образом, с использованием другой терминологии. Применяя ко Христу термин Логос, или Слово, апостол Иоанн так же, как и Павел, отождествляет Его с Богом, обозначает Его домирное существование, а также указывает на участие в творении этого мира.

Божественное достоинство Сына у апостола Павла в Послании к Колоссянам

Христология апостола Павла в Послании к Колоссянам начинается с утверждения Божественной природы Христа: «...*Который*

есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари» (Кол. 1, 15). Апостол утверждает, что Иисус является образом Бога невидимого, и этот образ передаётся термином εἰκών. Стоит также отметить, что данный термин имеет несколько определенных и поэтому может использоваться в разных контекстах с конкретным значением: во-первых, как художественное изображение, например, картина, статуя или оттиск на монете, как образ Бога или отражение¹. Во-вторых, в метафорическом смысле выражает мысленный образ, подобие². В-третьих, используется в значении копии, живого образа, проявления³. Апостол Павел доносит мысль Колосской общине о том, «что Бог Сын, сый вечно во образе Божий, или будучи существенным образом Бога, есть равен Богу Отцу, стоит на одной линии, если можно так выразиться о Божеских Лицах, на одной линии Божеского величия с Богом Отцом; чему невозможно иначе быть, как по единосущию»⁴.

Лжеучителями выдвигалось убеждение, что Иисус Христос занимает посредническое преимущество в ряду ангельских чинов, которые, в свою очередь, служили посредниками между Богом и человеком. Указывая на господство Христа над всем творением, апостол добавляет: «...рождённый прежде всякой твари»; говорит, что Сын был рождён Отцом, но не сотворён и «если рождён, то от существа и естества Отца; следовательно, [Сын] есть единосущен Ему, в чём прямое основание и того, что есть образ Его»⁵. В данном выражении апостол Павел употребляет термин πρωτότοκος — «первенец», которым «подчёркивает предсуществование и уникальность Христа, так же как и Его превосходство над всем творением»⁶. Синонимичная пара слов «первенец» и «перворождённый» в Священном Писании Ветхого Завета относится к указанию главенствующего положения.

1 Rad G., Kittel G., Kleinknecht H. εἰκών // The Theological Dictionary of the New Testament: in 10 vols. / ed. by G. Kittel, G. Friedrich. Grand Rapids (Mich.), 2000. Vol. 2. P. 388.

2 Ibid.

3 Ibid.

4 Феофан Затворник, свт. Толкования Посланий апостола Павла к Колоссянам, к Филиппийцам. М., 2005. С. 65.

5 Там же. С. 67.

6 Роджерс-младший К. Л., Роджерс III К. Л. Новый Лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб., 2001. С. 716.

Опровергая заблуждение лжеучителей о стихиях мира, апостол Павел утверждает, что Иисус является Творцом всего сущего: «...ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли — все Им и для Него создано» (Кол. 1, 16). Описывая Божественное величие Христа, апостол говорит: «ибо Им создано все» (греч. ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα — букв. «потому что в Нём было создано всё»). В выражении ἐν αὐτῷ («в Нём»), «предлог указывает на Христа как на область, в которой происходит работа сотворения»⁷. Подкрепляя своё утверждение, апостол Павел добавляет, что в Иисусе творение не только обретает начало, но и заключается в Нём цель и смысл: «и Он есть прежде всего, и все Им стоит» (Кол. 1, 17). Это значит, что Сын Божий промышляет над своим созданием зиждительной силой, без которой всё подверглось бы разрушению и погисло. Так апостол Павел показывает, что Господь Иисус Христос — Вседержитель, для Которого было создано всё и Которому поклонялось всякое творение.

Затем апостол обозначает причину главенства и первенства Сына Божия: «...ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота» (Кол. 1, 19). Можно предположить, что апостол Павел заимствует терминологию еретиков, но при этом интерпретирует её под богословское содержание подлинного учения, в результате чего опровергает положения лжеучителей, так как они «следуя ессейскому воззрению, представляли себе эту полноту как ангелов, которые выражают собою полноту божеского существа (в число этих выразителей они ставили и Христа)»⁸. Под полнотой в Кол. 1, 19 апостол подразумевает сочетания всех Божественных атрибутов и совершенств, принадлежащих только Иисусу Христу, причём такая полнота божества в Нём пребывает телесно (ср. Кол. 2, 9). Всё совершенство заключено в Сыне Божием: «...в Нём едином вселилась всякая полнота, — всё сполна,

7 Роджерс-младший К. Л., Роджерс III К. Л. Новый Лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. С. 716.

8 Розанов Н. П. Послание к Колоссянам // Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: в 11 т. / изд. преемников А. П. Лопухина. Т. 11. СПб., 1913. С. 308.

что потребуется, для кого бы то ни было и для чего бы то ни было, и во времени, и в вечности»⁹.

Божество Сына в прологе Евангелия от Иоанна

В самом начале своего благовествования возлюбленный ученик Христа Иоанн Богослов освещает основные вероучительные истины христианства, которые будут раскрываться на протяжении всего Евангелия: «В первых пяти стихах пролога перед нами целая серия богословских утверждений, каждое из которых (за исключением самого первого) связано с предыдущим, вытекает из него и дополняет его»¹⁰. Прежде всего, евангелист Иоанн Богослов раскрывает Божественное достоинство Сына и, называя Его Словом, указывает на сущностное равенство с Богом Отцом. Это Слово не было сотворено, и Оно не появилось в определённое время. Апостол утверждает, что Оно является совечным Богу и Само есть Бог.

Евангелист Иоанн Богослов определяет три положения о Слове, в которых повествуется о Его вечности, указывается отношение к Богу Отцу и обозначается Его природа: «*В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог*» («ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος») (Ин. 1, 1). Апостол выражает постоянное и непрерывное бытие. Начало, называемое им ἀρχή, «относится к периоду до сотворения мира»¹¹. До того как был создан невидимый и видимый мир, Слово уже было; тем самым апостол выражает мысль о том, что Оно существовало от вечности. В этом же Евангелии в качестве параллельного места апостол приводит слова Господа, в которых Он Сам подтверждает Свою событийность с Богом Отцом в вечности: «...и ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин. 17, 5).

9 Феофан Затворник, свт. Толкования Посланий апостола Павла к Колоссянам, к Филиппийцам. С. 79.

10 Иларион (Алфеев), митр. Евангелие от Иоанна. Исторический и богословский комментарий. М., 2018. С. 37.

11 Роджерс-младший К. Л., Роджерс III К. Л. Новый Лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. С. 307.

Второе свойство Слова в Ин. 1, 1 обозначает Его связь, как Лица Второго к Первому: «...и Слово было к Богу» («καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν»). Данным выражением апостол заявляет, что Слово существовало в самом тесном общении с Отцом и получало высшее наслаждение от этого общения (ср. 1 Ин. 1, 2.). Эта связь выражается предлогом πρὸς, который, в свою очередь, обозначает направление или же отношение к Богу¹²: «πρὸς с вин. п. почти равен ἐν с дат. п. по указанию пространственной близости сравниваемых предметов и лиц, но оно исключает всякую идею всецелого заключения одного другим, одного в другом, требуя их полной osobности, независимости по бытию, хотя при самом тесном соприкосновении между ними»¹³. Итак, Слово, Которое обладает нераздельным бытием с Богом от вечности и находится с Ним в теснейшем общении, является самобытной индивидуальностью и представляет самостоятельную ипостась. И наконец, в заключительной части Ин. 1, 1 определяется естество Слова: «...и Слово было Бог» («καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος»). Слово, которое пребывало в неразрывной связи с Богом, по Своей природе является Богом. Следует обратить внимание на порядок слов греческого выражения, где подлежащее ὁ λόγος стоит в конце, на что указывает наличие определённого артикля и само повествование евангелиста — о Слове, а не о Боге. Место сказуемого занимает θεὸς, при котором отсутствует артикль: «в отличие от ο θεός с членом употребляется в Священном Писании в общем смысле Божественного существа, Божественной природы, подобно еврейскому слову Элогим в Ветхом Завете (ср. Ин. 10, 34)»¹⁴.

Описав вечное бытие Слова, которое представлялось в направлении к Богу Отцу, евангелист Иоанн Богослов переходит к изображению отношения Слова к тварному миру: «*Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало*

12 Роджерс-младший К. Л., Роджерс III К. Л. Новый Лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. С. 307.

13 Глубоковский Н. Н. Бог Слово: Экзегетический эскиз «пролога» Иоаннова Евангелия (1:1–18) // Православная мысль. 1928. № 1. С. 95.

14 Богословский М. И. Пролог Евангелия св. апостола Иоанна (Ин 1:1–18) // Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия с библиографическим указателем. Т. 1. М., 2002. С. 117–118.

быть» («Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν») (Ин. 1, 3). Смысл прилагательного Πάντα предполагает всю вселенную: «Солнце, восходящее утром на тверди небесной, луна и бесчисленное множество звёзд небесных, земля со всем, что находится на ней, со всеми горами, со всеми долинами; с широкими морями, с реками, со всеми растениями, со всеми животными, всё человечество: всё это Его дело. Бесчисленное множество блаженных духов, серафимы и херувимы, окружающие Его престол: сам враг Его сатана, и он создан Им как чистый дух»¹⁵. Всё существующее появилось на свет и обрело бытие благодаря Божественному Слову; не возникло ни одной существующей вещи отдельно и без участия Слова¹⁶.

Евангелист приводит свидетельства верующих, которые вместе с ним на личном опыте убедились в Божественном достоинстве воплотившегося Сына: Καὶ ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος. Ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ ἐγένετο. — «И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать, ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин. 1, 16.17). Принятие Спасителя и вера в Него позволили приобщиться к благословенным плодам от Его полноты, какие могли обрести от Него, как исполненного благодати и истины. Апостол убеждает, что верующие обрели χάριν ἀντὶ χάριτος. Это выражение означает постоянное получение неисчерпаемой благодати как проявление незаслуженной милости Божией в Сыне: «...избыток, изобилие благодати в её многообразных проявлениях и видах. Все верующие, и ветхозаветные, и новозаветные, получили от полноты Христовой: умилоствление Бога в отношении к себе, примирение Его с ними (см. 1 Ин. 2, 2; Рим. 5, 10), ниспослание Духа Св. с Его многообразными духовными дарами (Ин. 7, 37–38), усыновление Богу и небесное вечное блаженство»¹⁷.

15 Богословский М. И. Пролог Евангелия св. апостола Иоанна (Ин 1:1–18) // Указ. соч. С. 117–118.

16 Hendriksen W. Exposition of the Gospel According to John: in 2 vols. Vol. 1. Grand Rapids (Mich.), 1953. (New Testament Commentary). P. 71.

17 Бухарев И., прот. Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 1903. С. 12–13.

В заключение пролога евангелист поясняет, почему только через Христа возможно получить благодать Божию: Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. — «*Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил*» (Ин. 1, 18). Апостол Иоанн Богослов утверждает, что только Единородный Сын во всей полноте явил Бога, тем самым показав человеку подлинное представление о Нём. Такое откровение через Христа несравнимо со всеми ветхозаветными теофаниями: «В свете этого откровения они как бы утрачивают ценность, уходят в тень как не более чем прообразы новозаветного богоявления»¹⁸. Воплощённый Сын Божий даровал человечеству благодать и истину, а вместе с тем открыл возможность видения Бога; соответственно, «знать Иисуса — значит, знать Бога. Христос — окончательное откровение Отцом и Его Самого. Не существует другого способа ясно понять Бога без Него»¹⁹. Выражением: «сущий в недре Отчем» — описывается теснейшее отношение между Богом Отцом и Богом Сыном: «В древнееврейском выражения: “быть в лоне, быть в груди, быть в сердце” — значили самую интимную близость, какая только возможна в жизни, их употребляли по отношению к матери и ребёнку, мужу и жене»²⁰. Поскольку Иисус Христос является Сыном в самом высоком смысле этого слова, Он, как никто другой, знает Отца; следовательно, только один Он может быть Толкователем (ἐξηγήσατο) Бога.

Различные способы выражения и единство христологического учения у апостолов

Каждый из апостолов раскрывает личность Иисуса Христа в своей манере. Однако, несмотря на способ индивидуального выражения мысли и употребления различной терминологии, основное содержание мыслей сводится к тому, что Иисус Своим естеством

18 *Иларион (Алфеев), митр.* Евангелие от Иоанна. С. 58.

19 *Атли Б.* Мемуары и письма любимого ученика Христа: Евангелие от Иоанна, I, II и III Послания Иоанна. Маршалл, 1999. С. 45.

20 *Баркли У.* Толкование Евангелия от Иоанна. Т. 1. Скоттдейл, 1985. С. 83.

есть истинный Бог. В связи с этим необходимо обозначить, каким образом апостолы раскрывают тайну Боговоплощения Иисуса, а также определить наличие схожих по смыслу концепций и сопоставить их. Используемые апостолом Павлом в Послании к Колоссянам термины εἰκών, πρωτότοκος и πλήρωμα позволяют путём их анализа утверждать, что в этом Послании содержится учение о Божестве Иисуса Христа. Передавая ту же мысль, евангелист Иоанн Богослов подбирает несколько иную терминологию. Так, вместо εἰκών он берёт λόγος, вместо πρωτότοκος у него μονογενής. Также в трудах обоих апостолов встречаются и одинаковые термины: например, для выражения полноты Божества во Христе Иоанн Богослов, вслед за Павлом, употребляет термин πλήρωμα. Однако используемыми терминами евангелист Иоанн Богослов более точно передаёт идею Божества.

У апостола Павла в Послании к Колоссянам отображается идея Божества Иисуса Христа: ὅς ἐστιν εἰκών τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως — «*Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари*» (Кол. 1, 15). Однако используемые термины менее однозначны; можно предположить иную интерпретацию: не как «совершенное проявление Бога»²¹, а как Его подобие, поскольку данный термин может пониматься в значении подобия или изображения. Апостол Павел в своих Посланиях неоднократно приводит учение о божестве Иисуса Христа, а именно: называет Его *образом Божиим*. В Послании к Филиппийцам, выражая личность Иисуса Христа, апостол говорит: «*Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу*» (Флп. 2, 6). В этом выражении для обозначения образа Божия употребляется термин μορφή, значение которого предполагает форму бытия Самого Бога: «...внешнее проявление внутренней реальности или сути. Здесь относится к внешнему проявлению божественности вечного Христа, проявление Его славы как образа Его Отца»²².

21 Баркли У. Толкование посланий к Галатам, Ефесянам, Филиппийцам, Колоссянам и Фессалоникийцам. Скоттдейл, 1986. С. 117.

22 Роджерс-младший К. Л., Роджерс III К. Л. Новый Лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. С. 703.

Для передачи схожих мыслей и утверждений апостол Павел часто использует различную терминологию; он находится в творческом поиске и подбирает слова, понятные для адресата: «...в качестве метафор часто использует понятия и представления из самых различных сфер жизни эллинского общества того времени. Здесь мы находим бытовые образы. Причём для Павла, как жителя городского, наиболее характерны сравнения, почерпнутые в спорте»²³. Апостолу Павлу необходим тот язык, на котором будет понятно Евангелие. В период апостольского благовествования язык только начинает формироваться, и сами апостолы его формируют. Апостол Павел — выдающийся миссионер своего времени, «удивительный пример того, как сокровище творческого, преображающего мир Слова Божия действует через посредство внешне слабого человека»²⁴. Он достаточно хорошо владел греческим языком наряду с арамейским, о чём свидетельствует его происхождение и образование в городе Тарсе.²⁵ Ему приходилось подбирать такую терминологию, с помощью которой было можно выразить Божественное достоинство Иисуса Христа. Подбор терминов апостолом был некими опытами: «В Новом Завете многообразие терминологии обусловлено, как правило, принципиальной новизной ряда понятий и активным поиском авторами Священного Писания подходящей словесной формы для выражения боготкровенного смысла»²⁶.

Евангелист Иоанн Богослов поступает аналогичным образом; его гениальность состоит в том, что он сознательно вводит терминологию, которой нет в синоптических евангелиях и у апостола Павла. Он выражает традиционные истины непривычным для Церкви образом. Евангелиста Иоанна Богослова за эту методологию называют предтечей отцов-каппадокийцев²⁷. В введении

23 *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Апостол Павел как художник, поэт и бытописатель своего времени // Церковный вестник. СПб., 2004. № 5. С. 63.

24 Там же. С. 61.

25 *Иларион (Алфеев), митр.* Апостол Павел. Биография. М., 2017. С. 28.

26 *Юревич Д., прот.* Святой апостол и евангелист Иоанн Богослов как предтеча отцов-каппадокийцев в формировании христианской богословской терминологии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. № 1. СПб., 2017. С. 74.

27 Там же. С. 80.

к Евангелию от Луки (Лк. 1, 2) упоминается термин λόγος в контексте того, что были некие очевидцы и служители Слова. Евангелист Лука говорит о служителях Иисуса Христа, то есть в Лк. 1, 2 Иисус назван Словом²⁸. Можно предположить, что такое словоупотребление в каком-то зачаточном виде уже существовало, но не было широко распространённым, потому что в синоптических евангелиях Иисус называется Словом только один раз.

Апостол и евангелист Иоанн Богослов не боится вводить термин λόγος. В понимании Филона Александрийского, λόγος τοῦ θεοῦ — это Демиург, «которого [Филон] считал высшим творением Бога. Посредством Логоса Бог творит мир духовный и вещественный»²⁹. В прологе (Ин. 1, 1–18) евангелист чётко выражает идею о том, что Слово в своей сущности есть истинный Бог: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος — «и это Слово было Богом» (Ин. 1, 1). У этого выражения не может быть интерпретаций. Повествуя о Боже-стве Слова, Иоанн Богослов вместо πρωτότοκος («первенец») применяет другой термин — μονογενὴς υἱὸς («Единородный Сын»). Для греческой литературы μονογενὴς — это «единственный рождённый»³⁰ и, «в отличие от πρωτότοκος, определяет более, чем юридические преимущества, какие имел у евреев всякий первенец (хотя бы из многих детей)»³¹. Таким образом, используя данный термин, апостол Иоанн Богослов стремится передать исключительность и уникальность такого рождения Сына от Отца, тогда как первенец у апостола Павла может предполагать наличие и других рождённых.

Заключение

Подбирая соответствующую терминологию для своего времени и места, а также адресата, апостолы старались выразить

28 Смирнов Д. В., Калинин М. Г. Логос // ПЭ. 2016. Т. 41. С. 358.

29 Алиппий (Кастальский-Бороздин), архим., Исаяя (Белов), архим. Догматическое богословие: курс лекций. Сергиев Посад, 2014. С. 159.

30 Buechsel F. μονογενὴς // The Theological Dictionary of the New Testament: in 10 vols. / ed. by G. Kittel, G. Friedrich. Grand Rapids (Mich.), 2000. Vol. 4. P. 738.

31 Глубоковский Н. Н. Бог Слово: Экзегетический эскиз «пролога» Иоаннова Евангелия (1:1–18) // Указ. соч. С. 112.

Божественное достоинство Иисуса Христа понятным языком. Несмотря на то, что апостолы использовали различные термины и выражали мысли по-разному, в содержании изложенного прослеживаются аналогичные богословские идеи. Евангелист Иоанн Богослов, повествуя в своём прологе о Божестве Христа, прежде всего указывает на Его нетварность и соичность Богу-Отцу: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога» (Ин. 1, 1–2); данным выражением отмечается, что Слово уже существовало до какого-либо творения и устройства мира. Схожая идея содержится у апостола Павла в Послании к Колоссянам, в котором также оговаривается нетварность и превосходство Иисуса Христа: «Рожденный прежде всякой твари» (Кол. 1, 15). Апостол Павел отмечает, что Иисус не был сотворён, но рождён, и притом существовал до того, как обрело бытие всякое творение; это значит, что Он соичен Богу и, соответственно, Сам есть Бог³². Итак, определяя Божество Христа, и евангелист Иоанн Богослов, и апостол Павел указывают на Его вечное бытие. Данное утверждение представлено у обоих апостолов индивидуальным образом, однако идея Божества у Иоанна выражается более точно: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος — «и Слово было Богом», где отсутствием определённого артикля при θεὸς подчёркивается родовая принадлежность Слова³³. Значит, Слово по существу является Тем же, что и θεός, то есть Богом. Таким образом, в прологе (Ин. 1, 1–18) апостол и евангелист Иоанн Богослов, выражая соичность Богу-Отцу и определяя сущностное достоинство, прямо и однозначно передаёт Божество Иисуса Христа.

Источники

The New Testament in the Original Greek: Byzantine Textform / ed. by M. Robinson, W. Pierpont. Southborough (Mass.): Chilton Book Publishing, 2005.

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: МП РПЦ, 2016.

32 Розанов Н. П. Послание к Колоссянам // Указ. соч. С. 307.

33 Глубоковский Н. Н. Бог Слово: Экзегетический эскиз «пролога» Иоаннова Евангелия (1:1–18) // Указ. соч. С. 95–96.

Литература

- Алпий (Кастальский-Бороздин), архим., Исая (Белов), архим.* Догматическое богословие: курс лекций. Сергиев Посад: СТСЛ, 2014.
- Атли Б.* Мемуары и письма любимого ученика Христа: Евангелие от Иоанна, I, II и III Послания Иоанна. Маршалл: Международное изучение Библии, 1999.
- Баркли У.* Толкование Евангелия от Иоанна. Т. 1. Скоттдейл: Геральд Пресс, 1985.
- Баркли У.* Толкование посланий к Галатам, Ефессянам, Филиппийцам, Колоссянам и Фессалоникийцам. Скоттдейл: Геральд Пресс, 1986.
- Богословский М. И.* Пролог Евангелия св. апостола Иоанна (Ин 1:1–18) // Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия с библиографическим указателем. Т. 1. М.: Лепта, 2002. С. 112–127.
- Бухарев И., прот.* Толкование на Евангелие от Иоанна. М.: [б. и.], 1903.
- Глубоковский Н. Н.* Бог Слово: Экзегетический эскиз «пролога» Иоаннова Евангелия (1:1–18) // Православная мысль. 1928. № 1. С. 89–122.
- Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Апостол Павел как художник, поэт и бытописатель своего времени // Церковный вестник. СПб., 2004. № 5. С. 61–64.
- Иларион (Алфеев), митр.* Апостол Павел. Биография. М.: Познание, 2017.
- Иларион (Алфеев), митр.* Евангелие от Иоанна. Исторический и богословский комментарий. М.: Познание, 2018.
- Роджерс-младший К. Л., Роджерс III К. Л.* Новый Лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб.: Библия для всех, 2001.
- Розанов Н. П.* Послание к Колоссянам // Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: в 11 т. / изд. преемников А. П. Лопухина. Т. 11. СПб.: [б. и.], 1913. С. 301–323.
- Смирнов Д. В., Калинин М. Г.* Логос // ПЭ. 2016. Т. 41. С. 339–389.
- Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Колоссянам, к Филиппийцам. М.: Правило веры, 2005.
- Юревич Д., прот.* Святой апостол и евангелист Иоанн Богослов как предтеча отцов-каппадокийцев в формировании христианской богословской терминологии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. № 1. СПб.: СПбДА, 2017. С. 74–82.
- Buechsel F.* *μονογενής* // The Theological Dictionary of the New Testament: in 10 vols. / ed. by G. Kittel, G. Friedrich. Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans Publishing Company, 2000. Vol. 4. P. 737–741.
- Hendriksen W.* Exposition of the Gospel According to John: in 2 vols. Vol. 1. Grand Rapids (Mich.): Baker Book House, 1953. (New Testament Commentary).
- Rad G., Kittel G., Kleinknecht H.* *εἰκὼν* // The Theological Dictionary of the New Testament: in 10 vols. / ed. by G. Kittel, G. Friedrich. Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans Publishing Company, 2000. Vol. 2. P. 381–397.

References

- Alfeyev H. (2017) *Apostol Pavel. Biografiya* [*The Apostle Paul: A Biography*]. Moscow: Poznanie (in Russian).
- Alfeyev H. (2018) *Evangelie ot Ioanna. Istoricheskij i bogoslovskij kommentarij* [*The Gospel of John: A Historical and Theological Commentary*]. Moscow: Poznanie (in Russian).
- Barclay W. (1985) *The Gospel of John, vol. 1*. Scottsdale: Herald Press.
- Barclay W. (1986) *The Letters to the Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, and Thessalonians*. Scottsdale: Herald Press.
- Bogoslovskij M. I. (2002) “Prolog Evangelija sv. apostola Ioanna (In 1:1–18)” [“The Prologue of the Gospel of St. John the Apostle (John 1:1–18)”], in *Sbornik statej po istolkovatel'nomu i nazidatel'nomu chteniju Chetveroevangelija s bibliograficheskim ukazatelem* [Collection of Articles on the Interpretive and Edifying Reading of the Four Gospels with a Bibliographic Index], vol. 1. Moscow: Lepta, pp. 112–127 (in Russian).
- Buechsel F. (2000) “μωνογενής”, in G. Kittel, G. Friedrich (eds.) *The Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans Publishing Company, vol. 4, pp. 737–741.
- Glubokovsky N. N. (1928) “Bog Slovo: Ekzegeticheskij eskiz ‘prologa’ Ioannova Evangelija (1:1–18)” [“God the Word: An Exegetical Sketch of ‘the Prologue’ to John’s Gospel (1:1–18)”]. *Pravoslavnaya mysl'*, no. 1, pp. 89–122 (in Russian).
- Hendriksen W. (1953) *Exposition of the Gospel According to John. In 2 vols*. Grand Rapids (Mich.): Baker Book House, vol. 1 (New Testament Commentary).
- Ivliev I. (2004) “Apostol Pavel kak hudozhnik, poet i bytopisatel' svoego vremeni” [“The Apostle Paul as Artist, Poet, and Chronicler of His Time”]. *Cerkovnyj vestnik*, no. 5, pp. 61–64 (in Russian).
- Kastalskiy-Borozdin A., Belov I. (2014) *Dogmaticheskoe bogoslovie: kurs lekcij* [*Dogmatic Theology. A Course of Lectures*]. Sergiyev Posad: Trinity Lavra of St. Sergius (in Russian).
- Rad G., Kittel G., Kleinknecht H. (2000) “εἰκὼν”, in G. Kittel, G. Friedrich (eds.) *The Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans Publishing Company, vol. 2, pp. 381–397.
- Rogers Jr. C. L., Rogers III C. L. (2001) *Novyj Lingvisticheskij i ekzegeticheskij klyuch k grecheskomu tekstu Novogo Zaveta* [*The New Linguistic and Exegetical Key to the Greek New Testament*]. St. Petersburg: Bible for Everyone.
- Smirnov D. V., Kalinin, M. G. (2016) “Logos” [“Logos”], in *Pravoslavnaya entsiklopediya* [*Orthodox Encyclopedia*]. Moscow: Pravoslavnaya entsiklopediya, vol. 41, pp. 339–389 (in Russian).
- Uteley B. (1999) *The Beloved Disciple's Memoirs and Letters: The Gospel of John, I, II, & III John*. Marshall (Tex.): International Bible Study.
- Yurevich D. V. (2017) “Svyatoj apostol i evangelist Ioann Bogoslov kak predtecha otcov-kapadokijscev v formirovanii hristianskoj bogoslovskoj terminologii” [“The Holy Apostle and Evangelist John the Theologian as the Forerunner of the Cappadocian Fathers in the Formation of Christian Theological Terminology”], in *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoj Duhovnoj Akademii* [*Proceedings of the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy*]. St. Petersburg: SPbDA, 2017, no. 1, pp. 74–82 (in Russian).

НОВЫЕ ВЫПУСКИ СЕРИИ «ХРИСТИАНСКИЕ ИСТОЧНИКИ» (SOURCES CHRÉTIENNES) за 2025–2026 гг. (ПРОДОЛЖЕНИЕ)

УДК 82-95 (27-29)
DOI: 10.31802/BCA.2026.8.2.007

Поступила в редакцию 12.05.2026 | Принята к публикации
29.06.2026 | Опубликована 10.07.2026

В прошлом номере нашего журнала мы представили обзор¹ новых публикаций, вышедших в серии «Христианские источники» («Sources chrétiennes», далее — SC) за 2025–2026 гг., семь из которых мы не успели осветить более подробно. Продолжим наш обзор.

В марте 2025 г. вышел **652-й том**, посвящённый письмам Евагрия Понтийского (*Évagre le Pontique. Lettres / textes gr. et syr., introd., trad. et notes par P. Géhin*. Paris: Cerf, 2025. (SC; vol. 652). 648 p. ISBN 9782204164412. 59,00 €). Издание подготовил Поль Жеэн, заслуженный директор по исследованиям Национального центра научных исследований Франции (CNRS), бывший руководитель греческого отделения (l'IRHT) (1997–2011). Ранее П. Жеэн принимал участие в публикации в «Христианских источниках» семи томов, посвящённых наследию Евагрия (SC 340, 397, 438, 514, 589, 614, 615).

В данном томе представлено критическое издание и французский перевод 64-х писем понтийского подвижника. Тщательно составленный корпус включает в себя: «Писание о вере», полностью сохранившееся на греческом языке и написанное в Константинополе около 381 г., когда «философ пустыни» находился

1 См.: Пономарёв А. Д. Новые выпуски серии «Христианские источники» (Sources chrétiennes) за 2025–2026 гг. // Библия и христианская древность. 2026. Т. 8 (1). С. 263–269.

у свт. Григория Богослова, и напоминающее его «Слово о богословии»; 62 письма на сирийском языке (с редкими фрагментами на греческом), имеющих разную направленность и объём — от простых заметок до пространных духовных бесед, относящихся к периоду его египетского монашества (383–399 гг.); и «Великое послание», дошедшее до нас только на сирийском и посвящённое взаимоотношениям между Богом и Его творением. За редким исключением, в письмах отсутствуют адресаты. Скорее всего, ими были миряне, монахи и члены семьи автора. Есть основания предполагать и более конкретных получателей, среди которых прп. Мелания Старшая, Руфин Аквилейский, Иоанн II Иерусалимский и свт. Григорий Богослов. Безусловно, данное издание представляет огромный интерес для широкого круга исследователей.

В августе 2025 г. был опубликован **648-й том**, посвящённый «Похвальным словам» свт. Иоанна Златоуста (*Jean Chrysostome. Panégyrique de martyrs. T. 2 / texte crit., introd., trad. et notes par N. Rambault. Paris: Cerf, 2025. (SC; vol. 648). 384 p. ISBN 9782204159555. 51,70 €*). Публикацию подготовила доктор филологических наук Натали Рамбо, которая ранее в «Христианских источниках» выпустила два текста «Гомилий» свт. Иоанна Златоуста (SC 561, 562) и совместно с П. Алленом первый том «Похвальных слов» (SC 595).

«Благословен Бог: вот и жёны уже забавляются смертью, и отрокицы посмеиваются над кончиной», — такими словами начинается первый из пяти панегириков святым мученицам-женщинам, собранных в данном критическом издании. Все они имели большое почитание в Антиохии и были восхваляемы Златоустом за проявленные душевные качества, превосходящие качества многих мужчин. В их честь проходили процессии и праздники в различных специально отведённых местах за пределами города. Эти «Похвальные слова» произносились между 386 и 397 гг. Первый панегирик посвящён св. Пелагии, которая встретила мученическую смерть в Антиохии после 303 г.: она без колебаний бросилась с крыши дома, чтобы спасти свою честь. Два других панегирика — это «Беседы о святых Маккавеях», в которых свт. Иоанн призывает подражать мужеству матери Маккавейских отроков и её любви к своим детям. Четвёртая беседа — «Похвала святым

мученицам Веронике и Просдоке девам и матери их Домнине», которые утонули в Евфрате около 306 г., спасаясь от воинов. Такой вид мученичества святитель сравнивает с необыкновенным крещением и проводит смысловую параллель с Мф. 20, 23². Последняя проповедь — «Похвала святой великомученице Дросиде», в которой восхваляется благодатная сила мощей святой мученицы, сожжённой на костре в 115 г.

В августе 2025 г. также был опубликован **649-й том** — перевод критического текста «Послания о постановлениях Никейского Собора» свт. Афанасия Александрийского (*Athanase d'Alexandrie. Sur les décrets du concile de Nicée / texte crit. de H. G. Opitz; introd., trad. et notes par X. Morales. Paris: Cerf, 2025. (SC; vol. 649). 376 p. ISBN 9782204159586. 53,99 €*). Публикацию подготовил Ксавье Моралес, доцент Папского католического университета (Сантьяго, Чили), защитивший в 2006 г. диссертацию по тринитарному богословию свт. Афанасия³. В «Христианских источниках» К. Моралес, совместно с А. Мартином, ранее опубликовал «Послание о Соборах, бывших в Аримине италийском и в Селевкии исаврийской» (SC 563) и «Свиток к антиохийцам» (SC 622) александрийского святителя.

Представленное «Послание о постановлениях Никейского Собора» свт. Афанасия — это дополненный критический текст немецкого издания 1935 г. Г. Г. Опитца⁴. Кроме того, данный том также содержит письмо Евсевия Кесарийского, написанное им в 325 г. в Никее и приложенное свт. Афанасием к его собственному посланию. «Послание» было написано спустя 25 лет после Никейского Собора, но играет важную роль для его истории, рецепции и богословской полемики с арианством. В нём святитель жёстко обличает арианскую ересь и сравнивает ариан с иудеями, упрямо отвергавшими истинные свидетельства о Божественной природе Христа. Святитель искусно опровергает арианские

2 «...Чашу Мою будете пить, и крещением, которым Я крещусь, будете креститься...».

3 Morales X. La Théologie Trinitaire d'Athanase d'Alexandrie. Paris, 2006. (Collection des Études Augustiniennes: Antiquité; 180).

4 Athanasius Werke. Bd. 2: "Apologien". Lfg. 1: De decretis Nicaenae synodi 1,5 – 40,24 / bes. von H.-G. Opitz. Berlin, 1935; Athanasius Werke. Bd. 2: "Apologien". Lfg. 2: De decretis Nicaenae synodi 40,24 – Apologia de fuga sua 18,3 / bes. von H.-G. Opitz. Berlin, 1935.

тезисы, согласно которым Сын Божий сотворён, не существовал до Своего рождения и возник из небытия, и разъясняет термины «от сущности» и «единосущный», введённые Собором для чёткого различения человеческой и Божественной природ.

В октябре 2025 г. вышли в свет **три тома** «Христианских источников». **Том 647-й** посвящён трактату Бернарда Клервоского «О степенях смирения и гордыни» (*Bernard de Clairvaux. Les degrés de l'humilité / texte lat. des Sancti Bernardi Opera* par J. Leclercq et H. Rochars; introd. et notes P.-A. Burton; avec la collab. de C. Giraud, C. Heck et L. Mellerin, trad. par J. Acciategi. Paris: Cerf, 2025. (SC; vol. 647). 440 p. ISBN 9782204168656. 59,00 €). В публикации участвовал целый коллектив исследователей: отец Пьер-Андре Бертон (аббат Нотр-Дам-де-Сито), Жаннин Аббяттечи (доцент кафедры классической филологии), Седрик Жиро (профессор средневекового латинского языка и литературы Женевского университета), Кристиан Хек (заслуженный профессор истории средневекового искусства Лилльского университета III) и Лоранс Меллерен, координатор издательства серии «Христианские источники».

Этот трактат — самое раннее произведение Бернарда Клервоского, написанное в 1120–1121 гг., — представляет собой комментарий к 7-й главе «Правил» прп. Венедикта Нурсийского, посвящённой различным степеням смирения, и состоит из двух частей. В первой автор даёт определение смирения и рассуждает о нём, как о пути к истине и евангельскому совершенству. Во второй части французский мистик противопоставляет двенадцать ступеней смирения двенадцати ступеням гордыни. С блеском используя свои таланты карикатуриста, психологические навыки и большой пастырский опыт, он повествует о духовном падении монаха, который, теряя смирение, скатывается по ступеням гордыни. С исторической точки зрения представляет большую ценность то, что трактат пронизан видением монашеского мира, переживающего период реформ, в котором подвижник ведёт размышления о месте и роли аскезы в духовной жизни. Несомненно, что в своём трактате автор стремился создать новое руководство по монашеской жизни. Помимо духовно-пастырских аспектов, особенно увлекательной является философско-психологическая направленность

произведения. «Ступени» Бернарда Клервоского, наряду с трактатами «О благодати и свободном выборе» (1127 г.) и «О любви к Богу» (1125/6 г.), пронизывают всё его последующее творчество.

В 656-м томе Люс Пьетри (почётный профессор Парижского университета IV-Сорбонны) продолжает открывать для нас наследие свт. Григория, епископа Турского, чудотворца. Здесь представлен критический латинский текст трактата «Страдания и чудеса святого мученика Юлиана» («*De passione et virtutibus sancti Iuliani martyris*»), изданный Бруно Крушем в серии *Monumenta Germaniae Historica* (*Grégoire de Tours. Les miracles de saint Julien de Brioude / texte lat. de B. Krusch (MGH), introd., trad. et notes par L. Pietri. Paris: Cerf, 2025. (SC; vol. 656). 200 p. ISBN 97822004168984. 34,00 €*). В 2023 г. в «Христианских источниках» Л. Пьетри опубликовала книгу свт. Григория о чудесах св. Мартина Милостивого — «*De uirtutibus sancti Martini*»⁵. Напомним, что она является специалистом по поздней Античности, защитила докторскую диссертацию на тему «Тур в период с IV по VI в.: рождение христианского города»⁶. Помимо наследия Турского святителя, в «Христианских источниках» она работала также над публикациями «Церковной истории» блж. Феодорита Кирского (SC 501, 2006; SC 530, 2009) и «Жизни Константина» Евсевия Кесарийского (SC 559, 2013).

Трактат «*De passione et virtutibus sancti Iuliani martyris*» посвящён чудесам св. Иулиана (Юлиана) Бриудского и представляет собой единственное произведение, опубликованное свт. Григорием в 587 г., в период его епископства. Интересно, что святитель называет себя «приёмным сыном» мученика, погибшего во время римских гонений 304 г. Автор представляет уникальное свидетельство о зарождении и развитии культа мученика: каким образом частное почитание, первоначально проявляемое несколькими аристократами из Арвернии, превратилось в местнотимый культ, официально исповедуемый епископом Сидонием Аполлинарием в городе Клермонт и, наконец, благодаря свт. Григорию,

5 *Grégoire de Tours. Les miracles de saint Martin / texte lat. (MGH. Scr. Mer. T. 1. Pars 1–2) de B. Krusch; introd., trad. et notes par L. Pietri. Paris, 2023. (SC; 635). См. подробнее: Пономарёв А. Д. Новые выпуски серии «Христианские источники» (Sources chrétiennes) за 2023–2024 гг. // Библия и христианская древность. 2024. № 2 (22). С. 131–142.*

6 *Pietri L. La ville de Tours du IV^e au VI^e siècle. Naissance d'une cité chrétienne. Paris, 1983.*

получивший широкое распространение в Галлии. Епископ Тура описывает многочисленные чудеса, происходившие у гробницы св. Иулиана, многими из которых он сам был свидетелем. Помимо чудесных исцелений свт. Григорий показывает, как мученик Иулиан стремился вести каждого по пути спасения, даруя «лекарства как для души, так и для тела», потому что, как он подчеркивает, «никто не может спастись без помощи всех мучеников и друзей Божиих».

Том 658-й по-своему уникален — это сборник древних христианских текстов, написанных на классическом китайском языке в период с 635 по 1000 г. (*Anonyme. Textes chrétiens chinois du haut Moyen Âge / ed. du texte chin., introd., trad. et notes par A. Balmont. Paris: Cerf, 2025. (SC; vol. 658). 480 p. ISBN 9782204172820. 55,00 €*). Публикацию подготовил теолог и китаевед Алексис Бальмон, доктор Высшей практической школы исследований (EPHE-PSL, Париж) по изучению Дальнего Востока, доктор восточных церковных наук папского Восточного института (Рим). В 2025 г. он также опубликовал английский перевод этих текстов в серии «*Orientalia — patristica — oecumenica*» в монографии «Сирийские христиане в Китае эпохи Тан. Китайские тексты и теологические учения»⁷.

«Светлая религия» («Дацинь цзинцзяо») — так называется христианство в Китае, куда оно проникло в конце Античности через сирийских христиан, задолго до прибытия католических миссионеров. В данном томе собраны семь текстов: «Трактат о едином Боге» и «Книга о Мессии» — два апологетических сочинения, содержащих особые версии жизни и смерти Иисуса Христа; текст несторианской стелы из Сианя, содержащий основные этапы истории сирийских христиан в Китае с 635 по 781 г.; «Книга того, кто раскрыл совершенный принцип первоначального происхождения» — сочинение в апокалиптическом и метафизическом духе; «Книга тех, кто ищет радости и покоя мистиков» — диалог в буддийском стиле; «Гимн Троице для обретения спасения» — это китайская адаптация «*Gloria in excelsis Deo*»; «Книга Почтенных» — список книг и личностей, составленный по буддийскому

7 Balmont A. Syriac Christians in Tang China: Chinese Texts and Theologies. Zurich, 2025. (*Orientalia — patristica — oecumenica*; 23).

образцу. В текстах используется разнообразная терминология — буддийская, даосская, манихейская, конфуцианская, свидетельствующая о различных доктринах и традициях, которые в значительной степени были утрачены. Эти труды, являясь уникальной частью христианских источников и их наследия, имеют неоспоримое религиозное, культурное и лингвистическое значение и будут интересны широкому кругу исследователей в области теологии, истории Церкви, китаеведения и сравнительного религиоведения.

Последний в этом обзоре **том 653-й** представляет собой первое критическое издание трактата блж. Иеронима Стридонского «О Приснодевстве блаженной Марии. Против Гельвидия» («*De Virginitate Beatae Mariae. Adversus Helvidium*») (*Jérôme. Contre Helvidius / introd., texte, trad., notes et index par R. Courtray. Paris: Cerf, 2026. (SC; vol. 653). 576 p. ISBN 9782204167987. 59,00 €*). Издание подготовил Режис Кортрэ — старший преподаватель латинского языка и литературы из Университета Тулузы имени Жана Жореса (Франция), специалист по блж. Иерониму. В «Христианских источниках» он ранее опубликовал «Толкование на Книгу пророка Даниила» (SC 602).

Блж. Иероним Стридонский написал трактат «Против Гельвидия» в 383 г. в Риме. Гельвидий нечестиво утверждал, что Пресвятая Дева после рождения Иисуса Христа вступила в брак с Иосифом и родила от него детей, которые в Евангелии именуются «братьями Господними». Основные аргументы он черпал из Мф. 1, 25⁸ и Лк. 2, 7⁹. Такая ересь была во многом вызвана его убеждениями о превосходстве брака над девством, поэтому он стремился подкрепить их «евангельским» авторитетом. Иероним, напротив, следуя аскетическим веяниям эпохи, увлечённо отстаивает превосходство девства над браком. Большая часть его трактата посвящена вопросу о послеродовой девственности Богородицы. Опровергая тезисы Гельвидия, Иероним доказывает, что Иосиф был мужем Марии только предположительно, на самом же деле он вёл безбрачную жизнь, а «братья» Господа были его двоюродными братьями.

8 «...И не знал Ее, как наконец Она родила Сына Своего Первенца, и он нарек Ему имя: Иисус» (Мф. 1, 25).

9 «...И родила Сына Своего Первенца, и спеленала Его, и положила Его в ясли, потому что не было им места в гостинице» (Лк. 2, 7).

Данная работа является фундаментальной вехой в истории развития мариологии и представляет большую ценность в истории богословских споров о соперничестве брачного и безбрачного образов жизни.

Александр Дмитриевич Пономарёв

Источники

- Anonyme*. Textes chrétiens chinois du haut Moyen Âge / ed. du texte chin., introd., trad. et notes par A. Balmont. Paris: Cerf, 2025. (SC; vol. 658).
- Athanase d'Alexandrie*. Sur les décrets du concile de Nicée / texte crit. de H. G. Opitz; introd., trad. et notes par X. Morales. Paris: Cerf, 2025. (SC; vol. 649).
- Athanasius Werke*. Bd. 2: "Apologien". Lfg. 1: De decretis Nicaenae synodi 1,5 – 40,24 / bes. von H.-G. Opitz. Berlin: W. de Gruyter, 1935.
- Athanasius Werke*. Bd. 2: "Apologien". Lfg. 2: De decretis Nicaenae synodi 40,24 – Apologia de fuga sua 18,3 / bes. von H.-G. Opitz. Berlin: W. de Gruyter, 1935.
- Bernard de Clairvaux*. Les degrés de l'humilité / texte lat. des *Sancti Bernardi Opera* par J. Leclercq et H. Rochars; introd. et notes P.-A. Burton; avec la collab. de C. Giraud, C. Heck et L. Mellerin, trad. par J. Acciateci. Paris: Cerf, 2025. (SC; vol. 647).
- Évagre le Pontique*. Lettres / textes gr. et syr., introd., trad. et notes par P. Géhin. Paris: Cerf, 2025. (SC; vol. 652).
- Grégoire de Tours*. Les miracles de saint Julien de Brioude / texte lat. de B. Krusch (MGH), introd., trad. et notes par L. Pietri. Paris: Cerf, 2025. (SC; vol. 656).
- Grégoire de Tours*. Les miracles de saint Martin / texte lat. (MGH. Scr. Mer. T. 1. Pars 1–2) de B. Krusch; introd., trad. et notes par L. Pietri. Paris: Cerf, 2023. (SC; vol. 635).
- Jean Chrysostome*. Panégyrique de martyrs. T. 2 / texte crit., introd., trad. et notes par N. Rambault. Paris: Cerf, 2025. (SC; vol. 648).
- Jérôme*. Contre Helvidius / introd., texte, trad., notes et index par R. Courtray. Paris: Cerf, 2026. (SC; vol. 653).

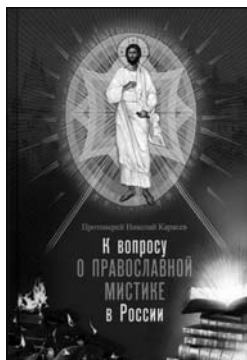
Литература

- Пономарёв А. Д. Новые выпуски серии «Христианские источники» (Sources chrétiennes) за 2023–2024 гг. // Библия и христианская древность. 2024. № 2 (22). С. 131–142.
- Пономарёв А. Д. Новые выпуски серии «Христианские источники» (Sources chrétiennes) за 2025–2026 гг. // Библия и христианская древность. 2026. Т. 8 (1). С. 263–269.
- Balmont A. Syriac Christians in Tang China: Chinese Texts and Theologies. Zurich: LIT Verlag, 2025. (orientalia – patristica – oecumenica; vol. 23).
- Morales X. La Théologie Trinitaire d'Athanase d'Alexandrie. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2006. (Collection des Études Augustiniennes: Antiquité; vol. 180).

Pietri L. *La ville de Tours du IV^e au VI^e siècle. Naissance d'une cité chrétienne*. Paris: École française de Rome, 1983.

References

- Balmont A. (ed.) (2025) *Anonyme. Textes chrétiens chinois du haut Moyen Âge*. Paris: Cerf (SC; 658).
- Balmont A. (2025) *Syriac Christians in Tang China: Chinese Texts and Theologies*. Zurich: LIT Verlag (orientalia – patristica – oecumenica; 23).
- Courtray R. (ed.) (2026) *Jérôme. Contre Helvidius*. Paris: Cerf (SC; 653).
- Géhin P. (ed.) (2025) *Évagre le Pontique. Lettres*. Paris: Cerf (SC; 652).
- Leclercq J., Rochars H., Burton P.-A., Giraud C., Heck C. (eds.) (2025) *Bernard de Clairvaux. Les degrés de l'humilité*. Paris: Cerf (SC; 647).
- Morales X. (2006) *Théologie Trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes (Collection des Études Augustiniennes: Antiquité; 180).
- Morales X. (ed.) (2025) *Athanase d'Alexandrie. Sur les décrets du concile de Nicée*. Paris: Cerf (SC; 649).
- Opitz H.-G. (ed.) (1935) *Athanasius Werke. Vol. 2/1. De decretis Nicaenae synodi 1,5 – 40,24*. Berlin: W. de Gruyter.
- Opitz H.-G. (ed.) (1935) *Athanasius Werke. Vol. 2/2. De decretis Nicaenae synodi 40,24 – Apologia de fuga sua 18,3*. Berlin: W. de Gruyter.
- Pietri L. (1983) *La ville de Tours du IV^e au VI^e siècle. Naissance d'une cité chrétienne*. Paris: École française de Rome.
- Pietri L. (ed.) (2023) *Grégoire de Tours. Les miracles de saint Martin*. Paris: Cerf (SC; 635).
- Pietri L. (ed.) (2025) *Grégoire de Tours. Les miracles de saint Julien de Brioude*. Paris: Cerf (SC; 656).
- Ponomaryov A. (2024), “Novye vypuski serii ‘Hristianskie istochniki’ (Sources Chrésiennes) za 2023–2024 gg.” [“New Editions of the ‘Christian Sources’ (Sources Chrésiennes) Series for 2023–2024”]. *Bibliya i hristianskaya drevnost*, vol. 2, no. 22, pp. 131–142 (in Russian).
- Ponomaryov A. (2026), “Novye vypuski serii ‘Hristianskie istochniki’ (Sources Chrésiennes) za 2025–2026 gg.” [“New Editions of the ‘Christian Sources’ (Sources Chrésiennes) Series for 2025–2026”]. *Bibliya i hristianskaya drevnost*, vol. 8, no. 1, pp. 263–269 (in Russian).
- Rambault N. (ed.) (2025) *Jean Chrysostome. Panégyrique de martyrs, vol. 2*. Paris: Cerf (SC; 648).



Карасев Н., прот.

К ВОПРОСУ О ПРАВОСЛАВНОЙ МИСТИКЕ в России. М.: Паломник, 2025.

720 С. ISBN 978-5-87-468189-8*

УДК 82-95 (2-587)

DOI: 10.31802/BCA.2026.8.2.008

Поступила в редакцию 28.05.2026 |

Принята к публикации 10.06.2026 | Опубликовано 10.07.2026

Темы мистики, обожения и духовного опыта в их взаимопереплетении с историческим анализом спора исихастов и паламитов, взаимоотношений св. Григория Паламы с разного рода оппонентами и контрагентами, равно как и осмысление духовных тенденций Палеологовской и Ренессансной эпох продолжают оставаться в центре научного внимания¹. Вместе с тем далеко не каждый автор даёт себе труд произвести сколько-нибудь систематическую рефлексию по поводу категориально-смыслового наполнения самих понятий «мистика», «мистицизм», «духовная жизнь» и родственных им, что зачастую лишает научные сочинения надлежащей фундированности и укоренённости в предшествующей им традиции мысли. Новая книга прот. Николая Карасёва,

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00251 «Византийский Ренессанс: институциональные основания и теолого-метафизические истоки религиозно-политического дискурса второй половины XI–XV вв.» (Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук). URL: <https://rscf.ru/project/23-18-00251/>.

1 См., например, тезисы: *Juan López J. B.* El concepto de deificación en el pensamiento bizantino tardío // *Resúmenes de las Comunicaciones XX Jornadas de Bizancio* Universitat de València (València 4 – 7 de junio de 2024). Sociedad Española de Bizantinística. València, 2025. P. 57–58; и др. В качестве репрезентантов двух духовных лагерей — гуманистов и исихастов — Хуан Лопес рассматривает Матфея Эфесского (Мануила Гавалу), мыслителя-гуманиста и одного из корреспондентов Никифора Григоры, и св. Григория Паламу.

известного российского исследователя мистических и парамистических явлений, счастливым образом лишена вышеуказанного недостатка. При этом осмысление богословия св. Григория Паламы (ок. 1294–1357) играет в проводимом автором анализе поистине центральную роль.

«Едва ли будет преувеличением сказать, что корректное теоретическое осмысление мистики в православии стало возможным только после обращения к наследию свт. Григория Паламы» (с. 548), — отмечает автор и поясняет: если понятие мистического богословия стало общепринятым в наши дни (с. 172), то потому, что в XX в. признали учение св. Григория его высшим выражением (с. 609). Для этого было немало причин, одна же из главных — осмысление единства догматики и мистики, делания и созерцания, индивидуального и соборного опыта во Христе и Церкви как самой сути православия и православного пути ко спасению (понимаемому как обожение). Действительно, «...цель каждого христианина — это обожение» (с. 633), но оно же — и цель православной мистики (с. 634). «Каждый крещённый член Церкви имеет возможность достигнуть дара обожения» (с. 656, ср. с. 629). И путь к обретению этого дара есть мистический путь.

Сразу оговорим, что научная и богословская ценность книги в немалой степени обоснована содержащимся в ней развернутым доказательством положения о том, что: «Внецерковной православной мистики не существует» (с. 629). Мистика есть венец жизни во Христе и в основанной Им Церкви, которая есть Тело Его, *столп и утверждение Истины* (1 Тим. 3, 15)²; уже после Миропомазания человек становится духовным в смысле принятия в себя благодатных даров Святого Духа (с. 630–633), которые необходимо актуализировать последующей верой, знанием догматов и добродетельной аскетической жизнью³. Автор строит энергично-синергичную теорию православной мистики, основываясь на соборных и святоотеческих (в первую очередь, паламитских)

2 Ведь именно «...Боговоплощение открывает путь ко спасению для каждой отдельной личности» (с. 651). Сама эта мысль опирается, как видим, на церковное богословие обожения, сформированное уже у св. Афанасия Александрийского.

3 Ср.: *Maximus Confessor. Capita de caritate IV, 47 // VS NS. 3. P. 212.*

определениях синергии, благодати⁴, боговидения и богообщения через созерцание нетварного Фаворского Света Божия (с. 525–527, 532, 547, 602, 611, 616–619, 620–622, 631, 635, 636, 642, 653–656, 663). Как видно из только что приведённых ссылок, обобщающим выводам в монографии о. Николая предшествуют обширные аналитические разделы (патрологические и историко-богословские), позволяющие почувствовать то двуединство принципов исторического и логико-систематического анализа колоссального материала, на котором строится работа.

Несомненно, что: «Сознание без веры абсолютно неспособно дать сколько-нибудь разумный ответ на вопрос о самых простых реалиях человеческой жизни»⁵. Опыт же живого раскрытия веры неизбежно приводит взыскующего к теории и практике (читай — догматике и мистике⁶) византийского, славянского и прочих форм исихазма, который представляет собой высшую форму духовно-мистического опыта (с. 635, 643), завершающей подвижной стадией которого (если можно так выразиться) является достижение обожения. (При этом надо иметь в виду, что: «Русское старчество является духовной формой исихазма» (с. 244, ср. с. 541).) Один из интереснейших аспектов анализируемого сверхфеномена, который вкратце затрагивается в книге прот. Николая, — это соответствующая православная метафизика времени: «Обожение стирает грань между настоящим и будущим» (с. 634)⁷. В отличие от потрясений мирской жизни, в результате которых, по выражению одной писательницы, «время рассыпается на миллионы мгновений»⁸, время духовного опыта в результате перехода

4 Так, одна из заслуг выдающегося русского церковного историка и патролога И. И. Соколова (1865–1939) в том, что он показал ведущую роль Бога и действия Его нетварной благодати в деле спасения человека, по учению св. Григория Паламы (с. 583).

5 Аверинцев С. С. Мудрость в перспективе наук // Аверинцев С. С. Слово Божие и слово человеческое. Римские речи / сост. П. Адзаро. М., 2023. (Богословие культуры). С. 255.

6 Ср. об их диалектически неразрывном единстве в православии, в основном, с опорой на идеи В. Н. Лосского: с. 585, 594, 595, 606. Как хорошо известно, подобного рода разрыв состоялся в схоластике и в вытекающей из неё новоевропейской и североамериканской философии.

7 Ср.: Сержантов П. Б., свящ. Исихастская антропология о временном и вечном. М., 2010.

8 Аучи С. Львы Сицилии. Сага о Флорио / пер. с итал. И. Боченковой, Н. Симоновой. М., 2024. С. 9.

подвижника / подвижников от этапа синергии к высшему уровню духовного подвига — перихорисису, или всецелой окачественности энергией Божией⁹ — перихористически претворяется в Вечность актуального богообщения, когда подвижник уже не знает, в теле он пребывает или вне тела¹⁰. Не знает не потому, что пребывает ниже дискурсивного знания, но, напротив, потому, что оказывается выше него: «На пути опытного богопознания гносеология переходит в онтологию» (с. 628). Очевидно (как о том и говорят исихасты), что подобные состояния, выходящие за хронотоп нынешнего века с присущими ему бренностью и текучестью, являются предварениями Царства Божия, пред-указываемыми Богом праведным¹¹. Так онтологический аспект опытного богопознания (один из пяти выделяемых прот. Николаем, с. 625 сл.) смыкается с эсхатологическим, а также, разумеется, и с экклесиологическим, поскольку вне рамок монашеского послушания старцу ни о каких высоких духовных состояниях не может быть и речи. Ибо вначале: «Необходимо очистить сердце от греховных переживаний и дать место действию благодати» (с. 637). Это и достигается послушанием, без которого и речи быть не может о достижении исихии (с. 636–638).

Исходя из того, что «...монашество и вообще Церковь никогда не существуют вне определённой духовной традиции» (с. 257, 662, 664; ср. с. 658 о «единой мистической традиции Православной Церкви»)¹², прот. Николай Карасёв сознательно более подробным образом останавливается не на византийской (её краткий анализ содержится в Главе 1.4–1.7, с. 58–157), а на русской духовной и академически-патрологической традициях, включая русское зарубежье XX в. (см. в целом с. 158–607), одновременно внося вклад как

9 См.: *Maximus Confessor. Liber ambiguum VII, 122a* // PG. 91. Col. 1076CD.

10 См.: *Symeon Novus Theologus. Hymnus XL* // SC. 174. P. 484–493; *Gregorius Palamas. Orationes antirrheticæ contra Acindynum VI, 10, 32* // ГПΣ. 3. Σ. 408:24–409:24.

11 Помимо «Святогорского Томоса», см.: *Gregorius Palamas. De falsis Gregoræ operibus III, 31* // ГПΣ. 4. Σ. 338:26–339:19.

12 Аналогичным образом и в византийской культуре в целом: «Поддержание законопорядка было равнозначно сохранению традиций (курсив наш. — Д. М.)» (Бибикив М. В. Политическая мысль в системе византийской культуры // ΔΙΔΑΣΚΑΛΟΣ ΚΑΙ ΣΟΦΟΣ. Сборник статей к 90-летию И. П. Медведева / под ред. Л. А. Герд. СПб., 2025. (Труды Санкт-Петербургского института истории РАН; 9(25)). С. 167).

в историографию patroлогии и византистики (в русле известных и цитируемых им обзорных статей А. И. Сидорова, В. М. Лурье и др.), так и — что наиболее эвристически ценно — в русскую patroлогию и в систематическое богословие как таковое.

Сразу оговорим раскрытие автором семантики ключевых терминов «мистика» и «мистицизм» (мне думается, что и общезыковой консенсус среди носителей русского языка склоняется к данному пониманию). Мистицизм есть форма (точнее, совокупность форм) циркулирующей как в православии, так и — особенно — за его пределами духовной прелести, представляющая собой (что очевидно) препятствие для принятия исихазма и сколько-нибудь последовательного претворения его в жизни православного верующего (с. 376); различные мистики — особенно Екатерининской, Павловской и Александровской эпох, столь убедительно разобранные автором (например, издатель «Сионского вестника» А. Ф. Лабзин), — искали лёгкого пути к высшим духовным состояниям; искали чудес и озарений (в духе католического страстного мистицизма времён позднего Средневековья и Нового времени); мудрости, а не смирения (с. 377–378, 392–393 [о М. М. Сперанском]). Искали, неизбежно забывая евангельское назидание: «...будьте мудры, как змии, и просты, как голуби» (Мф. 10, 16). Автор констатирует подлинный *глад слышания слова Господня* (Ам. 8, 11), то есть в нашем случае отсутствие истинной проповеди аскетики в России до конца XIX в. (с. 383), имеется в виду в массовом порядке (так сказать, на уровне социологии): конечно, были ученики св. Паисия Величковского, из которых виднейшими стали свв. Оптинские старцы, были св. Серафим, св. Филарет Дроздов, — но статистически в массовом сознании господствовали иные идеалы (среди интеллектуалов и зарождавшейся интеллигенции, да и в среде духовенства тоже) либо же непрояснённость отношения к мистике как таковая; вопрос, не имевший ответа и едва ли до конца XIX столетия отчётливо поставленный (ср. на с. 534 о М. В. Лодыженском; на с. 573 об известном византисте К. Ф. Радченко).

Так получилось, что одновременно с мировым подъёмом наук и технологий, начиная со второй трети XIX в., фиксировался

и некоторый подъём патрологии в России во второй половине столетия (с. 382), который — вкупе с деятельностью св. Филарета Московского (Дроздова) (о нём и о его знакомстве с паламизмом см. с. 435, 440–441), св. Иоанна Кронштадтского и иных светильников веры — и привёл к тому, что «востребованность изучения мистики сложилась в России к 1910-м годам» (с. 548, ср. с. 558). Закономерным плодом этого стала деятельность богословов, патрологов и учёных русского зарубежья, из которых во всём мире наиболее известны, разумеется, прот. Георгий Флоровский, В. Н. Лосский и прот. Иоанн Мейендорф; в книге содержится сжатый, но удачный очерк научно-патрологических воззрений о. Иоанна (с. 586–608, особ. с. 596–603).

Для русского зарубежья именно паламизм был завершением византийского христианства (с. 590), и именно такой подход — вопреки некоторым высказывавшимся на Западе сомнениям или идее о. Э. Лаута о возможности построения «постпатристического синтеза» в православии — продолжает оставаться в центре внимания научного сообщества. В данном контексте важно, что в книге прот. Николая продемонстрировано, как такой подход органическим образом вырастает из идей свящ. П. Аникиева (1878–1932), писавшего о св. Симеоне Новом Богослове (с. 524, 527–528), М. А. Новоселова (с. 538, 540) и некоторых других авторов (так, размышляя в духе о. Николая, понимаешь, что и С. Л. Елифанович, если бы он приступил к изучению истории поздневизантийского исихазма, писал бы, скорее всего, в таком же «неопаламитском» ключе; стоит заодно вспомнить его влияние на прот. Г. Флоровского в том, что касается трактовки сотериологических идей св. Максима Исповедника). Разумеется, системное влияние на русскую патрологическую и церковную мысль оказало и возобновление паламитских споров на Западе под влиянием трудов о. Мартэна Жюжи (1878–1954) (с. 553, ср. с. 587, 588), а также его собратьев, прежде всего о. Ириней Осэра (1891–1978). Но это последнее всё же было лишь поводом для обновления интереса русской мысли к исихазму, тогда как вышеотмеченное нами в общих чертах движение самой русской мысли, постепенное отвоевание ею у секуляризма Нового и Новейшего времени евангельского и святоотеческого

идеала выступило главной движущей силой и ведущим мотивом «открытия исихазма» богословами зарубежья. Об открытии исихазма мы говорим применительно ко времени с середины XX в., когда русское зарубежье «поставило точку» в исследовании православной мистики как таковой (с. 603), указав на паламизм как на её наиболее развёрнутое воплощение и завершение.

Если св. Феофан Затворник, С. М. Зарин или св. мч. И. В. Попов намеренно не касались вопроса о природе благодати Божией (с. 306, 485, 493, 495) — как, добавим, не было чёткости в этом вопросе и у о. П. А. Флоренского (ср. с. 551¹³), — если у еп. Петра (Екатериновского), достаточно известного в XIX в. духовного писателя, не было учения об обожении (с. 464), а И. В. Попов и П. Минин, как и ряд их коллег, были склонны понимать обожение вполне по-варлаамитски, то есть в чисто нравственном смысле (с. 487–490, 517–518, 600, 601), то после имяславского спора и «открытия» патрологами св. Григория Паламы соответствующие ошибки начали мало-помалу преодолеваться (с. 492; ср. далее). Отметим, что, как указывал прот. И. Мейендорф, при усвоении личностью этических добродетелей без онтологического преобразования остаётся неясным смысл Воплощения Господня.

В результате всех этих процессов к нашему времени для взыскающего стало очевидно, что: «Нетварная природа Божественной благодати — основное положение православной мистики» (с. 471). Некоторые авторы — например, св. Каллист Ангеликуд — особо подчёркивают, что это «благодать Господа Иисуса»¹⁴, поэтому правы те исследователи, кто, подобно П. Минину (с. 517, ср. с. 514–515), показал, что христианская мистика несовместима

13 Ср., в частности: *Кравчук С.* Паламитские элементы в имяславии и философии имени священника Павла Флоренского // *Христианское чтение.* 2026. № 1. С. 34–45.

14 *Callistus Angelicudes.* Epistula ad Macarium // *Родионов О. А.* «Послание Макарию»: ещё один малоизвестный текст Каллиста Ангеликуда. Editio princeps и русский перевод // *ΔΙΔΑΣΚΑΛΟΣ ΚΑΙ ΣΟΦΟΣ.* С. 205 (греч. текст), 209 (перевод автора). Этот источник, наряду с рядом других, не был известен русским старцам и учёным XIX–XX вв., что позволяет откорректировать утверждение автора на с. 240, будто «Паисиевой школе была доступна вся (курсив наш. — Д. М.) православная богословская литература XIV в., которую они читали в оригинале». Тем не менее св. Паисию и его ученикам, действительно, было известно множество базовых источников. Но главное, ими руководил тот же Дух, Который дышит, где хочет (Ин. 3, 8).

с внехристианской и внеконфессиональной — именно в силу своей христоцентричности. Из четырёх выделяемых автором форм мистики — неоплатонической (слияния с Единым), оккультной, католической и православной (с. 607, 613–616) — последняя является высшей и единственно христоцентричной (ср. на с. 496 об отличии христианского духовного опыта от неоплатонического восприятия безличного и равнодушного Единого). На с. 614 видим важное описание оккультной модели изучаемого явления: человек + некий (некое) х = сверхчеловек. Массовому сознанию эти идеи доступны в обработке Ницше и создателей современной индустрии фэнтези и звёздных войн. Кстати, из этого обстоятельства вытекает важность книги о. Николая не только для студентов и преподавателей высшего звена, академий и университетов, но и для старшеклассников (по крайней мере, посещающих факультативы по основам православной культуры и мировоззрения).

Богословски же понятно (и на этом в книге делается акцент), что упомянутое х в оккультной модели мистики есть не что иное, как суррогатная замена благодати, то есть (согласно догматическим постановлениям Константинопольских Соборов 1341, 1347 и 1351 гг.) Самого Бога (ср. с. 602 о разъяснении этого учения в работах прот. И. Мейендорфа).

Но если это учение, впервые раскрытое в ситуации XIV в. свт. Григорием Паламой (и, добавим, некоторыми его ближайшими предшественниками¹⁵), стало кульминацией православной мистики и сотериологии (с. 659), то именно «...Россия в полной мере восприняла и сохранила наследие византийских мистиков» (с. 660). И хотя для обоснования данного тезиса в книге сказано немало, но кое-что и опущено: не хватает детализированного анализа писаний св. прав. Иоанна Кронштадтского, прп. Силуана Афонского, а из XIX в., пожалуй, св. Василиска Туринского — монаха-исихаста, подвизавшегося в отдалённом монастыре на территории нынешней Свердловской области, канонизированного в 2004 г. Именно расцвет этой духовной среды, как понятно

15 Из важнейших недавних изданий источников конца XIII–XIV вв. см., в частности: *Ιωαννίδης Ν., ἀρχιμ.* Ο Ιερομόναχος Ἱερόθεος (17 αἰ.) καὶ τὸ ἀνέκδοτο συγγραφικὸ ἔργο του. Κριτικὴ ἔκδοσις. Ἀθήνα, 2009.

всякому, и уж тем паче внимательному читателю книги о. Николая, сделал возможным и расцвет научной мысли в раннее советское время — как в самой России (до сталинского террора), так и в русском зарубежье.

В то же время автор приводит достаточно данных, известных специалистам, в пользу того, что: «Почитание свт. Григория Паламы Русской Православной Церковью никогда не оспаривалось» (с. 559, ср. с. 548, 556–557). Именно на совокупности этих сведений основана предложенная им четырёхэтапная схема изучения паламизма в России, согласно которой первый этап простирается с конца XIV в. (времени св. Киприана) до второй трети XIX в. (с. 565–566, 604–605, с опорой на публикации Д. И. Макарова и свящ. О. Климова). Со своей стороны, соглашусь с таким уточнением в понимании первого — и наиболее важного — этапа.

То взаимоотношение Божественной сущности и энергии, которое неизбежным образом представляет собой антиномию для религиозного сознания (с. 626–627), было сначала прочувствовано старцами и мистиками на опыте в Заволжских лесах и стенах монастырей (а также уединённых скитов) и уже затем начало становиться предметом научной и богословской рефлексии¹⁶. Не взирая на высокую оценку автором трудов И. И. Соколова и, допустим, еп. Алексия (Дородницына) (с. 574 сл.), при чтении книги становится понятно, что между еп. Алексием и еп. Василием (Кривошеиным)¹⁷ существовала большая дистанция, обусловленная (в случае еп. Василия) не только личной одарённостью и новым уровнем развития богословской рефлексии, но и аскетической выучкой, пройденной в школе подвига св. Силуана. Так, богословие в случае владыки Василия как бы возвращается из состояния немецкой *Theologie* к исконному значению греческого слова *θεολογία*. Иначе говоря, от чисто научного (читай «рассудочного») подхода (с. 545–546), который ещё ощущается у еп. Алексия, вл. Василий переходит к собственно мистическому отношению, основанному на молитве и духовном делании исихастского образца

16 Ср. с. 577, 554–555; ср. с. 578–579, 582 о проблемах глубокой и взвешенной, но всё-таки неоднозначной концепции И. И. Соколова.

17 Ранее — иеромонахом.

(ср. с. 653–654), который в пределе ведёт к опытному созерцанию нетварного Света Божия и обожению (с. 546, 547, 619, 639 сл.). В качестве третьего возможного подхода к проблеме о. Николай называет религиозно-философский, присущий школе В. С. Соловьёва (с. 547).

Вслед за свящ. П. Аникиевым прот. Николай отмечает, что в православном духовном подвиге нет места стигматам, столь привычным для мистиков католических; скорее, подвижники испытывают состояние апостола Петра на горе Преображения (см. Мф. 17, 4) — ту преображённость ума и чувств, которую А. Риго¹⁸ назвал состоянием не экстатическим (характерным для окончательного переселения праведника в Царствие Небесное), но эн-статическим (букв. «зде-стоящим», то есть ещё пока предварительным, незавершённым) (с. 533). Ясно, что ни о каком самообожествлении — в духе крайнего индивидуализма, критикуемого и П. Мининым (с. 514), — здесь речи не идёт.

С теориями самообожествления неразрывно связано — на уровне как догматики, так и мистики — западное учение о тварной благодати, не позволяющее представителям католических кругов до конца принять паламизм, на что указывал со всей отчётливостью прот. И. Мейендорф (с. 601; ср. с прот. Г. Флоровском и В. Н. Лосском на с. 591–593). Отсюда (как в случае Варлаама Калабрийского) вытекают и разного рода «нравственные» теории обожения, имеющие точную параллель в «морально-этической» теории образа, характерной для византийских иконоборцев VIII–IX вв.¹⁹ Понятно, что для представителей данных теорий и речи нет ни о реальном (испытываемом на опыте) откровении энергий Божиих (ср. с. 618–619), ни о созерцании Света Божия, ни о том, чтобы стать сотаинником Христу (с. 619–620, 639 сл.). Всё это, как отмечает автор, подлинные черты православной мистики в её исконной идентичности. Кстати, сохранение

18 *Rigo A.* La Trasfigurazione di Cristo sul monte Tabor nelle opere di Gregorio il Sinaita // Il Cristo Trasfigurato nella tradizione spirituale ortodossa. Atti del XV Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa / a cura di S. Chialà, L. Cremaschi e A. Mainardi. Bose, 2008. (Spiritualità orientale). P. 288.

19 *Anastos M. V.* The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815 // *Dumbarton Oaks Papers*. 1954. Vol. 8. P. 151–160.

самой идентичности подвижника в ходе подвига аскезы и самопревосхождения (а не превращение его в Бога или ангела) — ещё одна важнейшая черта этой мистики, нашедшая подлинное выражение в исихазме (с. 618, 642, 663): Бог совершает обожение именно той личности, что подвизалась, не превращая её ни в иную какую-либо личность, ни тем паче в гуманоида или сверхчеловека (с. 612–613, ср. с. 642). В этом плане аскетический (практика), гносеологический и онтологический аспекты мистики, смыкаясь, переходят один в другой, что удачно и показано автором (с. 611–612; с. 654)²⁰.

Здесь самое время ещё раз отметить, что автор вписывает в ряд новейших достижений русской патрологической науки и систематического богословия свою трактовку мистики (развиваемую им на основе православного Предания) с предельной точностью и вниманием к догматическим основаниям веры. Подробно говорится об «основных положениях тайны Боговоплощения» (с. 650 сл.), включая соединение со Христом по энергии, которое доступно для человека (с. 651) через причастие человеческой природе Спасителя (с. 651); говорится и о Крестной Жертве (с. 653). Подчёркивается, что Христос воспринял природу человека, а с волей каждого из нас соединяется по благодати сообразно нашим аскетическим усилиям (с. 655). Разъясняя этот последний аспект, автор пишет: «Человек воспринимает в таинстве Крещения искуплённую природу как дар Божий, а затем при содействии Святого Духа и личного подвига восходит к высоте обожения, по мере возможности» (с. 654). Эту чистую природу мы приобретаем в Крещении и Миропомазании (с. 655, 656), а далее начинается личный аскетический подвиг (с. 653–654). Тем самым о. Николай обосновывает — что особенно актуально сегодня — необходимость аскетического делания для всех членов Православной Церкви.

Всё вышеизложенное позволяет по достоинству оценить энциклопедичность и точность формулировок новой книги прот. Николая Карасёва, раскрывающей перед читателем безграничный

20 Не следует, конечно, забывать и о фундаментальном значении таинств Церкви в сотериологическом процессе достижения спасения, понимаемого как обожение, то есть слияние подвижника с обоживающей энергией Божией.

мир православного духовного опыта в его противопоставлении ложным формам духовного опыта и в чётком отграничении от этих ложных форм. На Западе существует немало книг о мистике и духовности, в том числе и близких по замыслу к труду о. Николая, например, монография Марко Тотти²¹; следует также указать на известные у нас и за рубежом труды С. С. Хоружего²². В отличие от вышеупомянутых авторов, на работу о. Николая также оказал влияние личный опыт иерейского служения, что немаловажно в контексте аскезы и мистики. Но и в чисто научном плане работа производит благоприятное впечатление. Можно отметить, что в паре случаев: в цитате из еп. Алексия (Дородницына) (с. 574) и в цитате же из св. Григория Паламы (с. 628) — не отмечена ещё одна классическая цитата из 7-й главы «Трудностей к Иоанну» св. Максима Исповедника, приведённая нами выше (PG. 91. Col. 1076CD); она же присутствует и в «Святогорском Томосе». Наконец, несколько крошечных замечаний можно сделать касательно библиографии. Так, издание № 240 (с. 679) надо было отнести в раздел «Источники» (равно и № 464 на с. 693, и № 745 на с. 711). В № 507 на с. 696 надо было написать не «Панайотис Н.», а «Неллас П.», ибо Панайотис — имя, а не фамилия; но это, скорее, упущение редактора издания. Также № 583 (с. 700) надо было бы заменить на более новое издание «Жития св. Григория Синаита», подготовленное Х.-Ф. Байером²³.

Нетрудно видеть, что эти небольшие замечания не снижают общего глубоко положительного впечатления, производимого внушительным трудом прот. Николая Карасёва на глубоко актуальную научно-богословскую, религиозно-философскую и общественную тему. Исследования по систематическому и историческому богословию, патрологии и истории Церкви, а также

21 Toti M. La preghiera e l'immagine. L'esicasmo tardobizantino (XIII–XIV secolo): temi antropologici, storico-comparativi e simbolici. Milano, 2012. (Guardando ad Oriente. Storia dell'arte; 57).

22 Из них выделим двухтомник: Хоружий С. С. Исследования по исихастской традиции: в 2 т. СПб., 2012.

23 Каллист I, патриарх Константинополя. Житие и деятельность иже во святых отца нашего Григория Синаита / введ., крит. изд. греч. текста и рус. пер. подгот. Х.-Ф. Байер. Екатеринбург, 2006.

и по догматике пополнились ценным трудом, который — подобно фундаментальным исследованиям В. Н. Лосского, П. Нелласа, прот. И. Мейендорфа и их собратьев и коллег — сохранит научное значение на многие десятилетия.

Дмитрий Игоревич Макаров

Источники

- Gregorius Palamas.* Orationes antirrheticæ contra Acindynum // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*: σε ζ' τ. Т. γ': Αντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον / ἔκδ. Α. Κοντογιάννης, Β. Φανουργάκης. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἰδρυμα ἐρευνῶν, 1970. Σ. 39–506.
- Gregorius Palamas.* De falsis Gregoræ operibus // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*: σε ζ' τ. Т. δ': Δογματικαὶ πραγματεῖαι καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1348–1358 / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου, Β. Δ. Φανουργάκης, Β. Σ. Φευτογκᾶς. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἰδρυμα ἐρευνῶν, 1988. Σ. 231–379.
- Massimo Confessore.* Capitoli sulla carita / ed. crit., con introd., vers. e note da A. Ceresa-Gastaldo. Roma: Editrice Studium, 1963. (VS NS; vol. 3).
- Maximus Confessor.* Liber ambiguum // PG. T. 91. Col. 1031A–1418C.
- Syméon le Nouveau Théologien.* Hymnes: en 3 t. / texte crit. par J. Koder; trad. et notes par L. Neyrand. T. 2: 16–40. Paris: Cerf, 1971. (SC; 174).
- Ἰωαννίδης Ν., ἀρχι.* Ὁ Ἱερομόναχος Ἱερόθεος (Π αἰ.) καὶ τὸ ἀνέκδοτο συγγραφικὸ ἔργο του. Κριτικὴ ἔκδοσι. Ἀθήνα: Π. Κυριακίδης, 2009.
- Каллист I, патриарх Константинополя.* Житие и деятельность иже во святых отца нашего Григория Синаита / введ., крит. изд. греч. текста и рус. пер. подгот. Х.-Ф. Байер. Екатеринбург: Уральский федеральный университет, 2006.
- Родионов О. А.* «Послание Макарию»: ещё один малоизвестный текст Каллиста Ангеликуда. Editio princeps и русский перевод // ΔΙΔΑΣΚΑΛΟΣ ΚΑΙ ΣΟΦΟΣ. Сборник статей к 90-летию И. П. Медведева / под ред. Л. А. Герд. СПб.: Индрик, 2025. (Труды Санкт-Петербургского института истории РАН; вып. 9(25)). С. 199–210.

Литература

- Аверинцев С. С.* Мудрость в перспективе наук // *Аверинцев С. С.* Слово Божие и слово человеческое. Римские речи / сост. П. Адзаро. М.: Никея, 2023. (Богословие культуры). С. 255–257.
- Аучи С.* Лвы Сицилии. Сага о Флорио / пер. с итал. И. Боченковой, Н. Симоновой. М.: Эксмо, 2024.
- Бибииков М. В.* Политическая мысль в системе византийской культуры // ΔΙΔΑΣΚΑΛΟΣ ΚΑΙ ΣΟΦΟΣ. Сборник статей к 90-летию И. П. Медведева / под ред. Л. А. Герд.

- СПб.: Индрик, 2025. (Труды Санкт-Петербургского института истории РАН; вып. 9(25)). С. 159–168.
- Кравчук С. Паламитские элементы в имяславии и философии имени священника Павла Флоренского // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 34–45.
- Сержантов П. Б., свящ. Исихастская антропология о временном и вечном. М.: ИФ РАН, 2010.
- Хоружий С. С. Исследования по исихастской традиции: в 2 т. СПб.: ПХГА, 2012.
- Anastos M. V. The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815 // *Dumbarton Oaks Papers*. 1954. Vol. 8. P. 151–160.
- Juan López J. B. El concepto de deificación en el pensamiento bizantino tardío // *Resúmenes de las Comunicaciones XX Jornadas de Bizancio Universitat de València* (València 4 – 7 de junio de 2024). Sociedad Española de Bizantinística. València: [s. n.], 2025. P. 57–58.
- Rigo A. La Trasfigurazione di Cristo sul monte Tabor nelle opere di Gregorio il Sinaita // *Il Cristo Trasfigurato nella tradizione spirituale ortodossa. Atti del XV Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa / a cura di S. Chialà, L. Cremaschi e A. Mainardi*. Bose: Quiqajon, 2008. (Spiritualità orientale). P. 277–291.
- Toti M. La preghiera e l'immagine. L'esicasmo tardobizantino (XIII–XIV secolo): temi antropologici, storico-comparativi e simbolici. Milano: Jaca Book, 2012. (Guardando ad Oriente. Storia dell'arte; vol. 57).

References

- Anastos M. V. (1954) “The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815”. *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 8, pp. 151–160.
- Averincev S. S. (2023) “Mudrost’ v perspective nauk” [“Wisdom from the Standpoint of Sciences”], in P. Azzaro (ed.), Averincev S. S. *Slovo Bozhie i slovo chelovecheskoe. Rimskie rechi* [The Word of God and the Speech of Man. The Roman Discourses]. Moscow: Nikeja (Bogoslovie kul'tury), pp. 255–257 (in Russian).
- Auci S. (2024) *L'vy Sicilii. Saga o Florio* [I Leoni di Sicilia], Russian trans. from Italian by I. Bochenkova & N. Simonova. Moscow: Exmo.
- Beyer H.-V. (ed.) (2006) *Kallist I, patriarch Konstantinopolya. Zhitie i dejatel'nost' izhe vo svyatykh otca nashego Grigoriya Sinaita* [Kallistos I, Patriarch of Constantinople. The Life and Deeds of Our Father Among the Saints Gregory the Sinaite]. Yekaterinburg: Ural Federal University (in Russian).
- Bibikov M. V. (2025) “Politicheskaja mysl' v sisteme vizantijskoj kul'tury” [“Political Thought in the System of Byzantine Culture”], in L. A. Gerd (ed.) *Didaskalos kai safos. Sbornik statej k 90-letiju I. P. Medvedeva*. St. Petersburg: Indrik (Trudy Sankt-Peterburgskogo instituta istorii RAN; 9 (25)), pp. 159–168 (in Russian).
- Ceresa-Gastaldo A. (ed.) (1963) *Massimo Confessore. Capitoli sulla carita*. Roma: Editrice Studium, 1963 (VS NS; 3).

- Chrestou P. K., Phanourgakes V. D., Pseutongas V. S. (eds.) (1988) *Gregorius Palamas. "De falsis Gregorae operibus"*, in *Gregoriou tou Palama Syggrammata [The Collected Works of Gregory Palamas]*. Thessalonica: Vasilikon Hidryma ereunōn, vol. 4, pp. 231–379 (in Medieval Greek).
- Horuzhij S. S. (2012) *Issledovanija po isihastskoj tradicii v 2 tomah [Studies in Hesychast Tradition. In 2 vols.]*. St. Petersburg: Russian Christian Humanitarian Academy (in Russian).
- Ioannidis N. (2009) *Ho hieromonachos Hierotheos (12th aion) kai to anekdoto syggrafiko ergo tou. Kritiki ekdosi [Hieromonk Hierotheos (12th c.) and His Unpublished Work. A Critical Edition]*. Athens: P. Kyriakides (in Modern Greek).
- Juan López J. B. (2025) "El concepto de deificación en el pensamiento bizantino tardío", in *Resúmenes de las Comunicaciones XX Jornadas de Bizancio Universitat de València (València 4 – 7 de junio de 2024). Sociedad Española de Bizantinística*. València: [s. n.], pp. 57–58.
- Koder J. (ed.) (1971) *Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes 16–40*. Paris: Cerf (SC; 174).
- Kontojannis L., Phanourgakes V. (eds.) (1970) *Gregorius Palamas. "Adversus Acindynum Antirrheticus VI"*, in *Gregoriou tou Palama Syggrammata [The Collected Works of Gregory Palamas]*. Thessalonica: Vasilikon Hidryma ereunōn, vol. 3, pp. 379–459 (in Medieval Greek).
- Kravchuk S. V. (2026) "Palamitskie elementy v imjaslavii i filosofii imeni svjashchennika Pavla Florenskogo" ["Palamite Elements in the Name-Glorifying Movement and in Priest Pavel Florensky's Philosophy of Name"]. *Khristianskoe chtenije*, vol. 1, pp. 34–45 (in Russian).
- Rigo A. (2008) "La Trasfigurazione di Cristo sul monte Tabor nelle opere di Gregorio il Sinaita", in S. Chialà, L. Cremaschi e A. Mainardi (eds.) *Il Cristo Trasfigurato nella tradizione spirituale ortodossa. Atti del XV Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa*. Bose: Quiqajon (Spiritualità orientale), pp. 277–291.
- Rodionov O. A. (2025) "Poslanie Makariju: eshchje odin maloizvestnyj text Kallista Angelikuda. Editio princeps i russkij perevod" ["Epistle to Macarius: Another Little-Known Text by Callistus Angelicudes. Editio princeps and Russian translation"], in L. A. Gerd (ed.) *Didaskalos kai safos. Sbornik statej k 90-letiju I. P. Medvedeva*. St. Petersburg: Indrik (Trudy Sankt-Peterburgskogo instituta istorii RAN; 9 (25)), pp. 199–210 (in Russian).
- Serzhantov P. B. (2010) *Isihastskaja antropologija o vremennom i vechnom [Hesychast Anthropology on the Things Temporary and Eternal]*. Moscow: Institut filosofii RAN (in Russian).
- Toti M. (2012) *La preghiera e l'immagine. L'escasmo tardobizantino (XIII–XIV secolo): temi antropologici, storico-comparativi e simbolici*. Milano: Jaca Book (Guardando ad Oriente. Storia dell'arte; 57).



БИБЛЕЙСКАЯ КРИТИКА. ВЕТХОЗАВЕТНАЯ
КРИТИКА: [СБОРНИК СТАТЕЙ] / ПЕР. С АНГЛ.,
СОСТ., ПРЕДИСЛ., КОММЕНТ., ТЕКСТЫ
С. В. КРЫЖАНОВСКОГО. СПБ.; САРАТОВ:
КВАДРИВИУМ; АМИРИТ, 2025.

536 с. ISBN 978-5-00207-800-4

УДК 82-95 (82-96)

DOI: 10.31802/BCA.2026.8.2.009

Поступила в редакцию 10.04.2026 | Принята
к публикации 1.05.2026 | Опубликовано 10.07.2026

Воинствующие гностики

Взыщещи премудрости у злыхъ и не обрящещи.
(Притч. 14, 6)

Книгу «Библиейская критика. Ветхозаветная критика»¹ выпустил в 2025 г. издательский проект «Квадравиум». Напомним читателю, что проект принадлежит Тарасу Геннадьевичу Сидашу — переводчику греческих авторов с французского и английского языков. В книгу вошли семь статей западных библеистов в переводе Станислава Владиславовича Крыжановского и два раздела, где переводчик поделился своими переживаниями о евреях и иудаизме на более чем трёхстах страницах.

Это вторая крупная работа С. В. Крыжановского под собственным именем: в 2024 г. тот же издательский проект выпустил древнеирландский памятник — «Книгу захватов Ирландии»² в его переводе с английского языка. Прежде С. В. Крыжановский писал

- 1 *Sic* — название на обложке несколько отличается от выходных данных книги.
- 2 См. разгромную рецензию: Живлова Н. Ю. [Рец. на:] Книга захватов Ирландии / пер. с англ., сост., предисловие, комментарии, приложения С. В. Крыжановского. СПб.; Саратов; Амирит, 2024. 352 с. (Издательский проект «Квадравиум») // Средние века. 2025. Т. 86 (1). С. 208–216.



под псевдонимом Л. Л. Гифес³: ему принадлежат такие сочинения, как «Христос нордический. Ариохристианская доктрина» (издательство «Осознание», 2018), «Признание норманнов и slavino-генез» (2019), блоги «Записки радикального норманниста», «Анти-ортодоксия» и ряд более мелких онлайн-публикаций. Пытливые исследователи отечественной контркультуры без труда найдут их в открытом доступе в Сети и по достоинству оценят содержание и настроение, а также убедятся в тождестве имён, если сравнят вёрстку и атрибуцию некоторых эссе.

По замыслу составителя — самого Крыжановского, «публикуемый сборник трудов по критической библеистике призван в какой-то мере восполнить образовавшийся пробел в изданиях данной тематики» (с. 5). Вообще, с мыслью трудно не согласиться: исторический путь библеистики в России тернист (изложен на с. 5–8), причём причины современного её состояния составитель усматривает следующие:

«Такое положение вещей сложилось, как кажется, по двум причинам: во-первых, из-за конфессиональной ограниченности отдельных религиозных слоёв российского общества, которые явно задержались в эпохе схоластики; во-вторых, из-за безразличия к вопросам религии, теологии и духовности людей, воспитанных в атеистическом мировосприятии. Обе среды остаются холодны к проблемам ветхозаветной критики и библейской науки как таковой: или как не отвечающим религиозным потребностям конкретной религиозной группы, или как не имеющим ценности среди тех, кого вопросы религии не интересуют в принципе. Остаётся немалый, хоть и никоим образом не институализированный круг интересующихся, где наше издание будет встречено с большой симпатией, — прежде всего для них и подготовлена эта серия публикаций» (с. 5).

Итак, адресаты книги ясны: это духовные «разночинцы» — надо полагать, не только ариохристиане *par excellence*, но и все, кто сочувствует гностицизму, антисиионизму и другим веяниям *Zeitgeist*. Целью книги, очевидно, поставлена их индоктринация. Явно это сформулировано так:

«Как автор-составитель, так и издательство “Квадривиум” ставят совсем иные (от атеистической пропаганды — Е. К.) задачи — главным образом, экзегетического и апологетического характера в рамках *христианского*

3 Очевидно, в честь героя валлийской мифологии Ллеу Лау Гифеса.

(курсив составителя — *Е. К.*) мировоззрения, а не критику ради критики или стремление оскорбить чьи-либо религиозные чувства. Мы весьма далеки от такого рода дискурса. Однако это не значит, что острые вопросы аутентичности и “богодуховности” ветхозаветных писаний не следует поднимать, обсуждать и делать объективные выводы по результату анализа представленных фактов. Этим мы не ниспровергаем веру, а утверждаем её на альтернативных основаниях» (с. 9).

Каковы же основания веры С. В. Крыжановского и Т. Г. Сидаша? Составитель признаётся:

«Мы убеждены и хотим это выразительно подчеркнуть, что основоположником ветхозаветной критики был сам Иисус, который смело вступал в ожесточённые споры с официальными представителями иудейской религии и ревнителями Моисеевой Торы. Он явно не был буквалистом, а Его реформа была настолько радикальной, что иудеи не смогли её принять без пересмотра всего значения Ветхого Завета и понижения статуса Моисея. Суббота, обрезание, кровавая жертва, избрание только одного народа в мире — эти основные столпы иудаизма были опрокинуты и знаменовали его конец, а вовсе не переход в некое новое качество» (с. 9–10).

Этих выводов ещё нетрудно достичь, если закрыть глаза на одни места Евангелия и выдернуть из контекста другие⁴. Следующие же положения веры составитель выводит, по-видимому, из критических исследований Ветхого Завета, начатых, дескать, на заре христианства:

«Но если иудейский Яхве действительно оказывается симуляцией Бога, вымышленным синкретическим божеством, сотканным из лоскутов “языческих” традиций, пусть он и носит в иудейских писаниях некоторые эпизодические черты Истинного Творца и Владыки мира (каковые, впрочем, можно найти в любой религии и древней философии), из этого совсем не следует, что Бога не существует, а значит лишь то, что Отец Иисуса был иной, *неведомой* иудеям природы, как полагали античные христиане-гностики и как не раз заявлял сам Иисус (*Ин* 8:19, 55; 15:21; 16:3). В конце концов взгляды на Бога нельзя ограничивать одним ветхозаветным иудаизмом. Прекрасные образцы монотеистической теологии и высокой нравственности можно найти в эллинской и индийской философии» (с. 10; курсив составителя. — *Е. К.*).

4 То есть, в конечном счёте, подвергнуть уже кое-какой *новозаветной* критике. В этой области перу С. В. Крыжановского / Л. Л. Гифеса принадлежит онлайн-публикация «Текстология и реконструкция Евангелия “возлюбленного ученика” (“от Иоанна”). Первичный слой и позднейшие иудаизирующие искажения» (2015).

Итак, по мнению сотрудников издательства «Квадривиум», Иисус имеет большее отношение к политеистической мысли, чем к иудаизму. Остаётся совершенно неясно, чем же тогда вера в синкретическое божество, «сотканное из лоскутов “языческих” традиций», хуже достижений «монотеистической теологии» в языческой же философии.

Переводная часть составляет лишь треть и состоит из трёх статей Амара Аннуша, двух — Скотта Нёгеля, по одной — Рональда Клементса и Кристофера Джейниса.

Амар Аннуш — библеист и когнитивный религиовед, доцент Тартуского университета. Первая его статья в сборнике — «Сыны Сифа и Южный Ветер» (с. 11–29) — посвящена тому, как образ Сифа в Ветхом Завете вырастает из иудейской полемики с шумеро-аккадскими представлениями о кочевом племени сугиев; их имя учёный сопоставляет с библейским патриархом. Клинописная литература их демонизирует, обвиняет в колдовстве, сравнивает с животными, ассоциирует с мифической птицей *Анзу* и горю *Шаршар*. В магических текстах Междуречья описаны ритуалы очищения от колдунов-сугиев, в летописях — походы против них, в эпосах — изгнания огнём и водою. Все эти топосы так или иначе отражены в Ветхом Завете и последующей иудейской и христианской литературе: в Быт. 5, 24 сообщается, что Адам родил Сифа *по подобию своему, по образу своему*, что исключает его звериный, или демонический, облик. В Чис. 24, 17–18 сыны Сифа поэтически параллельны князьям Моава, что повторяет нарратив месопотамской царской пропаганды. Иосиф Флавий сообщает, что Сиф воздвиг два столпа с астрологическими сведениями, которые сохранились по уничтожении мира огнём и водою. В гностических текстах Сиф хранит потаённые знания; от него берёт имя секта сифиан. По мнению А. Аннуша, иудейские предания о Сифе сложили сами сугии, в древности войдя в состав Израиля и отвечая на месопотамские нарративы о них; позднее с потомками Сифа себя отождествляли разные группы.

Вторая статья — «История Стражей как контрнарратив: енохианские ответы на авторитет месопотамских мудрецов» (с. 30–50). Здесь Аннуш подробнее объясняет свою методологию,

берущую начало в социологии: когда в обществе одна группа угнетает другую, та может взять «основной нарратив» («master narrative») первой группы (то есть архетипический сюжет, обосновывающий этику общества) и либо присвоить его в свою пользу, либо творчески переработать (эта стратегия называется «мимикрия»), либо, наконец, инвертировать, или создать «контрнарратив» («counter-narrative») (с. 31–32). Автор прослеживает такое влияние клинописных источников на образ Еноха: изобретения «культурных героев» — мудрецов *анкаллу* — переименованы как козни Стражей, научивших человечество ремёслам и колдовству. Над ними возвышается Енох, образ которого напоминает Адапу, или Оанна, одного из пресловутых мудрецов. Тот, согласно нескольким аккадским источникам, под первым именем поднялся на небеса и занял престол бога *Ану*. Под вторым именем он вернулся из моря к людям и научил их небесным тайнам. Это, по мнению А. Аннуша, сходно с концепциями «небесных двойников» и «двух владычеств», а потому генетически родственно традициям о Сыне Человеческом из Даниила и Метатроне из Третьей книги Еноха. Вот что пишет сам автор:

«Месопотамская традиция допотопных мудрецов, посетивших небеса, повлияла на образ Еноха в *Сефер Хейхалот*, которая содержит две группы его имён и ролей. Старейший комплекс рассматривает его как небесного писца и знатока божественных тайн в соответствии с месопотамскими традициями, которые сформировали ранние енохические предания (Орлов 2005, с. 89). Среди этих традиций — вавилонские предания о допотопном царе и опытном прорицателе Энмедуранки (Lambert 1998). Второй комплекс ролей и эпитетов рассматривает Еноха-Метатрона как второго Адама и фигуру Спасителя, “Малого ЯХВЕ” (Орлов 2005, с. 108). На второй комплекс ролей повлияла фигура Адапы, оставшегося на небесах» (с. 39).

На небесах Адапа также был помазан и переодет; то же сообщает о своём герое Вторая книга Еноха.

Библеист сравнивает «Апокалипсис животных» (1 Ен. 85–90) с месопотамскими летописями, особенно с «Хрониками Эсагилы»: в обоих случаях речь идёт о снах, в которых открывается ранняя история человечества. Звезда богохульного царя Энмеркара пала с неба; Стражи в образе звёзд также пали на землю. Они превратились в тельцов; первые люди и кочевые племена в шумерской

литературе описывались звероподобными и химеричными. И Адапа, и Енох стоят на высокой башне. Все перечисленные параллели, по мнению А. Аннуша, доказывают творческое заимствование месопотамских сюжетов в иудейские традиции о Стражах и Енохе.

Третья статья — «О происхождении Стражей: сравнительное изучение допотопной мудрости в месопотамской и иудейской традициях» (с. 51–94). Автор вновь исследует, как евреи позаимствовали шумеро-аккадские сюжеты: десять допотопных царей соответствуют десяти патриархам от Адама до Ноя, а мудрецы *анкаллу* — «сынам Божиим», совратившим человечество, и их сынам — *нефилим*. Уже в месопотамских источниках мудрецы считались злыми колдунами, которых Потоп изгнал в *Ансу*, поэтому иудеи могли не инвертировать сюжет сами, а взять уже отрицательный образ *анкаллу*. Их статуи служили домовыми оберегами, а значит, они соответствуют и Стражам. А. Аннуш предлагает множество более частных и менее надёжных параллелей, повторяет выводы первых двух статей и подробно освещает месопотамский материал. Все данные, по его мнению, свидетельствуют о том, что обработка аккадского материала началась в период Вавилонского пленения.

Примечательно, сколь вольно А. Аннуш обращается в поисках иудейских рецепций не только к Ветхому Завету, но и к позднейшим текстам: Иосифу Флавию, свиткам Мёртвого моря, апокрифам, Талмуду, литературе *Гейхалот* и проч. Симптоматично такое предложение: «Образы, использованные в этих кумранских фрагментах и средневековых мидрашах, глубоко укоренены в древней ближневосточной мифологии» (с. 84). Отсутствие каких бы то ни было временных рамок позволяет сравнивать всё со всем⁵; возможность совпадения, по-видимому, исключена. Между тем характер параллелей бывает проблематичен — часть их тривиальна:

«Идея о том, что божественные стражи не спят, знакома не только по еврейской Библии (напр., *Пс* 121), но и из более древней литературы в том

5 Настолько же странно было бы реконструировать финно-угорскую мифологию по сказкам А. С. Пушкина на основании спекуляций об ижорских корнях Арины Родионовны.

ареале, где арамейский язык наследовал аккадскому (Миггау 1984: 315)» (с. 88; курсив переводчика. — Е. К.).

Но бодрствовать требуется от любого стража всегда и всюду; никакой особенной связи культур для этого не требуется. Также автор возводит к вавилонским обрядам уничтожение мира водой и огнём:

«История о двойном разрушении греховного допотопного мира историзирует экзорцистские практики месопотамских очистительных ритуалов. Эсхатологическая концепция двойного космического разрушения, одно из которых использует воду, а другое огонь, стала популярной в поздней античности» (с. 22).

Между тем этот сюжет знают народы всего мира, включая Южную Америку⁶.

Второй автор — Скотт Нёгель, библеист и ассириолог, профессор Вашингтонского университета. В первой статье «Египетское происхождение Ковчега Завета» (с. 95–124) он обосновывает происхождение Ковчега Завета от египетской священной барки. Предложенные ранее объяснения — ассирийский паланкин для божеств, бедуинская *утфа* — он отвергает. В египетских же барках особые люди переносили статуи богов и мумии, с ними устраивали празднества и разыгрывали мифологические сюжеты. С нею Нёгель сопоставляет также гроб Иакова (см. Быт. 50). И барка, и ковчег, и гроб всячески связаны с плодородием. Автор предполагает, что на иудеев мог повлиять конкретно культ Осириса в период позднего бронзового века через ханаанское посредство. Позднее роль Ковчега Завета была осмыслена в рамках самого иудаизма.

Вторая статья С. Нёгеля — «Моисей и египетская магия: заметки на Книгу Исход» (с. 125–144). В ней предложен взгляд на состязание магов и Моисея с Аароном с точки зрения древних египтян. Автор предлагает шестнадцать пунктов параллелей: например, превращение посохов в змей символизирует победу над Апопом; поглощение одним посохом других — приобретение

6 См. «С2. Потоп и пожар» в: Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/>.

знаний и слов магов; косноязычие Моисея противопоставлено ораторскому мастерству магов; Песнь моря имеет параллели с текстами проклятий. Из всех переведённых эта статья представляется наиболее убедительной.

Следующий автор — покойный Рональд Клементс, британский специалист по Ветхому Завету. В статье «Захват Иерусалима и строительство Храма» (с. 145–168) он реконструирует религиозность иевусеев в Иерусалиме до того, как его покорил Давид. Те могли почитать Эла Элиона и его ипостаси Шалема и Цедека; священной горою был Сион. Автор подробно обсуждает, почему Давид не построил храма для Господа, но не приходит к конкретным выводам.

Последний переведённый автор — Кристофер Джейнис, независимый исследователь. Ему принадлежит рецензия (в переводе С. В. Крыжановского — «обзор») на книгу «Адам, Ева и Дьявол: Новое начало» М. К. А. Корпел и И. де Мура (Sheffield Phoenix Press, 2014) (с. 169–187). В книге сообщается, что на двух угаритских табличках изложен следующий сюжет: *Адамм* послан богами защитить их виноградник от змеев, но, будучи укушен змеем, умирает; его жена молит богов связать змея и дать ей потомство. Итак, «смерть побеждается продолжением рода» (с. 172). После этого рецензент кратко обсуждает множество предложенных в книге параллелей между Быт. 1–2 и угаритской литературой.

Отметим особенности перевода статей выше. Во-первых, С. В. Крыжановский неудачно передаёт семитские слова: он систематически транслитерирует аккадское *û* как «ю», хотя циркумфлекс здесь означает лишь стяжение гласных. Отсюда у него возникают: *Maqlû* — «Маклю» (с. 13–14, 72 и сл.), *bārû* — «варю» (*sic!*) (с. 52), *banduddû* — «бандуддю» (с. 67), *Šurpû* — «Шурпю» (с. 72), «намбурбю» (с. 86) и т. п.

Гортанный *xet* может пропасть, а спирантизация согласных группы *бегадкефат* может не быть отражена. Виною тому, очевидно, служит незнание собственно иврита и транслитерация с английского: *Hagigah* — «Агига» (с. 38), *kerubîm* — «керубы» (с. 96–99 и т. п.), *Akiba* — «Акиба» (с. 178). Ср. также *Kuntillet Ajrud* — «Кунтиллет-Агруд» вместо «Аджруд» (с. 12).

Во-вторых, к чести переводчика, тот переводит, кажется, без умысленных искажений и спорит с авторами, где считает нужным. Впрочем, крупные ошибки у него всё ещё встречаются.

Например: «The second devastation through the “abundance of water” has a forerunner in Ninurta’s measures against Anzu, because Ninurta is deluge...»⁷ — переведено так: «Второе опустошение посредством “водной массы” предшествует мерам Нинурты против Анзу, потому что Нинурта — это потоп...» (с. 22). Переводчик не понял здесь конструкцию «have a forerunner in smth» или, скорее, прочёл её с глаголом «to be» и, соответственно, понял как: «быть предтечей чему-л.», отсюда «предшествует» вместо противоположного и должного «наследует».

«Revelatory writings»⁸ С. В. Крыжановский перевёл как «разоблачительные сочинения» (с. 23) вместо «апокалиптические писания» или «апокалипсисы» вообще.

«Enoch has the following vision»⁹ — «Енохом было показано следующее видение» (с. 44) вместо «Еноху»; «...an aura of antique sanctity»¹⁰ (о раскопках в Уре) — «...ауру античной святости» (с. 81) вместо «старинной» или т.п. «Corn mummies» — «кукурузные мумии» (*sic!* в древнем-то Египте) (с. 107, примеч. № 35) вместо «злаковые мумии» (как верно на с. 104). Список можно без труда продолжить.

Отметим просто неудачные выражения с точки зрения стиля: «посох Аарона подал сигнал похоронного звона» (с. 132), «забота Яхве сделать известным своё существование» (с. 137), «объявление избрания Яхве династии Давида» (*sic*) (с. 155), «государства <...> столь претенциозно процветавшего» (с. 156), «анахронической выдачей желаемого за действительное» (с. 184) и т. д.

7 Annus A. Sons of Seth and the South Wind // Mesopotamian Medicine and Magic: Studies in Honor of Markham J. Geller / ed. by S. V. Panayotov and L. Vacín. Leiden; Boston (Mass.), 2018. (Ancient Magic and Divination; 14). P. 18.

8 Ibid. P. 19.

9 Annus A. The Story of the Watchers as a Counter Narrative: Enochic Responses to the Authority of Mesopotamian Sages // Religions. 2024. Vol. 15. № 1024. P. 9. URL: <https://www.mdpi.com/2077-1444/15/9/1024>.

10 Annus A. On the Origin of Watchers: A Comparative Study of the Antediluvian Wisdom in Mesopotamian and Jewish Traditions // Journal for the Study of the Pseudepigrapha. 2010. Vol. 19 (4). P. 307.

Наконец, привлекают внимание комментарии переводчика. По-видимому, — вспомним нашу гипотезу о цели книги индоктринировать некую аудиторию, — они должны корректировать выводы переводных статей, давать верное их толкование и дополнять нужным материалом. Среди прочего, сноски предлагают невероятные параллели: акк. *šūtum*, «юг», сопоставляется с англ. «south», «т.ж.» (с. 26, примеч. № 39), араб. *يُرْجِي*, «стражи» — с греческими эриниями (с. 88, примеч. № 84); евр. *מִן הַכִּלְכִּי*, «колесница», объясняется как «еврейский аналог “колесницы богов” (*вимана*) в индуизме» (с. 27, примеч. № 44); образу людей и Стражей как зверей в енохическом «Апокалипсисе животных» также находится параллель в древнеиндийской литературе (с. 45, примеч. № 18); ближневосточное племя кутиев считается протокельтским (с. 45–46, примеч. № 20), хананеи — индоевропейцами (с. 78–79, № 65).

Примечания С. В. Крыжановского также изобилуют оценочными суждениями: «месопотамская религия, которая получила отражение в иудаизме на правах плагиата» (с. 26, примеч. № 41). «Это поспешное утверждение автора» (с. 27, примеч. № 45) — об иудейском происхождении сифианского гнозиса; «...ложное впечатление не только оригинальности иудейских преданий, связанных с Енохом-Метатроном, но и якобы иудейских корней позднейшей христологии» (с. 40, примеч. № 10). «То есть сам принцип изготовления Ковчега был подсмотрен у язычников и не мог стать божественным откровением» (с. 104, примеч. № 26).

Отметим и качество работы с ивритом: глагол *כָּפַר* написан как *כפר* — через *далет* вместо *реш* — и неверно транслитерирован: *kapār* вместо *kāpār* (с. 95, примеч. № 3). Читатель узнаёт, что *אלה*, «Бог», — феминитив от *אל* «т.ж.» (*sic!*) (с. 175, примеч. № 9). Глагол *אָשָׁה* неверно транслитерирован как *ašah* вместо *‘āśāh* (с. 183, примеч. № 30).

Цель перевода этих статей ясна: будучи собраны вместе, они как будто бы всесторонне доказывают вторичность иудаизма примерами заимствований из культур Междуречья, Египта, Ханаана и Угарита. Если же авторы сами не делают нужных выводов, С. Крыжановский не преминет их поправить. Например, вторая статья С. Нёгеля завершается так:

«От переводчика: вывод из данного материала может быть и другим, а именно — предположение о происхождении левитского автора Книги Исход из египетского жреческого сословия, что хорошо объяснило бы его осведомлённость в египетской магии. Поскольку Моисей владел теми же приёмами египетской магии, нет оснований для утверждения, что он её не использовал, а значит и сам Моисей мог принадлежать к тому же сословию, о чём мы располагаем свидетельством Манефона, которое незаслуженно игнорируется. Косноязычность Моисея можно объяснить тем, что он не говорил на древнееврейском языке, поэтому у него был персональный переводчик. Это касается речей перед израильтянами, что на общих основаниях было ошибочно перенесено и на речи перед фараоном и переосмыслено в контексте повествования Книги Исход» (с. 144; курсив переводчика — Е. К.).

Примечания к рецензии К. Джейниса гласят:

«Далее следуют малоинтересные, неубедительные и (по моему разумению) ошибочные, чисто экзегетические рассуждения автора очерка, которые я решил опустить» (с. 184, примеч. № 32).

«Следующие несколько абзацев я опускаю по тем же причинам, что и ранее, поскольку они являются слишком отвлечёнными и неубедительными рассуждениями» (с. 185, примеч. № 36).

Далее следует авторская часть книги, которая состоит из двух разделов: «Синкретические основы культа Яхве» (с. 189–474) и «Очерки по библейской этнологии» (с. 475–523). Первый включает параграфы «Иудейский псевдомонотеизм как эволюция политеизма и монолатрии», «Малоизвестные аспекты библейской англологии», «Египетское происхождение Моисея и левитов», «Датировка и обстоятельства Исхода», «Религиозно-гуманитарная миссия Моисея», «Кодификация Танаха как процесс плагиата», «Йерусалим (*sic* — Е. К.) и Храм Яхве на перекрёстке культур и народов», «Следы культа Ваала в дореформенном яхвизме». Второй раздел содержит очерки «Генеалогии “сифитов” и “каинитов” и их месопотамские параллели», «Сим, Хам, Иафет — родоначальники трёх ветвей человечества», «Таблица народов Быт. 10», «Датировка эпохи еврейских патриархов в историческом контексте», «К проблематике иудейско-спартанских взаимоотношений».

Рецензировать это как научный текст невозможно, ведь, в отличие от статей выше, это есть лишь его мимикрия (если не «контрнарратив») и классический пример *псевдонауки*. Здесь, в отличие

от предшествующих статей, переведённых и частично урезанных С. Крыжановским, в качестве автора выступает он сам, во всеоружии незнания восточных языков, очень приблизительного знания основ лингвистики, самоуверенности в стиле научно-популярных передач 1970–1980-х годов прошлого века (тех самых, которые спародировал Владимир Высоцкий в песне «Дорогая передача»), когда каждое шаткое построение, чаще всего с точки зрения логики являющееся произвольным выводом на основе предвосхищённых оснований (*petitio principii*) либо умозаключением по аналогии, предваряют вводные слова типа «несомненно» (последнее в тексте С. Крыжановского весьма частотно). Каждый заинтересованный и непредвзятый читатель может без труда убедиться в этом сам. Для примера укажем, как легко «расправляется» автор с библейским Божественным именем יהוה , указывая на те похожие слова, которые подходят к его концепции, но совершенно умалчивая о тех, которые с ней не соотносятся. Здесь привлечены и египетский бог Сет (отсутствие консенсуса о значении его имени среди египтологов С. Крыжановского не беспокоит, он смело берёт толкования «губитель», «наильник» у Плутарха), и евр. שׁוּד «опустошение», שׁוּד «бес» (причём автор их путает), глагол שׁוּדַד «опустошать» (ошибочно он транслитерирован как *śadēd*, *śudād* вместо верного *šādād*) и даже שׁוּדַד «портить, рушить» (с. 307). Альтернативные известные этимологии, например от שׁוּדַד «материнская грудь», даже не упомянуты.

На уровне общего мышления, то есть опуская филологическую некомпетентность как таковую, претензии к авторскому тексту возникают, конечно, не по причине того, что он недостаточно придерживается благородного принципа Ньютона *hypotheses non fingo*: в этом нетерпении пример ему подают, в самом деле, и многие знаменитые библеисты. Проблема в том, что гипотезы у Крыжановского не остаются гипотезами, они все поддерживают его символ веры (а на самом деле, как бывает обычно в таких случаях, висят на нём). Пересказывать или разбирать этот символ веры мы, опять же, не имеем влечения; энтузиасты исследования современной эзотерики могут ознакомиться с ним сами по открытым источникам. Но заметим тенденцию: после И. Евлампиева,

на книгу которого недавно опубликовал рецензию И. С. Вевюрко, С. Крыжановский — уже второй автор, пытающийся индоктринировать российского читателя гностическими идеями и для этого всячески *поносящий* как Ветхий Завет, так и христианскую ортодоксию, то есть православие.

Как тенденция это уже, по меньшей мере, занимательно. Гностицизм в современных условиях становится всё более привлекателен: с одной стороны, он сообщает своим избранным и посвящённым легкодоступную, специально для них, божественность (отсюда и нарочитая вражда к иудеям, в данном конкретном отношении внутривидовая); с другой стороны, разворачивает модель теодицеи, вместо глубоко трагической истории спасения предлагающую снятие проблемы путём признания иллюзорности мира и возможности номинального выхода из иллюзии явочным порядком самообожествления. По уровню серьёзности всё это напоминает философские поделки, которыми Николай Ставрогин шуточки ради снабжал своих учеников; по стилю интерпретации данных научно-популярного профиля — герменевтические упражнения героев романов В. Пелевина. Но нельзя отрицать возможности захвата подобным товаром широкого массового рынка, если усилия, затрачиваемые на просвещение, будут отставать от его навязчивой самопрезентации, тем более что люди падки на всё то, на чём написано имя «тайна».

*Илья Сергеевич Вевюрко
Егор Алексеевич Кропинов*

Источники

- Annus A. On the Origin of Watchers: A Comparative Study of the Antediluvian Wisdom in Mesopotamian and Jewish Traditions // Journal for the Study of the Pseudepigrapha. 2010. Vol. 19 (4). P. 277–320.
- Annus A. Sons of Seth and the South Wind // Mesopotamian Medicine and Magic: Studies in Honor of Markham J. Geller / ed. by S. V. Panayotov and L. Vacín. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2018. (Ancient Magic and Divination; vol. 14). P. 9–24.
- Annus A. The Story of the Watchers as a Counter Narrative: Enochic Responses to the Authority of Mesopotamian Sages // Religions. 2024. Vol. 15. № 1024. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.mdpi.com/2077-1444/15/9/1024> (дата обращения 13.11.2025).

Литература

- Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам [Электронный ресурс]. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения 13.11.2025).
- Живлова Н. Ю. [Рец. на:] Книга захватов Ирландии / пер. с англ., сост., предисловие, комментарии, приложения С. В. Крыжановского. СПб.; Саратов; Амирит, 2024. 352 с. (Издательский проект «Квадривиум») // Средние века. 2025. Т. 86 (1). С. 208–216.
-

References

- Annus A. (2010) “On the Origin of Watchers: A Comparative Study of the Antediluvian Wisdom in Mesopotamian and Jewish Traditions”. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, vol. 19, no. 4, pp. 277–320.
- Annus A. (2018) “Sons of Seth and the South Wind”, in Panayotov S. V., Vacin L. (eds.) *Mesopotamian Medicine and Magic: Studies in Honor of Markham J. Geller*. Leiden; Boston (Mass.): Brill (Ancient Magic and Divination; 14), pp. P. 9–24.
- Annus A. (2024) “The Story of the Watchers as a Counter Narrative: Enochic Responses to the Authority of Mesopotamian Sages”. *Religions*, vol. 15, no. 1024. <https://doi.org/10.3390/rel15091024>.
- Zhivlova N. Y. (2025) Review of: *Kniga zakhvatov Irlandii* [The Book of conquests of Ireland]. Trans. from English, compl., preface, comment., additions by S. V. Kryzhanovskiy. St.-Petersburg; Saratov: Amrit, 2024. 352 p. (Editorial project «Kvadrivium»). *Srednie veka*, vol. 86, no. 1, pp. 208–216 (in Russian).

V МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНО- БОГОСЛОВСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ЕФЕССКИЙ И ХАЛКИДОНСКИЙ СОБОРЫ: ИСТОРИЯ И ХРИСТОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА» (18 мая 2026 г.)

УДК 27-1 (27-9|01/07|)

DOI: 10.31802/BCA.2026.8.2.010

Поступила в редакцию 11.05.2026 | Принята

к публикации 23.05.2026 | Опубликована 10.07.2026

18 мая 2026 г. «Центр изучения патристики и христианской древности» в Московской духовной академии провёл V Международную научно-богословскую конференцию «Ефесский и Халкидонский Соборы: история и христологическая проблематика», посвящённую 1595-летию Ефесского Собора (431 г.) и 1575-летию Халкидонского Собора (451 г.).

С приветственным словом от лица ректора Московской духовной академии епископа Сергиево-Посадского и Дмитровского Кирилла выступил заведующий кафедрой богословия МДА, учёный секретарь игумен Адриан (Пашин), который отметил важность и научную ценность мероприятия, а также возможности христианского диалога с представителями других христианских конфессий.

Всего на конференции было прочитано девять докладов.

Первым выступил доктор исторических наук **Михаил Михайлович Казаков** (профессор кафедры государственно-правовых дисциплин Смоленского государственного университета, профессор кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии) с докладом «**Эфесский Собор 431 г. и императорская власть**».

При изучении Вселенских Соборов неизбежно возникает проблема отношений Церкви и государства. Не является исключением и Третий Вселенский Собор, политические аспекты которого оказали существенное влияние на все сопутствовавшие ему обстоятельства, включая и принятые на нём решения. Михаил Михайлович представил своё исследование Собора в контексте отношений императорского двора и Церкви, что позволило ему пролить свет на причины и обстоятельства созыва Собора, его ход, итоговые решения и их последствия. Как известно, Эфесский Собор не только не предотвратил смуту, но привёл к ещё более ожесточённому противостоянию внутри Церкви. Докладчик сделал следующие основные выводы:

— отстранённость императорской власти от Эфесского Собора была одним из главных факторов, который повлиял на случившийся на нём раскол, его сумбурный ход и произведённые на нём нестроения в Церкви. Феодосий II не учёл опыта своих великих предшественников — Феодосия и Константина — и явно переоценил «здоровье» всего церковного организма, его способность самостоятельно в ходе доброжелательной дискуссии выработать православную догматическую позицию;

— свт. Кирилл Александрийский полностью перехватил инициативу, которая должна была принадлежать императору и подчинил своей цели весь ход Собора, причём эта цель в большей степени была политической. Для её достижения свт. Кирилл не гнушался даже подлых целей, таких как подкуп царедворцов и императорской семьи. Ввиду доминирования политики не было уделено должного внимания сбалансированной и выверенной формулировке догмата о соединении во Христе Божественной и человеческой природ, как это было сделано спустя два десятилетия на хорошо организованном Халкидонском Соборе;

— вмешательство в ход Собора требовало от императора занять ту или иную сторону, и император делал это постепенно: от Нестория перешёл к нейтралитету, а от нейтралитета в конечном счёте перешёл на сторону свт. Кирилла. На это повлияло, в первую очередь, почти всеобщее недовольство Несторием. Во-вторых, влияние монашества, например, визит архимандрита Далмация,

который привёл к императорскому двору большую группу монахов и устроил демонстрацию. Также влияние оказывала позиция Римской Церкви, занявшей сторону Кирилла ещё до Собора и последовательно отстаиваемую папскими легатами, прибывшими на Собор. И наконец, влияние на Феодосия со стороны его окружения, частично подкупленного свт. Кириллом;

— в целом первоначальную позицию Феодосия II по отношению к Эфесскому Собору можно охарактеризовать как прелюдию к симфонии властей, которая тем не менее не переросла в саму симфонию. Ход Собора заставил императора вернуться к политике цезарепапизма, которую он стал проводить и в отношении Собора, и после него, оказывая давление на церковную власть и пытаясь навязать Церкви консенсус, порой даже вопреки собственным взглядам.

Далее выступил доктор теологии, доктор филологических наук **Алексей Александрович Морозов** (преподаватель кафедры патристики и истории Церкви факультета теологии Фрибургского университета, Швейцария) на тему **«Похвальное слово Диоскора Александрийского в честь Макария Тковского как источник по истории Халкидонского Собора»**. Диоскор Александрийский — 25-й архиепископ и патриарх Александрийский, ближайший ученик свт. Кирилла, занявший после его смерти в 444 г. Александрийскую кафедру. Диоскор был главным противником Халкидонского Собора 451 г., в ходе которого он был лишён сана и отправлен в ссылку. В Коптской Церкви он почитается как святитель и исповедник веры. Письменное наследие Диоскора, дошедшее до нас на коптском языке, состоит из его переписки с архимандритом Шенуте («*Epistolae ad Sinuthium*», «*Epistolae ad Dioscorum*»; СС 0133; СРГ 5461), «Похвального слова в честь Макария Тковского» («*In Macarium ep. Tkou*»; СС 0134; СРГ 5465; ВНО 0579) и «Жития Диоскора, епископа Александрийского», составленного диаконом Феопистом («*Vita Dioscori ep. Alexandriae*»; СС 0400; ВНО 0258). Мученик Макарий Тковский, в свою очередь, пострадал за неприятие Халкидонского Собора.

В своём докладе Алексей Александрович сперва подробно осветил рукописную традицию «Похвального слова», а также

коснулся вопросов редакции и атрибуции текста. Интересно отметить, что «Похвальное слово» дошло до нас на трёх диалектах: бохайрском (одна рукопись), сахидском (четыре рукописи) и файюмском (один фрагмент). Сам текст делится на две основные части: разделы, посвящённые Макарию Тковскому (главы I–VI и XI–XVI), и центральная часть (главы VII–X), посвящённая главным образом антихалкидонской полемике. В целом «Похвальное слово» производит впечатление собрания отдельных рассказов и эпизодов, объединенных поздней редакцией, но несмотря на это произведение сохраняет антихалкидонскую направленность. Сама гомилия произнесена не в литургическом смысле, а в память о Макарии, принявшем мученичество за оппозицию Халкидону. Дата создания текста — середина VI в. Алексей Александрович предполагает, что язык оригинала был греческим.

В самой гомилии нет рассказа о том, как проходил Халкидонский Собор, но подробно описывается его подготовка и события после. Собор здесь представлен как духовная катастрофа и апогей ереси, сравнивается с арианством и несторианством. Диоскор, соответственно, представлен как защитник и исповедник истинного православия и наследник александрийской богословской традиции. Произведение отражает формирование коптской коллективной памяти о Халкидонском Соборе и становление антихалкидонской идентичности Египетской церкви. Основным вывод А. Морозова был следующим: «“Похвальное слово” является не только агиографическим памятником, но и ценным источником по истории восприятия Халкидонского Собора в постхалкидонской коптской традиции».

Продолжил конференцию доктор восточно-церковных наук (Папский Восточный институт, Рим), профессор Московской духовной академии **Алексей Мстиславович Пентковский** докладом на тему «**Дохалкидонское и послехалкидонское “Восьмикнижие” Климента**». Текст «Восьмикнижия» Климента хорошо известен и сохранился в греческих рукописях («Constitutiones apostolorum»; CPG 1730). Он состоит из восьми книг и имеет следующий состав: книги I–VI — «Апостольская дидакалия» в расширенном варианте («Didascalia apostolorum»; CPG 1738), книга

VII — переработанная версия «Дидахе» («Didache»; CPG 1735) и книга VIII, которая близка по содержанию к набору греческих текстов, известных как «Извлечения»¹ («Epitoma»; CPG 1741) и завершающаяся собранием из 85-ти «Церковных правил» («*Canones apostolorum*»; CPG 1740), более известных как «Апостольские правила», или «Апостольские каноны», где 85-е правило определяет набор канонических книг Священного Писания и, в том числе, состав «Восьмикнижия» Климента. (А. М. Пентковский условно обозначил его как «Восьмикнижие-2»). Традиционные локализация и датировка «Восьмикнижия», согласно исследованиям профессора М. Метцгера. — это 380 г., Антиохия.

Однако существует ещё одно «Восьмикнижие», также написанное именем Климента и содержащее в конце «Апостольские правила», правда уже иное по составу: книги I–II — «Завещание Господа» («*Testamentum Domini*»; CPG 1732), книга III — «Церковные каноны апостолов»² («*Canones ecclesiastici apostolorum*»; CPG 1738), книги IV–VII — тексты «Извлечений» («*Epitoma*»; CPG 1741) и VIII книга — «Церковные правила» («*Canones apostolorum*»; CPG 1740), но здесь уже либо 81, либо 82 правила, в зависимости от рукописи (текст совпадает, но нумерация иная). Этот труд условно обозначен как «Восьмикнижие-1».

Кроме того, существует третья коллекция, сходная по составу с первым «Восьмикнижием», которую условно можно назвать «Двукнижием» («*Sinodos Alexandria*»; CPG 1732). Она состоит из «Церковных канонов апостолов» («*Canones ecclesiastici apostolorum*»; CPG 1738), к которым примыкают «Церковные правила» («*Canones apostolorum*»; CPG 1740).

А. Пентковский проанализировал все упомянутые источники по следующим критериям: последовательности сборников и традиционной датировке, по наличию переводов и по конфессиональности. Опираясь на то, что «Восьмикнижие-2» закрепилось в традиции постхалкидонской Византийской Церкви, а «Двукнижие» и «Восьмикнижие-1» — это тексты, которые использовались

1 В действительности такого названия как «Извлечения» или «Сокращения» не существует, это позднее наименование, которое активно используется.

2 В XIX в. более точно этот сборник называли «Апостольские постановления» («*Sententia apostolorum*»).

в древних Восточных Церквах, он сделал вывод о том, что определяющим критерием здесь является именно Халкидонский Собор 451 г. как отправная точка разделения между имперской и Восточной Церквами. На основании проведённого анализа докладчик пришёл к следующему предположению. «Восьмикнижие-2» (содержит 85 правил) — халкидонский или даже послехалкидонский текст, «Восьмикнижие-1» (81/82 правила) — дохалкидонский текст, который, скорее всего, связан с традицией Эфесского Собора 431 г., «Двукнижие» (56/71 правило) — дохалкидонский, наиболее архаичный текст, составленный в период с 381 по 431 г.

Затем диакон **Серафим Косенко** (аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия) выступил на тему **«Канонические определения Эфесского и Халкидонского Соборов в “Книге правил” (1839 г.)»**. В 1836 г. свт. Филарет (Дроздов) инициировал возобновить учинённое Синодом ещё в 1734 г., но оставшееся незавершённым предприятие касательно издания в свет коренных канонических постановлений на греческом и русском языках. В качестве основного материала были использованы рукописные переводы правил XVIII в., предварительно сличавшиеся с их греческими оригиналами из московской Синодальной библиотеки. Правила III Вселенского Собора переводил с греческого архимандрит Платон (Казанский), который также редактировал греческие тексты всех канонических постановлений. Основным источником сборника, который в дальнейшем получил название «Книга правил» и являлся, в частности, основным источником Эфесских и Халкидонских определений, был «Синодикон» Вильгельма Беверегия 1672 г., активно использовавшийся для переводов в XVIII столетии. Таким образом, греческие тексты из «Синодикона» редактировались по трём греческим рукописям, отобранным митрополитом Филаретом, а затем, вероятно, сопоставлялись с многотомным сборником историко-канонического содержания, известным как сборник Ф. Лаббэ, изданный в Париже в 1671 г.

Отец Серафим обратил внимание на то, что язык перевода Эфесских и Халкидонских правил и не церковнославянский (употребление двойного отрицания, русизмов, инфинитивов глаголов с окончанием *-ть*), и не русский (употребление союзов «аще», «яко»

и «аки», славянизмов и др.) литературный язык второй четверти XIX столетия. Кроме того, в тексте «Книги правил» обнаруживается значительное количество разночтений и отступлений от текста оригинала. Такие термины, как κανών, ἔθος, ἐπαρχία, χειροτονία переведены достаточно свободно, с большим разнообразием интерпретаций. Особенности перевода канонических определений в «Книге правил» во многом обуславливались назначением самих текстов: ещё в 1836 г. митрополит Филарет рассматривал тексты апостольских и церковно-канонических установлений как принципы права, а не как действующие правовые нормы. Заключение докладчика было следующим: «Рассмотренный материал позволяет сделать вывод о статусе и назначении не только канонических определений Эфесского и Халкидонского Соборов, содержащихся в “Книге правил”, но и о самой “Книге” в целом. Как до, так и после её издания тексты, имеющиеся в ней, рассматривались как тексты, содержащие правовые принципы, на основании которых могли приниматься синодальные решения, но которые не являлись действующей нормой. Именно этим были обусловлены особенности перевода, потому что главной задачей для составителя сборника являлось не столько соблюдение точных юридических формулировок, сколько передача содержания правовых принципов, зафиксированных в текстах оригинала».

Завершил первую часть конференции доклад **«Случаи цитирования текста Символа веры в корпусе сочинений Нестория и их богословское значение»** Дмитрия Владимировича Смирнова (исследователя, переводчика, ведущего научного редактора Российской национальной библиотеки). Несмотря на то, что в эпоху Нестория существовало большое множество различных исповеданий Символа веры, Дмитрий Владимирович рассмотрел наиболее показательные случаи обращения Нестория к тексту Символа веры, ставшего для нас официальным и общецерковным. Наиболее серьёзный вклад в изучение текста Символа веры за последнее десятилетие внёс немецкий историк Вольфрам Кинциг, который, помимо этого, обнаружил и впервые опубликовал две ранее не известные проповеди Нестория, сохранившиеся под именем еп. Василия Селевкийского. Полный текст Символа

веры в сочинениях Нестория не встречается, в основном это отрывки из первого раздела, относящиеся к Богу Отцу и Иисусу Христу. Основными источниками здесь выступают шесть сочинений Нестория, написанные до Эфесского Собора, и «Книга Гераклида Дамасского», написанная уже после него. В новонайденных же гомилиях встречаются цитирования Несторием и более поздних разделов Символа, относящихся к Святому Духу и Церкви (хотя их принадлежность Несторию остаётся дискуссионным вопросом среди исследователей). Докладчик подробно разобрал все случаи. Осветим самые значимые.

В первом Послании к папе Римскому Целестину Несторий использует формулу: «Господь наш Иисус Христос воплотился от Святого Духа и Марии Девы», ссылаясь при этом на никейских отцов, хотя сейчас мы знаем, что в оригинальном Символе никакого упоминания о Святом Духе и Деве Марии не было. Во втором Послании к папе Римскому Целестину Несторий продолжает придерживаться этих слов, но даёт уже чуть более развернутый текст: «Веруем в Единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, воплотившегося от Духа Святого и Девы Марии». Похожие случаи цитирования также встречаются во Втором письме свт. Кириллу Александрийскому. При этом характерных именно для никейского Символа слов: «из сущности Отца» — Несторий прямо нигде не цитирует, кроме «Книги Гераклида».

Д. В. Смирнов сделал интересные с точки зрения богословия выводы из четвёртого отрывка — фрагмента неизвестной проповеди Нестория, цитируемого свт. Кириллом в сочинении «Против Нестория», — которые также проливают свет на смысл последующих цитат, встречающихся у Нестория: «Если бы [отцы Никейского Собора] сказали: “Веруем в Единого Бога Слова”, то смерть оказалась бы приписанной Божественной природе, поэтому они используют общее имя Иисус Христос, чтобы обозначить и Умершего, и Неумершего». Как заметил докладчик, данный фрагмент ничего не даёт с точки зрения текста Символа, но интересен тем, что в нём отцам Собора приписывается одинаковая логика: они не захотели сказать: «Веруем в Бога Слова», чтобы не приписать Богу страдание и смерть, но сперва поместили общее обозначение

двух природ — Иисус Христос, а затем стали перечислять то, что относится к каждой из природ.

Докладчик также подробно осветил иные случаи цитирования Символа Несторием из двух других источников — это 14-я и 17-я проповеди Нестория (следуя нумерации Ф. Лоофса). Что касается проповеди на Символ веры, изданной в 2020 г. Кинцигом, то здесь встречаются некоторые интересные добавления относительно Никео-Константинопольской версии, например, прибавка слова «царствующего» относительно Святого Духа: «Верую и в Святого Духа, Господа и Животворящего, исходящего от Отца, вместе с Отцом и Сыном *царствующего*».

В заключение Д. Смирнов поделился общими наблюдениями об особенностях использования текста Символа веры в богословских рассуждениях Нестория: «Дать оценку триадологическому использованию Символа Несторием достаточно просто: он оставался последовательным никейцем, видевшем в Символе развёрнутое изложение учения о Едином по сущности Боге (начальные слова) и о Трёх Божественных Ипостасях — Отце, Сыне и Святом Духе. Различия между исходным Никейским и позднейшим Никео-Константинопольским символами не имеют принципиального значения для наиболее спорной христологической позиции Нестория. <...> Принимаемый Несторием в качестве Никейского Символ веры содержит позднейшие вставки, подчёркивающие наличие у Иисуса Христа истинной человеческой природы, воплотившейся не просто, но от Святого Духа и Марии Девы, и не только страдавшей, но и погребённой. <...> Стремление опираться на Никейский Символ имело двойственное значение для развития теологии Нестория. Хотя он использовал его в качестве вероучительного основания для своих рассуждений, постоянное желание использовать язык Символа веры мешало ему в некоторых случаях дать более последовательное и ясное богословское обоснование своего учения. В целом же история текста Символа веры в период между II и IV Вселенскими Соборами демонстрирует широкую вариативность его текстов и готовность богослова творчески осмыслять этот текст не только путём толкования, но и путём более или менее заметных смысловых правок, сохраняя действительную

верность букве и духу исходного Никейского Символа. Окончательная фиксация текста Никео-Константинопольского Символа на Халкидонском Соборе положила конец такого рода богословскому творчеству, однако осмысление причин и следствий появления многообразных форм так называемого Никейского Символа в эпоху формирования православной догматики между I и IV Вселенскими Соборами продолжает оставаться насущной богословской задачей и содержит ещё значительное число неразрешённых проблем».

Вторую часть конференции открыл доклад доктора исторических наук, профессора **Алексея Владимировича Муравьёва** (Институт стран Азии и Африки МГУ им. Ломоносова) **«Конспирология Халкидонского Собора в сирийской и армянской антихалкидонской пропаганде»**. Как известно, Халкидонский Собор 451 г. на христианском Востоке был событием пререкаемым, поэтому его интерпретационные модели были самыми разными — он рассматривался как откровенное заблуждение, диверсия врагов или предательство «настоящего» Эфесского Собора 449 г. А. В. Муравьёв провёл подробное исследование последней интерпретационной линии, согласно которой произошло предательство решений «Второго» Эфесского Собора и возвращение Церкви к тому, что в сирийских и армянских источниках именуется триумфом несторианства, и рассмотрел её в рамках понятия «конспирология». В своё время Мишель ван Эсбрук, изучив более ста различных сочинений, опровергающих Халкидонский Собор, выдвинул тезис о том, что все они восходят к трём источникам: «Записки о Халкидонском Соборе» Тимофея Элура, «Письмо» Петра Кнафея и «Плирофории» Иоанна Руфа.

Основное внимание докладчик сфокусировал на так называемой теме «яблока греха», встречающейся у разных авторов. По одной из версий император Феодосий II на праздник Богоявления подарил императрице Евдоксии (Евдокии) фригийское яблоко огромного размера и необыкновенной красоты. Однако Евдоксия отнесла это яблоко болящему придворному Павлину, который, не зная, от кого она его получила, сам решил подарить его Феодосию II. Императора возмутил такой поступок, в результате

чего он казнил Павлина, а Евдоксию отправил в Иерусалим, где она провела остаток жизни до 441 г. Согласно другому источнику, Феодосий отправил это яблоко своей сестре Пульхерии, которая с помощью него решила приблизить к себе Маркиана, в результате чего развилась скандальная интрижка при дворе. Таким образом, это яблоко стало символом коррумпированности и неискренности Пульхерии и её фаворита Маркиана, который, став править империей после смерти Феодосия, созвал «нечестивый» Халкидонский Собор чтобы отвлечь внимание от своих «грязных делишек». Поэтому, как пишет Петрос Сюнеци, Армянская Церковь в таком безобразии участвовать никак не могла.

Другая, менее драматургическая, конспирологическая интерпретация Халкидонского Собора встречается в сирийской версии одного из чудес св. Василия Великого «Περὶ ἀνοίξεως τῆς ἐκκλησίας ἐν Νικαίᾳ» (BHG 256), где он предстаёт как некий символ кризиса императорской власти. Несмотря на то, что речь там идёт о событиях 370 г., когда еретики хотели захватить Собор Святой Софии в Никее, исследователь полагает, что многие факты свидетельствуют о том, что это постхалкидонская пропаганда, в которой Собор 451 г. рассматривается как предательство Православного Собора, но уже не 449 г., а Никейского. Захват собора позволил бы еретикам получить право толковать никейское вероисповедание. Император здесь предстаёт как инструмент дьявольской воли, навязывающей Церкви ересь, которому противостоит праведный епископ и возвращает Церковь истинным православным верующим.

Таким образом, Алексей Владимирович осветил тему конспирологии Халкидонского Собора в антихалкидонской пропаганде и выделил три основных её вида — заговор, заблуждение и кризис императорской власти.

Продолжил конференцию доклад «**Χωρὶς θεοῦ: восприятие христологии Нестория богословием Церкви Востока**» **Александра Валерьевича Тамразова**, аспиранта и младшего научного сотрудника Института мировой литературы РАН. Александр Валерьевич отметил, что баланс, который Ассирийская Церковь Востока стремится сохранить в экуменических контактах, — баланс

между почитанием Нестория с одной стороны, и отказом от несторианства как характеристики его доктрины с другой, — приводит к обтекаемым, осторожным и противоречивым формулировкам и недосказанности. Поэтому он проанализировал ряд христологических формулировок Бабая Великого и Иоханнана бар Зоби, восходящих к «Книге Гераклида» и позволяющих более точно понять учение Нестория о двух природных и ипостасных лицах. Докладчик привёл несколько свидетельств, которые разрешают кажущееся противоречие между созерцанием двойства на всех уровнях единения и исповеданием одного Сына и одной домостроительной воли.

Анализ главного вероучительного памятника Нестория — «Книги Гераклида» — задача нетривиальная в силу специфики его перевода с сирийского языка и интерпретации текста, поскольку греческий оригинал до нас не дошёл. Однако в «Центре изучения патристики и христианской древности» получилось обнаружить точное свидетельство того, что «Книга Гераклида» бытовала в восточносирийском ареале в ином, гораздо более точном и качественном переводе на сирийский язык. В частности, это подтверждается фрагментом ранее неизвестного перевода с сирийского языка «Диалога с Софронием» из первой части «Книги Гераклида», цитируемой в пятом собрании св. Исаака Сирина (Mardin, Chaldean Cathedral 449 (*olim* Diyarbakır / Scher 25), fol. 266r).

Рассмотрев сочинения отцов Церкви Востока, А. В. Тамразов предложил следующую богословскую сумму: «Бог Слово и человек Иисус соединились по Лицу. Лицо же есть совокупность отличительных свойств в Ипостаси. Уровню Лица, а не природы принадлежит воля. Лицо Слова — это богосыновство, в котором оно отличается от Духа и Отца, причина Лиц, а не Ипостасей. <...> Читая Евангелие, мы созерцаем одного Христа, при этом распределяя (по томосу Льва) речения по двум природам, согласно тому, что им обоим свойственно. Распинается обоженный человек Иисус, обоженный тем, что по Своей воле сделал волю Слова Своей; обоженный послушанием и совершенной верой, знанием и точной уверенностью, что Он воскреснет. Христос есть Лицо единения, доступная человеческому созерцанию явленность

и воля Бога. Да, различается собственное Лицо Иисуса, через которое Слово попустило твари бесчестить Его, но смотря на Него, мы видим Сына. Мы различаем и волю Иисуса, которую Он употребляет единственно для того, чтобы желать того же, что и Бог. Поэтому догматизируется в Церкви Востока один сотериологически значимый объект созерцания, один евангельский Христос, одна Скинния динамического и ассиметричного взаимообмена тем, что в принципе может сообщаться».

Докладчик также привёл и важнейшее библейское свидетельство, служащее основанием строгого дифизитства — вариант Евр. 2, 9b «χωρίς θεοῦ» («без/кроме Бога»), вместо привычного нам «ὅπως χάριτι θεοῦ» («по благодати Божией»), достоверно восходящий к рукописям Послания к Евреям, по крайней мере, рубежа II–III вв., засвидетельствованный у Феодора Мопсуестийского³ и закрепившийся в восточносирийской Пешитге.

В заключение Александр Валерьевич выразил надежду на то, что Несторий, подобно свт. Иоанну Златоусту, будет реабилитирован, а вектор его восприятия как искреннего и серьёзного богослова хотя бы немного сместится на Восток.

Следующее совместное выступление на тему **«Ишоднах, епископ Басрский, как последовательный противник Эфесского Собора»** сделали кандидат богословия **иерод. Максим (Судаков)** (насельник Свято-Преображенского подворья Данилова монастыря) и **иером. Никон (Скарга)** (насельник Оптиной пустыни). Ишоднах, епископ Басрский, живший в IX в., известен как автор «Книги целомудрия» (Paris, BnF syr. 333) — сборника биографий сирийских подвижников. Архиерей Церкви Востока,

3 А. В. Тамразов привёл следующий пример: «И чтобы научить нас, почему он страдал и *немного унижен*, [Павел] сказал: *“Он без Бога вкусил смерть за всех”* (Евр. 2, 9), — так [Павел] показывает, что Божественная природа хотела, чтобы он [т.е. человек воспринятый] вкусил смерть ради пользы каждого человека, и что Божество было отделено от того, кто страдал, искушаемый смертью: Оно не могло вкусить испытания смертью, но было своим попечением не в удалении, а в близости и делало всё должное и надлежащее с воспринятой Им природой» (*Theodorus Mopsuestenus. Expositio symboli VIII, 9 // Les Homélie catéchétiques de Théodore de Mopsueste. Reproduction phototypique du Ms. Mingana Syr. 561 (Selly Oak Colleges' Library, Birmingham) / éd. par R. M. Tonneau, R. Devreesse. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949. (Studi e Testi; vol. 145). P. 198*).

исповедовавший двухсубъектную христологию, несовместимую с учением Эфесского Собора, он старался представить в своём сочинении подвижников, не разделявших его догматические убеждения, как своих сторонников. Редакторская работа Ишоднаха носила отнюдь не безупречный характер. Ещё А. П. Дьяконов отмечал, что «Книга целомудрия» имеет массу грубых дефектов, интерполяций и произвольных искажений, что привело к тому, что некоторые описанные им подвижники стали восприниматься как противники Эфесского Собора. Отец Максим рассказал об искажениях сведений о Мартирии-Сахдоне, епископе Бет Гармай, а отец Никон — о прп. Исааке, епископе Ниневийском.

Что касается сведений о Сахдоне, то здесь можно выделить одну цитату, содержащую явный анахронизм и встречающуюся также у Фомы Маргского, но, как предполагает исследователь, восходящую к некому третьему общему источнику. В ней говорится, что игумен монастыря Бет 'Авэ Гавриил полемизировал с Сахдоной в Эдессе и одолел его. Однако, согласно историческим сведениям, игумен Гавриил жил уже после смерти Сахдоны, что выглядит как попытка Ишоднаха показать, будто известный и почитаемый подвижник и духовный писатель Мартирий-Сахдона принадлежит Церкви Востока.

Что касается биографической заметки Ишоднаха о прп. Исааке, то при её сравнении с автобиографическими источниками самого епископа Ниневийского возникают серьёзные противоречия, однако не получившие в исследовательской среде положительного ответа, поскольку заметка Ишоднаха воспринималась в качестве самого достоверного источника. При сопоставлении биографического портрета прп. Исаака Ниневийского, который мы находим в книге Ишоднаха, с автобиографическими заметками самого преподобного не обнаруживается какого-либо сходства в портретах прп. Исаака. Отец Никон выявил следующие несовпадения: отсутствие исторического подтверждения о хиротонии и пребывании Исаака в монастыре Бет 'Авэ; отсутствие имени Исаака в диптихах ниневийских епископов и путаница в кафедрах, которую допустил Ишоднах; ранний период у Ишоднаха опущен, тогда как у прп. Исаака он создаёт основной фундамент его биографии;

по свидетельству Ишоднаха, некоторые мысли прп. Исаака многими не принимались, тогда как известно, что его писания принимали все конфессии без исключений и активно пытались присвоить себе его сочинения.

Отец Никон сделал следующий вывод: «Очевидно, что Ишоднах, создавая свой синаксарь, стремился привести историю восточносирийского монашества в строгое соответствие с официальной доктриной Церкви Востока, хотя многие его герои принадлежали к разным, часто враждующим течениям внутри сирийского христианства. В некоторых биографиях он пытался сгладить следы внутрицерковных конфликтов. Отец Никон предположил, что в случае с прп. Исааком Ишоднах не только попытался сделать из «проблемного» мистика «безопасного» святого, но и допустил факт смешения нескольких персоналий. Таким образом, тезис о предполагаемом смешении двух Исааков вновь приобретает актуальную значимость. Поэтому докладчик призвал вернуть в исследовательскую орбиту дополнительные биографические источники, которые были незаслуженно отодвинуты на задний план после обнаружения биографической заметки Ишоднаха в «Книге целомудрия».

Таким образом, биографии двух персоналий — Исаака и Сахдоны, которые так или иначе примыкали к халкидонской партии или к мелькитской среде, — в «Книге целомудрия» были отредактированы Ишоднахом и либо сознательно, либо вследствие ошибки и неверных сведений были отнесены к несторианским писателям, которые тем самым косвенно сделались противниками Эфесского Собора.

Завершил конференцию доклад кандидата богословия **дьякона Сергея Кожухова** (доцент МДА, главный редактор журнала «Библия и христианская древность»). **«Богословско-философское осмысление термина “природа” в полемике в защиту Халкидонского Собора у Иоанна Кесарийского Грамматика»**. Сначала отец Сергей подробно осветил развитие термина «природа» от философов Античности до V в. христианской эпохи. Перейдём сразу к проблематике Халкидонского Собора.

Собор 451 г. пытался совместить две позиции, признавая во Христе двойное единосущие и единую Ипостась. В ходе полемики

противниками Халкидона, в частности Севиром Антиохийским, термин «природа» был истолкован как нетождественный для тринитарного богословия. Он был представлен им как индивидуальный термин, тождественный термину «ипостась». При этом Севир, ссылаясь не только на свт. Кирилла, но и на предшествующую святоотеческую традицию, считал, что святые отцы, говоря о воплощении, никогда не называли человечество Христа природой, то есть он отвергал применение данного термина в общем значении, равно как и термина «сущность». Однако свт. Кирилл Александрийский такого различия специально не проводил. Более того, свт. Кирилл, полемизируя с Несторием, употребил термин «природа» в индивидуальном значении лишь для того, чтобы опровергнуть разделение и более тесно выразить воплощённого Христа.

В начале VI в. терминологическое противостояние Севиру оказал Иоанн Граммати́к Кесарийский, написав апологию Халкидонского Собора, в которой он попытался согласовать христологическое использование термина «природа» с более древней каппадокийской традицией. Граммати́к утверждал, что и в христологии, и в триадологии «природа» и «сущность» означают универсальное общее бытие. Причём утверждение, что Христос был и божественным, и человеческим существом, то есть обладал обеими этими природами, соответствовало как богословию свт. Кирилла, так и антихалкидонской позиции Севира, поскольку отрицание двойного единосущия и восприятия Христом человеческой природы являлось бы евтихианством. Однако Севир считал, что если в воплощении произошло соединение универсальных, или общих, природ, то вся Троица воплотилась во всё человечество. Он полагал, что единственный способ избежать такого противоречия, это признать, что термин «природа» индивидуализируется в каждой ипостаси. На этом основании у Севира появилась концепция «единой сложной природы» (*μία φύσις σύνθετος*). Впоследствии Иоанн Филопон предложил понимать «природу» одновременно и как универсальную, и как частную субстанцию, подобно тому, как термин «человек» может быть применён ко всей расе или к отдельному человеку. В воплощении Божественная природа стала человеческой лишь постольку, поскольку она

была индивидуализированной в Логосе. Однако такая интерпретация в дальнейшем подверглась критике как уводящая в тритеизм.

Иоанн Грамматик, со своей стороны, категорически отрицал тритеизм и говорил, что ни о каком воплощении всей Святой Троицы не может быть и речи: общая природа указывает на полноту её пребывания во всех трёх Ипостасях. Воплотилась же Ипостась, или природа Сына, которая указывает на совершенное обладание Божественной природой и на теснейшее единение с человеческой природой — именно это свт. Кирилл хотел подчеркнуть в полемике с Несторием, указывая, что происходит не просто соприкосновение Божества с человечеством, не *συνάθεια*, а именно единство, *ἕνωσις*, которое составляет саму основу христианской сотериологии и величайшее таинство.

Александр Дмитриевич Пономарёв

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

Том 8 (2) • 2026

Научный журнал

по библеистике, патристике и истории христианской мысли

ISSN 2658-7815

Литературный редактор

А. О. Солдаткина

Редакторы

А. М. Преображенский

Макет и вёрстка

редакция БХД

Эл. почта редакции: patristic_bible@mpda.ru

Издательство Московской духовной академии

141312, г. Сергиев Посад,

Троице-Сергиева Лавра, Академия

Эл. почта: publishing@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 16,5

Подписано в печать 10.07.2026