

Научный журнал
по библеистике, патристике
и истории христианской мысли

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

№ 2 (18)
2023



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ



Центр изучения
патристики
и христианской
древности

Сергиев Посад
2023

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

BIBLE AND CHRISTIAN ANTIQUITY

№ 2 (18)
2023



PUBLISHING
HOUSE OF MOSCOW
THEOLOGICAL
ACADEMY



Center
for the Study
of Patristics
and Christian
Antiquity

Sergiev Posad
2023

ISSN 2658-7815

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС P23-312-0321

Библия и христианская древность: научный журнал / Московская духовная академия, «Центр изучения патристики и христианской древности». – Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2023. – № 2 (18). – 340 с.

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

Специальности ВАК:

10.02.14 Классическая филология, византийская и новогреческая филология

26.00.01 Теология

© Московская духовная академия, 2023
© Центр изучения патристики
и христианской древности, 2023
© Кожухов С. А., 2023

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия
доцент Московской духовной академии

Научный редактор: диакон Николай Шаблевский

кандидат богословия
доцент кафедры библеистики
Московской духовной академии

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EDITORIAL BOARD

Chief editor: deacon Sergey Kozhukhov

PhD in Theology

Associate Professor of the Moscow Theological Academy

Deputy editor: deacon Nicholay Shablevsky

PhD in Theology

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

EDITORIAL BOARD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EDITORIAL COUNCIL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

- 13 **Список сокращений**

КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

- 15 **Иеромонах Феодор (Юлаев)**
Гомилии 3–4 святителя Кирилла Александрийского из «Толкования на Евангелие от Луки» в сирийском переводе по рукописям Damas. 12/19 и Damas. 12/20 с приложением оригинального текста по греческим рукописям / сирийский и греческий текст, перевод, вступительная статья и примечания
- 83 **Дмитрий Владимирович Смирнов**
Проповедь Нестория «О Божественном вочеловечении» (GPG 5707; Loofs 18) / перевод с латинского, предисловие и комментарии

ИССЛЕДОВАНИЯ

Патристическая философия

- 136 **Аркадий Матвеевич Шуфрин**
О восприятии Эриугены неоплатонической идеи самодвижения

Библеистика

- 177 **Священник Алексей Волчков**
(Не)отверженная Библия. Легенда о переводе Библии на греческий язык (LXX) в раввинистической традиции

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ

- 202 **Илья Сергеевич Вевюрко**
О проекте перевода Первой книги Еноха с языка гезз
- 212 **Вадим Валентинович Серов**
Журнал церковной истории. Том 69 (2018), выпуск 1: Обзор материалов

НОВЫЕ КНИГИ

- 259 **Диакон Николай Шаблевский**
Новые выпуски «Серии библейского толкования» (Biblical Interpretation Series) за 2022 г.

РЕЦЕНЗИИ

- 267 **Дмитрий Игоревич Макаров**
Рецензия на: Логика и онтология в византийской догматической полемике. Очерки / под ред. Д. С. Бирюкова и В. М. Лурье. СПб.: Центр содействия образованию, 2020. (Византийская философия; т. 19). 320 с. ISBN 978-5-906623-46-1
- 287 **Алексей Сергеевич Кашкин**
Рецензия на: Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современном русском переводе / под ред. М. П. Кулакова и М. М. Кулакова (Серия «Современная библистика»). М.: Издательство ББИ, 2021. 1856 с.: илл. ISBN 978-5-89647-411-1
- 299 **Александр Владиславович Михайловский**
Рецензия на: *Епифаний (Феодоропулос), архим.* «Эллинохристианский синтез» и Отцы Церкви / перевод с греческого М. А. Вишняка, под ред. иером. Феодора (Юлаева). М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2021. 160 с. ISBN 978-5-87245-248-5

ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ КОНФЕРЕНЦИЙ И СОБЫТИЙ

- 315 **Анна Грюнерт**
Хроника и обзор «Colloquium Origenianum tertium decium». Часть II (18–19 августа)

CONTENTS

- 13 **List of Abbreviations**

CRITICAL EDITIONS, TRANSLATIONS AND COMMENTS

- 15 **Hieromonk Theodore (Yulaev)**
Homilies 3–4 of St. Cyril of Alexandria from the Commentary on the Gospel of Luke in a Syriac translation from the Manuscripts Damas. 12/19 and Damas. 12/20 with an Appendix of the Original Text According to Greek Manuscripts; Syriac and Greek Texts, Translation, Introductory Article and Notes
- 83 **Dmitry V. Smirnov**
Sermon of Nestorius «On the Divine Inhumanation» (GPG 5707; Loofs 18); Translation from Latin, Preface and Commentaries

RESEARCHES

Patristic Philosophy

- 136 **Arkadi M. Choufrine**
On Eriugena's Appropriation of the Neoplatonic Concept of Self-Movement

Biblical studies

- 177 **Priest Aleksei S. Volchkov**
(Un)rejected Bible: The Legend of the Greek Translation of the Bible (LXX) in the Rabbinic Tradition

NOTES AND BIBLIOGRAPHIC REVIEW

- 202 **Ilya S. Vevjurko**
About a First Enoch Translation Project from Geez into Russian
- 212 **Vadim V. Serov**
Bibliographical Review: The Journal of Ecclesiastical History. Part 5: Vol. 69. Issue 1. January 2018. 241 pp.

NEW BOOKS

- 259 **Deacon Nicholay Shablevsky**
New editions of the Biblical Interpretation Series, for 2022

REVIEWS

- 267 **Dmitry I. Makarov**
Review of: Logika i ontologiya v vizantijskoj dogmaticheskoj polemike. Oчерki [Essays on Logic and Ontology in the Byzantine Dogmatical Controversies] / ed. by D. S. Biryukov and V. M. Lourié. St. Petersburg: Education Promotion Center Publishing House, 2020. (Vizantijskaya filosofiya; t. 19). 320 p. (In Russian). ISBN 978-5-906623-46-1
- 287 **Aleksey S. Kashkin**
Review of: Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vethogo i Novogo Zaveta v sovremennom russkom perevode [Bible: Contemporary Russian Translation] / ed. by M. P. Kulakova and M. M. Kulakova (Seriya «Sovremennaya bibleistika»). Moscow: BBI Publishing House, 2021. 1856 p.: ill. (In Russian). ISBN 978-5-89647-411-1
- 299 **Alexander V. Mikhailovsky**
Review of: *Epifanij (Feodoropulos), arhim. «Ellinohristianskij sintez» i Otcy Cerkvi* [A 'Hellenic-Christian synthesis' and Church Fathers] / transl. from Greek by M. A. Vishnyak; ed. by hieromonk Theodore (Yulaev). Moscow: Greek-Latin Cabinet of Y. A. Shichalin Publishing House, 2021. 160 p. (In Russian). ISBN 978-5-87245-248-5

CHRONICLE OF SCIENTIFIC EVENTS AND CONFERENCES

- 315 **Anna Grunert**
Chronicle and Review of the Colloquium Origenianum tertium decium. Part II (18–19 August)

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВФ Византийская философия. СПб.; М., 2007–. Т. 1–.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
- ACO Acta conciliorum oecumenicorum / sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Berlin; New York (N. Y.), 1914–1982; Series 2. 1984–.
- BHG Bibliotheca hagiographica graeca / [ed. Socii Bollandiani], 3e édition mise à jour et considérablement augmentée par F. Halkin. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1957. Т. 1–3. (Subsidia hagiographica; vol. 8a, b, c); *Halkin F.* Novum auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1984. (Subsidia hagiographica; vol. 65).
- CAG Commentaria in Aristotelem Graeca / ed. H. A. Diels. Berlin: Preussischen Academie der Wissenschaften, 1882–1909. Bd. 1–23.
- CCCM Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis. Turnhout: Brepols, 1966–. Vol. 1–.
- CCSG Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout: Brepols, 1977–. Vol. 1–.
- CPG Clavis partum graecorum. Vol. 1–4 / cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / parata a J. Noret. Turnhout: Brepols, 2003.
- CSCO Corpus scriptorum christianorum orientalium. Paris; Leuven, 1903–. Vol. 1–.
- CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vindobonae (Wien): Hoelder-Pichler-Tempsky, 1866–.
- DOML Dumbarton Oaks Medieval Library / ed. by D. Donoghue. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2010–. Vol. 1–.
- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte / hrsg. von C. Marksches, A. von Stockhausen. Berlin; Leipzig, 1897–.
- JEH Journal of Ecclesiastical History. London; Cambridge, 1950–. Vol. 1–.
- PG Patrologiae cursus completus... Series graeca... / accurante J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1857–1866. Т. 1–166.
- PL Patrologiae cursus completus... Series latina... / accurante J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1841–1855. Т. 1–217.
- PO Patrologia Orientalis / ed. R. Graffin, F. Nau. Paris; Turnhout; Roma, 1903–. Т. 1–.
- PTS Patristische Texte und Studien. Berlin: Walter de Gruyter, 1963–. Bd. 1–.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.
- SLH Scriptorum Latini Hiberniae. Dublin, 1955–. Vol. 1–.
- TU Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Berlin: Akademische Verlag, 1886–. Bd. 1–.

КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ПЕРЕВОДЫ
И КОММЕНТАРИИ

ГОМИЛИИ 3–4
СВЯТИТЕЛЯ КИРИЛЛА
АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
ИЗ «ТОЛКОВАНИЯ
НА ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ЛУКИ»
В СИРИЙСКОМ ПЕРЕВОДЕ
ПО РУКОПИСЯМ
Damas. 12/19 И Damas. 12/20
С ПРИЛОЖЕНИЕМ
ОРИГИНАЛЬНОГО
ТЕКСТА ПО ГРЕЧЕСКИМ
РУКОПИСЯМ

СИРИЙСКИЙ И ГРЕЧЕСКИЙ ТЕКСТ, ПЕРЕВОД,
ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ И ПРИМЕЧАНИЯ

Иеромонах Феодор (Юлаев)

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

Для цитирования: *Феодор (Юлаев)*, иером. Гомилии 3–4 святителя Кирилла Александрийского из «Толкования на Евангелие от Луки» в сирийском переводе по рукописям Damas. 12/19 и Damas. 12/20 с приложением оригинального текста по греческим рукописям / сирийский

и греческий текст, перевод, вступительная статья и примечания // Библия и христианская древность. 2023. № 2 (18). С. 15–82. DOI: 10.31802/BCA.2023.2.18.001

Аннотация

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

Статья продолжает публикацию сирийских гомилий из «Толкования на Евангелие от Луки» свт. Кирилла Александрийского (CPG 5207) по рукописям дамасского собрания Damas. 12/19 и Damas. 12/20, предлагая сирийский и параллельный греческий текст 3–4 гомилий «Толкования». В предисловии указана рукописная сирийская традиция. Более подробно рассмотрена их греческая традиция и их отношение к известной под именем св. Кирилла гомилии «На Сретение» (CPG 5207.1; ВНГ 1963) и фрагментам из греческих катен. Выявлены неточности, допущенные Й. Ройссом при издании соответствующих фрагментов «Толкования» по греческим катенам. Произведён сводный анализ рукописных источников гомилий, и обоснована предложенная в издании реконструкция их оригинального текста. Дан общий обзор содержания и затронут вопрос о датировке этих гомилий. Публикация сирийского и греческого текста сопровождается русским переводом.

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

**Homilies 3–4 of St. Cyril of Alexandria
from the Commentary on the Gospel of Luke in a Syriac
translation from the Manuscripts Damas. 12/19
and Damas. 12/20 with an Appendix of the Original Text
According to Greek Manuscripts**

Syriac and Greek Texts, Translation, Introductory Article and Notes

Hieromonk Theodore (Yulaev)

MA in Theology

Lecturer at the Department of Philology

at the Moscow Theological Academy

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

ulaev.theodor@gmail.com

For citation: Theodore (Yulaev), hieromonk. “Homilies 3–4 of St. Cyril of Alexandria from the Commentary on the Gospel of Luke in a Syriac translation from the Manuscripts Damas. 12/19 and Damas. 12/20 with an Appendix of the Original Text According to Greek Manuscripts”. Syriac and Greek Texts, Translation, Introductory Article and Notes. *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (18), 2023, pp. 15–82 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2023.2.18.001

Abstract. The article continues the publication of the homilies from the St. Cyril of Alexandria's «Commentary on the Gospel of Luke» (CPG 5207), based on Manuscripts Damas. 12/19

and Damas. 12/20, offering the Syriac and parallel Greek text of Homilies 3–4 of the «Commentary». In the introduction are indicated the manuscript Syriac tradition. Their Greek tradition and their relationship to the Homily «On the Hypapante» (CPG 5207.1; BHG 1963) known by name of St. Cyril and fragments from Greek Catenas are considered in more detail. The inaccuracies made by J. Reuss when publishing the corresponding fragments of the «Commentary» on Greek Catenas are revealed. A summary analysis of manuscript sources of homily is made, and the reconstruction of their original text proposed in the publication is substantiated. A general review of the content is given and the question of the dating of these homily is touched upon. The publication of the Syriac and Greek text is accompanied by a Russian translation.

Keywords: St. Cyril of Alexandria, St. Proclus of Constantinople, the Gospel of Luke, patristic exegesis, Syriac translations, homiliaries, catenas, Soteriology, Christology, Mariology.

В настоящей статье продолжается¹ публикация гомилий из «Толкования на Евангелие от Луки» свт. Кирилла Александрийского. Рассмотрим рукописные свидетельства 3-й и 4-й гомилий, начав с сирийского перевода, в котором обе гомилии сохранены полностью и, предположительно, в форме, близкой к первоначальной.

Сирийская рукописная традиция

Полный перевод обеих гомилий, выполненный, по-видимому, не позднее VII в.², представлен в двух гомилиариях Дамасского собрания начала XI в., которые были открыты в 1970-х годах³:

- A** Damas. 12/19, fol. 114v–118r — Дамаск, Библиотека Сирийского Патриархата;
B Damas. 12/20, fol. 136r–139v — Дамаск, Библиотека Сирийского Патриархата.

Кроме того, четыре кратких фрагмента (один из 3-й и три из 4-й гомилии) вошли в догматический флорилегий VIII–IX веков⁴:

- d** Add. 12,154, fol. 112v–113r. — Лондон, Британская библиотека.

Эти фрагменты были воспроизведены в изданиях Р. Пейн-Смита⁵ и Ж. Шабо⁶. Поскольку рукопись **d** нам недоступна, мы воспользовались изданием Шабо с учётом поправок к нему Р. Драге⁷.

- 1 *Феодор (Юлаев), иером.* Две гомилии святителя Кирилла Александрийского на Рождество из «Толкования на Евангелие от Луки» (гомилии 1–2) по рукописям Damas. 12/19 и Damas. 12/20 / сирийский текст, перевод, вступительная статья и примечания // Библия и христианская древность. 2022. № 3 (15). С. 15–50.
- 2 Известны две рукописи собрания Британской библиотеки Add. 14,551 (VIII в.) Add. 14,552 (VII–VIII вв.), изначально содержавшие все 156 гомилий «Толкования» (Там же. С. 18). Датировка этих рукописей, соответственно, задаёт *terminus ante quem* сирийского перевода. Впрочем, является ли перевод гомилий в дамасских рукописях тем же, что и в рукописях Британской библиотеки, можно будет сказать однозначно только после сравнения их текста по сохранившимся в тех и других рукописях гомилиям. Это гомилии 38, 87, 130, 134, 140, 141, 146 и 151 (Там же. С. 22).
- 3 Там же. С. 20. Фотокопии обеих рукописей были предоставлены диак. Сергием Кожуховым и свящ. Сергием Кимом.
- 4 Там же. С. 24.
- 5 S. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi Commentarii in Lucae Evangelium quae supersunt syriace. E manuscriptis apud Museum Britannicum / ed. R. Payne Smith. Oxonii, 1858. P. 9.
- 6 S. Cyrilli Alexandrini Commentarii in Lucam. Pars 1 / ed. I.-B. Chabot. Paris, 1912. (CSCO; 70. *Scriptores syri*; 27). P. 15–16.
- 7 *Draguet R.* Addenda et emendanda ad fidem codicum // S. Cyrilli Alexandrini Commentarii in Lucam. Pars 1 / interpret. est R. M. Tonneau. Louvain, 1953. (CSCO; 140. *Scriptores syri*; 70).

В **A** и **B** текст гомилий практически идентичен, с небольшими отличиями преимущественно орфографического характера. Зато **d** даёт несколько любопытных разночтений:

- при цитировании Лк. 2, 34 к словам: «*Сей лежит на падение*» (4, 7:5)⁸ — добавлено «народов» (ܟܬܘܒܬܐ);
- вместо слов: «положил Бог и Отец Еммануила» (ܟܬܘܒܬܐ ܟܬܘܒܬܐ ܟܬܘܒܬܐ) (4, 7:6) — употреблена пассивная конструкция: «положен Богом и Отцом Еммануил» (ܟܬܘܒܬܐ ܟܬܘܒܬܐ ܟܬܘܒܬܐ), буквально соответствующая греческому оригиналу;
- во фразе: «знамением для спора он назвал честной Крест» (4, 8:1) — вместо согласного с греческим текстом «Крест» (ܟܬܘܒܬܐ ܟܬܘܒܬܐ) стоит «образ» (ܟܬܘܒܬܐ ܟܬܘܒܬܐ). Причиной такого явно ошибочного чтения могло быть графическое сходство двух этих форм⁹.

Свидетели греческого текста

Если оригинальный текст опубликованных ранее гомилий 1–2 сохранился лишь фрагментарно в составе катен, то для гомилий 3–4 он известен почти в полном объёме и имеет довольно богатую рукописную традицию.

1. Гомилия «На Сретение»

Главным источником является гомилия «На Сретение» (CPG 5207.1; BHG 1963), в которой гомилии 3–4 сведены воедино с опущением заключительных слов первой и начальных слов второй гомилии. База данных греческих рукописей Pinakes упоминает двадцать шесть содержащих

Р. III. Об особенностях издания Шабо и о поправках Драге см.: *Феодор (Юлаев), иером.* Две гомилии святителя Кирилла Александрийского на Рождество из «Толкования на Евангелие от Луки» (гомилии 1–2) по рукописям Damas. 12/19 и Damas. 12/20 / сирийский текст, перевод, вступительная статья и примечания // Указ. соч. С. 19.

8 Здесь и далее даётся ссылка на наше издание, с указанием номера гомилии, номера главы и номера строки.

9 Как и в издании Пейн-Смита, в издании Шабо здесь стоит ܟܬܘܒܬܐ ܟܬܘܒܬܐ; Драге на основании рукописи уверенно заменяет его на ܟܬܘܒܬܐ ܟܬܘܒܬܐ в своём «Addenda et emendanda». Тем не менее, ввиду отмеченного графического сходства обеих форм, было бы весьма желательно ещё раз ознакомиться с самой рукописью для уточнения.

эту гомилию манускриптов¹⁰. Как правило, это собрания праздничных проповедей разных авторов в порядке церковного годового круга, с добавлением в некоторые из них агиографических сочинений. Перечислим доступные нам (в хронологическом порядке):

- F** Paris, BnF gr. 1171, X в., fol. 253v–257v — Париж, Национальная библиотека Франции (Bibliothèque nationale de France)¹¹; это древнейшая из рукописей, содержащих гомилию «На Сретение»; она выполнена старинным округлым («студитским») минускулом в один столбец;
- V** Vaticanus gr. 1633, X–XI в., fol. 110v–112v — Ватикан, Ватиканская апостольская библиотека (Biblioteca Apostolica Vaticana)¹²; здесь внесено довольно много исправлений и дополнений как в самом тексте, так и на полях;
- O** Vaticanus Ottob. gr. 85, X–XI в., fol. 89v–93v — Ватикан, Ватиканская апостольская библиотека, собрание греческих рукописей Оттобони¹³;
- G** Paris, BnF gr. 1173, XI в., fol. 94v–96r — Париж, Национальная библиотека Франции¹⁴;
- M** Messanensis S. Salvatoris gr. 63, XIII в., fol. 258v–263v — Мессина, Региональная университетская библиотека Джакомо Лонго (Biblioteca Regionale Universitaria «Giacomo Longo»), собрание греческих рукописей монастыря Сантиссимо-Сальваторе¹⁵;
- K** Athoniensis Protat. gr. 57, XIV в., fol. 105r–108v — Св. Гора Афон, библиотека Протата¹⁶;
- R** Athoniensis Panteleim. gr. 630, XV в., fol. 73v–78v — Св. Гора Афон, библиотека монастыря Св. Пантелеимона¹⁷;
- S** Uppsala gr. 31, XVI в., fol. 38v–50v — Уппсала, Библиотека Уппсальского университета; эта миниатюрная рукопись включает только две гомилии: св. Кирилла «На Сретение» и надписанную именем св. Мефодия Олимпийского гомилию «О Симеоне и Анне» (CPG 1827; BHG 1961)¹⁸;

10 URL: <https://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/oeuvre/8165/>. Строго говоря, здесь перечислено 27 рукописей, но одна из них содержит не гомилию «На Сретение», а 4-ю гомилию «Толкования» (см. ниже).

11 Имеется в открытом доступе. URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b107217525/f268.item>.

12 Имеется в открытом доступе. URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1633. Фотокопии по ссылке низкого качества, но в целом текст поддаётся чтению.

13 Имеется в открытом доступе. URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Ott.gr.85.

14 Имеется в открытом доступе. URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b107224921/f103.item>.

15 Фотокопии были приобретены в Мессинской университетской библиотеке.

16 Имеется в открытом доступе. URL: [https://www.mountathos.org/el-GR/Diva-Viewer.aspx?item=33112\(11682](https://www.mountathos.org/el-GR/Diva-Viewer.aspx?item=33112(11682). Фотокопии по ссылке очень низкого качества, так что местами чтение затруднено.

17 Фотокопию этой рукописи предоставил свящ. Сергей Ким.

18 Имеется в открытом доступе. URL: <https://www.manuscripta.se/ms/100032>.

- P** Paris, VnF Coisl. 274, 1608 г., fol. 180v–187r — Париж, Национальная библиотека Франции, собрание Куалена (Сегье)¹⁹;
- H** Athoniensis Protat. gr. 90, 1688 г., fol. 113v–117v — Св. Гора Афон, библиотека Протата²⁰.

Гомилия была опубликована в 1638 г. Ж. Обером в собрании творений св. Кирилла среди «Различных гомилий» (*Homiliae diuersae*):

- Aub** S. P. N. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi operum / cura et studio I. Auberti. T. 5. Pars 2. Paris, 1638. P. 385D–391C.

Можно только согласиться с утверждением М. Обино, что текст гомилии «На Сретение» в рукописной традиции X–XVII вв. остаётся весьма устойчивым²¹. Но по общности разночтений среди указанных рукописей можно выделить некоторые подгруппы. Представляется очевидным, что Обер издал гомилию не по Paris, VnF Coisl. 274, 1608 г. (**P**), как указывал Обино²², а по Paris, VnF gr. 1173, XI в. (**G**), с незначительной орфографической и пунктуационной правкой, сопроводив два места, показавшихся ему сомнительными, вариантами на полях. При перепечатке в «Греческой патрологии» Ж.-П. Минья²³ в текст Обера были внесены дополнительные исправления, не всегда удачные²⁴.

- 19 Имеется в открытом доступе. URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b11000150b/f187.item>.
- 20 Имеется в открытом доступе. URL: [https://www.mountathos.org/el-GR/Diva-Viewer.aspx?item=11011\(21138](https://www.mountathos.org/el-GR/Diva-Viewer.aspx?item=11011(21138). Как и в случае рукописи **K**, фотокопии по ссылке очень низкого качества.
- 21 *Aubineau M.* Emprunts de Proclus de Constantinople à Cyrille d'Alexandrie, dans son homélie XXII, In illud: «Et postquam consummati sunt dies octo...» (Lc 2, 21) // *After Chalcedon: Studies in theology and church history offered to Professor Albert Van Roey for his Seventieth Birthday* / ed. by C. Laga, J. A. Munitiz and L. Van Rompay. Leuven, 1985. (*Orientalia Lovaniensia Analecta*; 18). P. 25.
- 22 Ibid.
- 23 *Cyrillus Alexandrinus.* Homilia 12 (In occursum Domini nostri Jesu Christi) // PG. 77. Col. 1040–1050.
- 24 Так, вместо: «Законодателя, как Бога, (узрим) покоряющимся Своим собственным предписаниям» (τὸν νομοθέτην ὡς θεὸν τοῖς ἑαυτοῦ θεσπίσμασιν ὑποκειμένον) (3, 2:12–13) — мы читаем: «Законодателя Бога (узрим) покоряющимся Своим собственным предписаниям как человека» (τὸν νομοθέτην θεὸν τοῖς ἑαυτοῦ θεσπίσμασιν ὑποκειμένον ὡς ἄνθρωπον) (Ibid. // Op. cit. Col. 1041B:18–19). Такого варианта нет в доступных нам рукописях; по-видимому, редактор «подправил» текст, показавшийся ему здесь не вполне ясным. С другой стороны, засвидетельствованное всеми рукописями чтение: «архиерей (ἀρχιερεὺς) Иисус (Навин)» (3, 5:14) — заменяется на: «древний (ἀρχαῖος) Иисус» (Ibid. // Op. cit. Col. 1044B:21–22). И эта замена вполне уместна; более того, именно так это место читается в катанях и в сирийском переводе.

Приведём общие, характерные для **G** и **Aub** разночтения. Нередко они поддерживаются также рукописями **V** и **M** — в таких случаях указываем их в скобках:

Опущено: ἦν (3, 4:1); γὰρ (3, 4:5); δὲ (3, 5:7); πρότερον (3, 5:7); καὶ κύριος (3, 6:12); καὶ (3, 6:17); τῶν (4, 3:1); τοῦ (**V M**) (4, 5:6); ὁ Χριστός (4, 6:6); ὢν (**V**) (4, 6:7). *Добавлено:* ὁ θεός (**V M**) после γὰρ (3, 5:9); δὲ после καιρῶ (3, 5:12); ἐν (**V M**) после τὸ (3, 6:8); τῆς (**V**) после φωνῆ (3, 6:16); τῶν (**V M**) после διὰ (4, 3:3); τοῦ (**V M**) после τὴν (4, 4:12); οἱ после πρότερον (4, 5:5); καὶ (**V^{p. corr.}**) после τόκῳ (4, 7:2). *Перестановка:* τότε δὴ вместо δὴ τότε (3, 4:5); Χριστὸς ἐν τῷ ἱερῷ καὶ (**V M**) вместо ἐν τῷ ἱερῷ Χριστὸς (4, 4:1); περὶ αὐτῶν πάλιν (**V M**) вместо πάλιν περὶ αὐτῶν (4, 5:11); πνεύματος ἁγίου (**V M**) вместо ἁγίου πνεύματος (4, 7:4); ἐκλεκτὸς ὢν λίθος (**V M**) вместо λίθος ὢν ἐκλεκτὸς (4, 7:7). *Замена:* ἑαυτοῖς вместо αὐτοῖς (3, 2:5); ἴδομεν вместо ἴδωμεν (3, 2:11); Μωσέως (**V**) вместо Μωϋσέως (3, 2:12); διδάσκει вместо διδάξει (3, 2:13); συντελής (**V**) вместо ἀσυντελής (3, 3:12); μόνου (**V**) вместо μᾶλλον (3, 4:5); τελούμενον (**V**) вместо τελεσμένον (3, 4:8); ἄρ' (**V M**) вместо ἄρα (3, 5:2); Μωσέα (**V M**) вместо Μωϋσέα (3, 5:14); κατακλύσας вместо κατακληῖσας (3, 6:13); καὶ (**V M**) вместо ἦ (3, 7:1); ἰσοῤῥόπον (**V M**) вместо ἰσοῤῥόπως (4, 2:2); μεσιτεύσαντος (**V M**) вместо μεσιτεύοντος (4, 2:3); ἀπ' αἰῶνος (**V M**) вместо ἁγίων (4, 3:3); ὑπομάσθιον (**V M**) вместо ὑπομάζιον (4, 4:2); φάσκων (**V^{p. corr.}**) вместо Χριστὸν (4, 5:14); ἐκτίσαντο (**V**) вместо ἐκτίσαντο (4, 5:20); ὅσοι вместо οἱ (4, 7:8); ἰσχυσαν (**V**) вместо ἰσχύσαντες (4, 7:9); φῶς (**V M**) вместо φόβος (4, 7:14); μετεφτεύθησαν (**V M**) вместо μετεφοίτησαν (4, 7:19); ὡς καὶ (**V^{p. corr.}**) вместо ὡς γὰρ (4, 8:1); μωρία δόξαν εἶναι (**V^{p. corr.}**) вместо ἔδοξεν εἶναι μωρία (4, 8:5); γοῦν (**V M**) вместо δὲ (4, 9:1).

Но рукопись **M** имеет и ряд уникальных чтений:

Опущено: νήπιοι (3, 2:14); δηλοῦν (3, 6:9); οὓν (4, 6:3); καίτοι (4, 6:7); γὰρ παρθένος (4, 7:3); δὴ (4, 7:4); ἄρα (4, 7:4); ἐὰν (4, 7:14); οὐχ ἡγίασεν ὁ Ἰσραὴλ (4, 7:16–17). *Замена:* ἀνθρώπων вместо ἀνθρώπων (3, 2:3); πρωτότοκον вместо τόκον (3, 2:9); εὐηθῆ вместо εὐπειθῆ (3, 3:4); ὑπόζυγα вместо ζυγά (3, 3:10); λογισμὸν вместо μολυσμὸν (3, 5:18); ὅτι вместо ὅτε (3, 6:4); δι' αὐτοῦ вместо δι' ἑαυτοῦ (3, 7:3–4); αὐτόθεν вместо αὐτόθι (4, 3:2); σκότει вместо σκότῳ (4, 3:10); δύναμιν вместо χάριτιν (4, 5:7); ἔφη вместо φησὶν (4, 7:4); ἔδειξεν вместо ἔδοξεν (4, 8:5).

Текст рукописи **S** настолько точно повторяет **O**, что возникает впечатление, что с неё она и была переписана с внесением небольшой орфографической правки. Их общие разночтения (кроме тождественного надписания и заключительного славословия):

Опущено: καὶ (3, 4:6); ἁγίου (3, 5:12); ἄρα (3, 7:3); εἰσὶν (4, 5:5); μὲν (4, 8:5); τοι (4, 9:5). *Добавлено:* καὶ после πάλιν (3, 2:3); ἐν перед αὐτοῖς (3, 2:5); δὲ после

συντετέλεκέ (3, 3:11); εἰπὼν после ἀποστόλοις (3, 5:9); πάλιν после αὐτὸν (3, 6:1); αὐτοῦ после υἰὸν (4, 3:4); εἰς после καὶ (4, 7:5); γὰρ после ἔδοξεν (4, 8:5). *Περестановка*: φάτνη βρέφος κείμενον вместо βρέφος ἐν φάτνη κείμενον (3, 2:7); σταυρόν ὀνομάζει вместо ὀνομάζει σταυρόν (4, 8:1). *Замена*: τελούμενον вместо τελεσμέ- νον (3, 4:8); κύριος вместо ὁ Χριστὸς (3, 5:7); σαρκί вместо σάρκα (3, 5:17); καθα- ρίσωμεν вместо καταθρήσωμεν (3, 6:10); δεσπότης вместо σωτήρ (3, 6:12); σκότει вместо σκότῳ (4, 3:9); κέκληνται вместо κεκλημένοι (4, 5:4); κύριον вместо θεόν (4, 5:18); κατάλημμα вместо κατάλειμμα (4, 6:4); γνῶναι вместо ἰδεῖν (4, 7:9); καὶ συντρίβονται вместо συνετρίβη καὶ πέπτωκεν (4, 7:18); ἐλεύθερον вместо ἐλευθε- ροῦν (4, 7:21); ἐν οὐρανῷ вместо τῶν οὐρανῶν (4, 7:23); σοφὸς вместо σοφάτα- τος (4, 8:2); καὶ вместо ὡς (4, 10:4).

Также можно объединить рукописи **К, R, P, H**, хотя последняя не- сколько раз отклоняется от их общих чтений (такие случаи помечаем < **H**). Помимо идентичного надписания и тождественной формы ко- нечного славословия, характерные для этой группы рукописей чте- ния таковы:

Опущено: ἐξεπρίατο — αὐτόν (3, 3:2–3); δὴ (3, 4:1); μᾶλλον — πολλῶν (3, 4:5–6); δὴ (3, 4:9); ὁ (4, 2:3); τὸ (4, 4:13); καὶ (4, 5:12); ἀμῖν (4, 6:8); ἐστὶν εἰς σωτηρίαν (4, 8:4). *Добавлено*: οἰκειάς после τῆς (3, 3:14); σήμερον после αὐτόν (3, 6:1); τοῦ после ὄντες (4, 5:8). *Περестановка*: τὸν νόμον τηροῦντα вместо τηροῦντα τὸν νόμον (3, 3:13). *Замена*: γλῶτταν вместо γλῶσσαν (< **H**) (3, 2:3); ἐαυτὸν вместо αὐτόν (< **H**) (3, 3:4); δὲ вместо τε (3, 6:7); νεοττοῦς вместо νεοσσούς (3, 6:8); κατακελα- δήσας²⁵ вместо κατακλήσας (3, 6:13); ἔθος вместо εἰωθὸς (4, 2:9); τούτων вме- сто τῶν (4, 3:2); ἦν вместо ἐστὶν (4, 3:2); θείας вместо τοιαύδε (4, 3:12); πλησθεῖς вместо πμπλάμενος (4, 4:3); εἶδον вместо ἴδον (4, 4:5); γὰρ вместо μὲν (4, 4:7); πλανημένοις вместо πεπλανημένοις (4, 4:9); πάλαι вместо πάλιν (4, 7:10); καὶ γὰρ вместо ὡς γὰρ (4, 8:1); Χριστὸς вместо υἱὸς (4, 10:2).

Несколько раз имеют особые варианты рукописи **К** и **H**, с одной сторо- ны, и рукописи **R** и **P**, с другой. **К, H**: *Опущено*: δὲ (4, 9:1); добавлено: πνεῦμα после ἄγιον (4, 7:21). *Замена*: περὶ вместо διὰ (3, 2:12); ἐνώει вместо ἐννώει (3, 3:14); ὀφελεῖ вместо ὠφελεῖ (4, 10:1). **R, P**: *Добавлено*: ἐπ' αὐτόν после πεσό- ντες (4, 7:10). *Замена*: παρὰ вместо διὰ (3, 2:12); ὡς вместо ὁ (3, 6:3); συνειδεῖν вместо ἰδεῖν (4, 7:9); αὐτόν вместо αὐτῷ (4, 7:11).

25 Именно такое разночтение, характерное только для этой группы рукописей, имеется и в печатном издании «Эртодромия» прп. Никодима Святогорца, где цитируется часть 3-й гомиии (*Νικόδημος ὁ Ἀγιορίτης*. Ἐορτοδρόμιον ἦτοι Ἐμεμεῖα εἰς τοὺς ἀρμαπικοὺς κα- νόνας τῶν Δεσποτικῶν καὶ Θεομητορικῶν ἐορτῶν. Βενετία, 1836. Σ. 203).

2. Греческий текст 4-й гомилии

Далее, в одном греческом гомилярии Кембриджского собрания находится 4-я гомилия «Толкования» как отдельная проповедь²⁶:

Т Cantabrigensis Trin. В. 8. 7, XI–XII в., fol. 155r–157v — Кембридж, Библиотека Тринити-колледж (Trinity College)²⁷. Рукопись выполнена изящным минускулом своей эпохи в два столбца по 30 строк с орнаментальной заставкой перед каждой гомилией. В заключительном славословии за словами: «ибо Ему подобает слава» (ὅτι αὐτῷ πρέπει δόξα) — следует примечательное сокращение:



Оно стоит в конце ещё некоторых гомилией той же рукописи и, по-видимому, должно быть раскрыто как «во веки» (εἰς τοὺς αἰῶνας)²⁸.

В этой рукописи представлен не только полный текст 4-й гомилии с сохранением начальных слов, опущенных в гомилии «На Сретение», но и предвещающий её евангельский текст, подлежащий толкованию, то есть удержана та форма, которая известна по гомилиям «Толкования» в сирийском переводе и с большой вероятностью может считаться

26 Ф. Алькен в *Bibliotheca Hagiographica Graeca* отметил её особым номером (BHG 1958w) как ещё одну, предположительно, неизданную гомилию «На Сретение» свт. Кирилла Александрийского. Однако по ознакомлении с её текстом М. Обино уточнил, что, за исключением евангельской перикопы и начального предложения с цитатой из пророка Исаии, эта гомилия в точности повторяет вторую часть вышеупомянутой гомилии «На Сретение» (BHG 1963), «примерно три пятых» её объёма (*Aubineau M. Deux homélies de Cyrille d'Alexandrie de Hyrapante* (BHG 1958w et 1963)? // *Analecta Bollandiana*. 1972. Vol. 90 (1–2). P. 100). Замечание Обино нашло отражение в переработанном издании агиографического каталога Алькена (*Halkin F. Novum auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae*. Bruxelles, 1984. (Subsidia hagiographica; 65). P. 376). Впрочем, можно уточнить и заключение самого Обино: в данном случае, строго говоря, мы имеем дело не с «новым свидетелем XI в.» (*Aubineau M. Deux homélies de Cyrille d'Alexandrie de Hyrapante* (BHG 1958w et 1963)? // *Op. cit.*) гомилии «На Сретение», а с единственным греческим свидетелем 4-й гомилии «Толкования», хотя её текст действительно не даёт почти ничего нового.

27 Имеется в открытом доступе. URL: <https://mss-cat.trin.cam.ac.uk/Manuscript/B.8.7>.

28 Или: «во веки веков» (εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων). И тот и другой вариант завершения славословия встречается в творениях святителя с примерно равной частотой. Выражаем признательность И. Афентулиду (Eirini Afentoulidou), научному сотруднику Отдела византийских исследований (ABF) Института средневековых исследований (IMAFÖ) Австрийской академии наук, подсказавшей расшифровку этого сокращения.

изначальной. Рукопись была известна Пейн-Смиту, и он воспользовался ею для 4-й гомилии в своём английском переводе «Толкования»²⁹.

Рукопись **T** даёт текст, в целом согласный с соответствующим разделом гомилии «На Сретение», но имеет и особые, сравнительно с её общими чтениями, варианты. Причём в одних случаях сирийский перевод поддерживает чтения **T**, а в других — общие чтения гомилии «На Сретение» (соответствующий вариант сирийского перевода, если он есть, приводим в скобках, а если нет, отмечаем астерiskом *):

Пропущено: δὲ (ܕܗ) после νοὶ (4, 5:9); ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ (ܠܘܓܘܣܐ ܕܥܠܡܐ) (4, 8:3); τάχα (ܕܗܘܐ) (4, 9:2). *Добавлено:* κατὰ σάρκα (ܕܥܡܥܐ) (4, 2:9); τοῦ (4, 4:12); περὶ αὐτῶν (ܕܥܘܠܡܐ) (4, 5:1); γὰρ (ܕܗܘܐ) (4, 5:5); καὶ* (4, 7:1); πολιτείαν ἥτοι* (4, 7:23); πρὸς τοὺς τοιοῦτους (ܕܥܘܠܡܐ) (4, 9:1). *Перестановка:* εἰ σύ (4, 5:17) вместо сὺ εἶ; Ἰησοῦς Χριστὸς (4, 2:5) вместо Χριστὸς Ἰησοῦς. *Замена:* οὗτοι (4, 4:10) вместо αὐτοὶ; κτίστην (4, 4:10) вместо κτίσαντα; ὁ (4, 4:13) вместо ὅς; εὐρήσομεν (4, 5:17) вместо εὐρίσκομεν (ܕܥܘܠܡܐ); ὠφέλημα (4, 5:21) вместо ὠφέλιμον; ἀλλ' (4, 6:1) вместо ἀλλὰ καὶ (...ܐܘܠܐ); κύριον (ܕܗܘܐ) (4, 7:13) вместо καὶ; περιπτώουσιν (4, 7:17) вместо περιλίπτουσιν; ἐγέννησεν (4, 9:4) вместо γεγέννηκεν.

3. Греческие катены на Евангелие от Луки

Наконец, фрагменты обеих гомилий имеются в катенах на Евангелие от Луки и вошли в критическое издание Й. Ройсса:

Reu Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche: Aus Katenenhandschriften / hrsg. von J. Reuss. Berlin, 1984. (TU; 130). S. 56–59.

Ройсс использовал следующие катены, в которых содержатся соответствующие нашим гомилиям схолии с толкованием на Лк. 2, 21–35:

- 1) Расширенный вариант катены Псевдо-Тита Бострийского, тип В по классификации М. Герарда (CPG C 131), или «полная катена» (Vollkatene) типа А по классификации самого Ройсса с фрагментами 4-й гомилии. Из её рукописей нам были доступны:

m³⁰ Paris, VnF Coisl. 195, X в., fol. 249v — Париж, Национальная библиотека Франции, собрание Куалена³¹;

29 A Commentary upon the Gospel according to S. Luke, by S. Cyril Patriarch of Alexandria, now first translated into English from an Ancient Syriac Version by R. Payne Smith: in 2 pt. Pt. 1. Oxford, 1859. P. 24–28.

30 **D** в издании Ройсса.

31 Имеется в открытом доступе. URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10547049c/f510.item>.

- n**³² Paris, VnF Coisl. 23, XI в., fol. 153v — Париж, Национальная библиотека Франции, собрание Куалена³³.
- 2) Катена Никиты Ираклийского, тип F по Герарду (CPG C 135), или тип C по Ройссу; она является источником большинства катенарных фрагментов обеих гомилий. Доступные нам рукописи:
- u**³⁴ Vaticanus gr. 1611, XII в., fol. 33v–39v — Ватикан, Ватиканская апостольская библиотека³⁵;
- q**³⁶ Paris, VnF Coisl. 201, XIV–XV в., fol. 66v–75v — Париж, Национальная библиотека Франции, собрание Куалена³⁷;
- r**³⁸ Paris, VnF gr. 208, XIV в., fol. 82r–93v — Париж, Национальная библиотека Франции³⁹.
- 3) Закинфский кодекс (Codex Zacynthius), или тип E по Ройссу, также с фрагментами обеих гомилий:
- z**⁴⁰ Cantabrigensis Bibl. Univ. VFBS. 213 (Add. 10,062), VIII в., fol. 19r, 21v–22r — Кембридж, Университетская библиотека⁴¹. Палимпсест, древнейшая катена на Евангелие от Луки, выполненная маюскульным письмом; рукопись имеет определённое значение и для текстологии Нового Завета как представитель александрийского типа текста (Ξ 040 в системе обозначений новозаветных рукописей Грегори-Аланда).
- 4) Катена тип E по Герарду (CPG C 134) или тип D по Ройссу; Ройсс извлёк из неё один фрагмент, соответствующий, по его мнению, 4-й гомилии; она представлена рукописью:

32 **E** в издании Ройсса.

33 Имеется в открытом доступе. URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b110001366/f163.item>. Ещё одна использованная Ройссом рукопись катены этого типа Ватиканского собрания Vaticanus gr. 1423, XV–XVI в. была нам недоступна.

34 **P** в издании Ройсса.

35 Имеется в открытом доступе. URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1611.

36 **Q** в издании Ройсса.

37 Имеется в открытом доступе. URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10037937s/f75.item>.

38 **R** в издании Ройсса.

39 Имеется в открытом доступе. URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10721800k/f91.item>. Кроме того, Ройсс использовал недоступную нам рукопись Австрийской национальной библиотеки Vindobanensis theol. gr., XII–XIII в. Обино указывает также, что он не учёл ещё две важные рукописи катены этого типа, в т. ч. из собрания афонского монастыря Ивирон, Athoniensis Iberon. gr. 263, XII–XIII в. (*Aubineau M. Les «Catenaе in Lucam» de J. Reuss et Cyrille d'Alexandrie // Byzantinische Zeitschrift. 1987. Bd. 80 (2). S. 31*).

40 **V** в издании Ройсса.

41 Имеется в открытом доступе. URL: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-10062-UNDERTEXT/37>.

v⁴² Vaticanus Palat. gr. 20, XIII–XIV в., fol. 31r — Ватикан, Ватиканская апостольская библиотека, Палатинское собрание⁴³.

Несколько схолий, входящих под именем св. Кирилла в катену Никиты Иракийского и Закинфский кодекс, но не имеющих соответствия в гомилии «На Сретение», Ройсс поместил в группу III фрагментов св. Кирилла как не принадлежащие «Толкованию»⁴⁴. То, что почти все они не имеют отношения к гомилиям 3–4, подтверждает и сирийский перевод. Однако Ройсс обошёл вниманием открытую к тому

42 Т в издании Ройсса.

43 Имеется в открытом доступе. URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Pal.gr.20. Есть и её позднейшая копия: Vaticanus gr. 1933, XVII–XVIII вв.

44 Fragm. III, 14–21 // Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche: Aus Katenenhandschriften / hrsg. von J. Reuss. Berlin, 1984. (TU; 130). S. 281–282. Большинство из них вошло в издание А. Май (Novae patrum bibliothecae: in 10 t. T. 2: S. Cyrilli Alexandrini commentarium in S. Lucae Evangelium: nec non eiusdem alia opuscula XVI; item diversorum patrum Opuscula X / ed. A. Mai. Romae, 1844) и, соответственно, в «Патрологию» Миня: Fragm. III, 14 = PG. 72. Col. 497B:12–C:10; III, 15 = PG. 72. Col. 500C–D; III, 17 = PG. 72. Col. 500B–C; III, 18 = PG. 72. Col. 504A–B; III, 20 = PG. 72. Col. 504C; III, 21 = PG. 72. Col. 504C–D. Fragm. III, 19 в рукописи **r** идёт без особого надписания, продолжая фрагменты св. Кирилла, но в рукописи **q** этот фрагмент надписан именем св. Василия. И действительно, он взят из «Толкования на пророка Исаию» последнего: *Basilius Caesariensis*. Enarratio in prophetam Isaiam 8, 214 (CPG 2911) // PG. 30. Col. 489A–C. Русский перевод некоторых из этих фрагментов см.: *Кирилл Александрийский, свт.* Две гомилии на Сретение из «Толкования на Евангелие от Луки» / пер. с греч., вступ. статья и примеч. иером. Феодора (Юлаева) // Богословский вестник. 2008. № 7. С. 34 (Fragm. III, 14), 35 (Fragm. III, 15), 36–37 (Fragm. III, 18).

Отметим также катенарные схолии с толкованием Лк. 2, 21–35, отсутствующие у Ройсса, но имеющиеся у Май и Миня: PG. 72. Col. 497C:43–500A:4 (Фр. 1); PG. 72. Col. 500A:4–500B:22 (Фр. 2); PG. 72. Col. 500B:23–C:41; PG. 72. Col. 500C:42–500D:51 (Фр. 3); PG. 72. Col. 501C:40–504A:3 (Фр. 4); PG. 72. Col. 504A:5–B:19; PG. 72. Col. 504B:25–C:31; PG. 72. Col. 504 B:35–41. Фр. 1 — составная схолия, начало которой является перифразом фрагмента из «Глафир» св. Кирилла (*Cyrillus Alexandrinus*. Glaphyra in Pentateuchum (CPG 5201). In Exodum III // PG. 69. Col. 516C:31–38), центральная часть не идентифицирована, а последнее предложение повторяет одну гомилию Оригена (*Origenes*. In Lucam homiliae XXXIX (CPG 1451). Nomilia XIV // GCS. 33. S. 95). Фр. 2 — часть 205-го письма свт. Фотия Константинопольского (*Photius Constantinopolitanus*. Epistula 205:2–14 (= Amphiloquia 105) // Photii Patriarchae Constantinopolitani epistulae et amphiloquia: in 5 vol. / recens. B. Laourdas et L. G. Westerink. Vol. 2: Epistularum pars altera. Leipzig, 1984. S. 104–105), он в издании Ройсса отнесён к фрагментам св. Фотия (Fragm. 21 // Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche. S. 307). Русский перевод отмеченных схолий см.: *Кирилл Александрийский, свт.* Две гомилии на Сретение из «Толкования на Евангелие от Луки» / пер. с греч., вступ. статья и примеч. иером. Феодора (Юлаева) // Указ. соч. С. 34–35 (Фр. 1); С. 35. Прим. 120 (Фр. 2); С. 35 (Фр. 3); С. 25–26 (Фр. 4).

времени рукопись Damas. 12/20⁴⁵ и сюда же отнёс фрагмент⁴⁶, который, как видно из сирийского перевода, является заключением 3-й гомилии, опущенным в гомилии «На Сретение». Притом его текст у Ройсса отсутствует, ибо фрагменты этой группы он приводит не полностью, но лишь сообщает их начальные и конечные слова⁴⁷.

С другой стороны, один из фрагментов группы I, принадлежность которых «Толкованию» полагается несомненной, в действительности заимствован из «Толкования на Книгу пророка Захарии» св. Кирилла⁴⁸. Причём именно такая атрибуция и дана двумя строками выше в Закинфском кодексе (z)⁴⁹, на который Ройсс ссылается как на один из источников этого фрагмента. Чтение же этого кодекса, в точности воспроизводящего цитируемое место, никак не отражено в аппарате. Напечатанный Ройссом фрагмент — это вариант катены Никиты Ираклийского (u q r), где цитата из указанного творения святителя представлена в некотором сокращении и перифразе, с присоединением к нему отсутствующего в «Толковании на Книгу пророка Захарии» окончания соответствующей схолии из катены Палатинского собрания (v), которое заключаем в угловые скобки:

u q r	v	Reu
καὶ ἔοικέ γε συνίεσαι οὕτω καὶ εἰπεῖν ὁ δίκαιος Συμεών· μόνον γὰρ οὐχὶ ῥομφαία κατεσφάζετο ἡ ἅγια παρθένος σταυρούμενον ὀρθῶσα τὸν ἐξ αὐτῆς γεννηθέντα κατὰ γε τὴν σάρκα.	μονονουχι γὰρ ἐν εἶδει μαχαίρας ἡ ἅγια παρθένος κατεσφάζετο τὸν ἐξ αὐτῆς τεχθέντα κατὰ σάρκα σταυρούμενον ὀρθῶσα καὶ ἀμφιγνοῦσα εἶ γε καὶ θανάτου κρατήσει θανατιθεῖς.	καὶ ἔοικέ γε συνίεσαι οὕτω καὶ εἰπεῖν ὁ δίκαιος Συμεών· μόνον γὰρ οὐχὶ ῥομφαία κατεσφάζετο ἡ ἅγια παρθένος σταυρούμενον ὀρθῶσα τὸν ἐξ αὐτῆς γεννηθέντα κατὰ γε τὴν σάρκα <καὶ ἀμφιγνοῦσα εἶ γε καὶ θανάτου κρατήσει θανατωθεῖς>.

Помещая в группу I этот искусственно составленный фрагмент, Ройсс тем самым предлагает видеть в нём вариант соответствующего

45 Aubineau M. Les «Catenae in Lucam» de J. Reuss et Cyrille d'Alexandrie // Op. cit. S. 39–40.

46 Fragn. III, 17 // Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche. S. 281.

47 Обино высказывает уместное сожаление, что это оставляет читателя в неведении относительно содержания фрагментов и не позволяет точно идентифицировать их (Aubineau M. Les «Catenae in Lucam» de J. Reuss et Cyrille d'Alexandrie // Op. cit. S. 42).

48 Fragn. I, 14 // Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche. S. 59. Ср.: *Cyrrillus Alexandrinus. Commentarius in xii prophetas minores* (CPG 5204). In Zach. V // Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in XII prophetas: in 2 vol. / post pontanum et ed. P. E. Pusey. Vol. 2. Oxonii, 1868. P. 506:17–22.

49 τοῦ ἁγίου Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τοῦ εἰς τὸν Ζαχαρίαν — «святого Кирилла, архиепископа Александрийского, из (толкования) на Захарию» (z, fol. 22r).

места 4-й гомилии, основываясь лишь на общем сходстве содержания, хотя нетрудно заметить, что это два разных текста:

(4, 9:1–5)

ἔφη δὲ πρὸς τοὺς τοιοῦτους ὁ Συμεὼν τῇ ἁγίᾳ παρθένῳ, ὅτι καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία· ῥομφαίαν τάχα που λέγων, τὴν λύπην ἣν ἔσχεν ἐπὶ Χριστῷ βλέπουσα σταυρούμενον ὃν ἐγέννησεν· καὶ οὐκ εἰδυῖα πάντως ὅτι κρείττων ἔσται θανάτου, καὶ ἐκ νεκρῶν ἀναστήσεται.

Сказал же сверх этого Симеон Святой Деве: «И Твою же собственную душу пройдёт меч», мечом, вероятно, называя ту скорбь, которую испытала Она из-за Христа, видя распинаемым Того, Кого родила, и, конечно же, не зная, что Он будет сильнее смерти и восстанет из мёртвых.

Reu

καὶ ἔοικέ γε συνίεναι οὕτω καὶ εἰπεῖν ὁ δίκαιος Συμεὼν· μόνον γὰρ οὐχὶ ῥομφαία κατεσφάζετο ἡ ἁγία παρθένος σταυρούμενον ὁρῶσα τὸν ἐξ αὐτῆς γεννηθέντα κατὰ γὰρ τὴν σάρκα καὶ ἀμφιγυνοῦσα εἰ γὰρ καὶ θανάτου κρατήσῃ θανατωθείς.

И кажется, так понимает и так сказал Симеон, ведь чуть ли не мечом закалывалась Святая Дева, видя распинаемым Рождённого от Неё по плоти <и сомневаясь, одолеет ли Он также и смерть, будучи умерщвлён>⁵⁰.

В издании Ройсса здесь имеются и другие погрешности: не учтено наличие фрагмента из 3-й гомилии в Закинфском кодексе⁵¹, несколько раз даны неточные ссылки на страницы рукописей⁵², а кроме того, предложены чтения, отсутствующие в рукописях, либо не отражены рукописные варианты. Последнее иллюстрируется в нижеследующей таблице, где в первом столбце обозначен номер фрагмента, номер строки и (в скобках) страница издания Ройсса, во втором — чтение его издания, в третьем — чтение рукописей.

- 50 Угловыми скобками отмечаем перевод фразы, заимствованной Ройссом из катены Палатинского собрания. Май в своём издании приводит эту схолию по катене Никиты Ираклийского. Отмеченные же слова, предполагающие сомнение Святой Девы в будущем воскресении Спасителя, он опускает, объясняя это тем, что их содержит единственная рукопись, и «не допускает христианское благочестие» (*non pietas christiana admittat*) несмотря на то, что та же мысль выражена в гомилии «На Сретение» (*Novae patrum bibliothecae. T. 2. P. 136. N 1*).
- 51 **z**, fol. 19r — соответствует следующему месту: *Fragm. I, 8:15–21 // Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche. S. 57* (начиная со слов: τοῦ ἁγίου πνεύματος). Очевидно, что в кодексе изначально была более пространная цитата, но предыдущий лист утрачен.
- 52 *Fragm. I, 7* в рукописи **r** (**R** по Ройссу) располагается не на fol. 82v–83r (*Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche. S. 56*), а на fol. 82r–v; *Fragm. I, 9* в рукописи **q** (**Q** по Ройссу) — не на fol. 69v–70r (*ibid. S. 58*), а на fol. 70r; *Fragm. I, 11* в рукописи **r** — не на fol. 93r (*ibid. S. 59*), а на fol. 92v; *Fragm. I, 14* в той же рукописи — не на fol. 94 r–v (*ibid. S. 59*) а на fol. 94v.

1	2	3
I 7:1 (S. 56)	οὖν ἴδομεν Μωϋσέως	δὲ ἴδομεν u q r Μωσέως u q r
I 7:8	ἐν	ἐξ r
I 8:1 (S. 57)	δὲ	δὴ u q r
I 8:2	δοκοῦν τῷ νόμῳ	τῷ νόμῳ δοκοῦν r
I 8:5	πάσης	ἀπάσης u q r
I 8:6	ἐν τούτῳ	ἐν ταυτῷ u q r
I 8:10	καὶ φαίην ἄν	ναὶ φησὶν u q r
I 8:11	ἀνέβη	ἀνεβίω u q r
I 8:12	γάρ	τοῖς <i>add.</i> u q r
I 8:16	Μωϋσέα	Μωϋσέως u Μωσέα z
I 8:18	μαχαίραις ἁγίου ὅτε	μαχαίρες z <i>om.</i> z ὅταν u q r
I 8:20	ὀγδόη	ἡμῖν z
I 9:4	σπουδαζόμενος	συνδοξαζόμενος u q r
I 9:9	ὅλων πατήρ	θεὸς <i>add.</i> q σωτήρ u q r
I 10:3 (S. 58)	τε εὐλόγησε	δὲ m n u q r ἠλόγησε m n εὐλόγει u q r
I 10:4	δέσποτα	<i>om.</i> p q r
I 10:4–5	ὅτι — λαῶν	<i>om.</i> m n
I 10:7	σκότει	σκότῳ u q r
I 10:14	προαιώνιος	εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν u q r
I 11:2	ἐκλεκτὸς	<i>om.</i> q
I 13:2 (S. 59)	λόγος	ὁ <i>add.</i> u q r
I 14:1	καὶ ἔοικέ — Συμεών Συμεών	<i>om.</i> v ὅτε προσεκόμιζεν ὀκταήμερον ἡ ἁγία παρθένος τὸν Ἰησοῦν καὶ σου αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία <i>add.</i> z παρθένος κατεσφάζετο τὸν ἐξ αὐτῆς τεχθέντα κατὰ σάρκα σταυρούμενον ὀρῶσα v
I 14:1–3	μόνον γὰρ — σάρκα	<i>om.</i> z φημί <i>add.</i> z
I 14:2	ἡ ἁγία παρθένος σάρκα	<i>om.</i> r
I 14:3	γε τὴν καὶ ἀμφιγνοουσα — θανατωθεὶς	<i>om.</i> z

4. 3-я гомилия «Толкования» и 22-я гомилия св. Прокла

М. Обино обратил внимание на большое сходство 22-й гомилии на Лк. 2, 21 (CPG 5821; BHG 1924)⁵³ свт. Прокла Константинопольского, современника св. Кирилла, с 3-й гомилией «Толкования». И там и там предлагается идентичная символика жертвенных животных — «благозвучной» горлицы и «кротчайшего» голубя, такое же типологическое приложение их ко Христу и тождественное указание на то, что в принесении жертвенных птиц присутствуют ветхозаветные «образы» (τύποι) и являющаяся их исполнением «истина» (ἀλήθεια), то есть Сам Христос⁵⁴. Исследователь отметил также несколько буквальных совпадений в библейских аллюзиях и ряд общих характерных выражений. Всё это не оставляет сомнений в тесной взаимосвязи двух текстов⁵⁵. При отсутствии какого-либо их общего источника остаётся сделать вывод, что один из авторов пользовался гомилией другого. Обино был убеждён в приоритете св. Кирилла и зависимости от него св. Прокла. Он выводит это, во-первых, из сопоставления структуры обеих гомилий. Во-вторых, из того факта, что на момент интронизации св. Прокла (434 г.) св. Кирилл уже более двадцати лет занимал Александрийскую кафедру, а плоды его писательской деятельности были несравненно масштабнее и влиятельнее⁵⁶. Если принять гипотезу Обино, то гомилию св. Прокла можно отнести к косвенной традиции 3-й гомилии.

Сводка рукописных свидетельств (к реконструкции оригинального текста)

Таким образом, в нашем распоряжении имеются:

- Σ полный сирийский перевод гомилий 3–4;
- Π гомилия «На Сретение», включающая, с некоторыми опущениями, греческий текст обеих гомилий;
- Τ полный греческий текст 4-й гомилии;
- Λ фрагменты обеих гомилий в греческих катенах на Евангелие от Луки.

53 *Proclus Constantinopolitanus. Homilia XXII (De circumcissione domini) // Aubineau M. Proclus de Constantinople, In illud: «Et postquam consummati sunt dies octo» (Lc 2,21) // Mémoires de la Société de la Recherche Historique et Archéologique de la Région Lyonnaise, 1984. (Cahiers d'Orientalisme; 10). P. 199–207.*

54 *Aubineau M. Emprunts de Proclus de Constantinople à Cyrille d'Alexandrie, dans son homélie XXII, In illud: «Et postquam consummati sunt dies octo...» (Lc 2, 21) // Op. cit. P. 25–27.*

55 *Ibid.* P. 28–29.

56 *Ibid.* P. 29–31.

Давайте увидим Его и сегодня...	А пока что давайте увидим Его посредством того, что только что прочитано...	Давайте увидим Его и посредством того, что сейчас прочитано...
------------------------------------	--	--

То есть если греческий текст гомилии «На Сретение» вводит нас в литургическую атмосферу праздника, то сирийский перевод и, в согласии с ним, схолии из катен подразумевают, что речь идёт о толковании только что прочитанного евангельского отрывка. Какую же форму текста считать изначальной? Естественная мысль, что гомилия «На Сретение» является приспособленной к праздничному дню позднейшей переработкой экзегетических гомилий, получила обоснование ещё у Каро⁶⁰. В свою очередь, Анфрен приводит дополнительные аргументы против аутентичности варианта вступления, представленного в праздничной гомилии.

Во-первых, оно отличается от обычного зачина других сохранившихся гомилий «Толкования», где святитель приводит библейскую цитату (из псалмов, пророческих книг или Павловых посланий), обращая её к главной теме толкования дневного евангельского чтения⁶¹. Вероятнее всего, эти гомилии произносились на особых богослужебных собраниях с чтением и толкованием Писания, которые, по свидетельству современника св. Кирилла Сократа Схоластика, проходили в Александрии по четвергам и пятницам «без совершения таинств» (δίχα τῆς τῶν μυστηρίων τελετῆς)⁶², то есть помимо литургии. Слова второго из приведённых отрывков: «посредством того, что только что прочитано», по согласной версии катен и сирийского перевода, вместо «сегодня» по версии гомилии «На Сретение», вполне уместны, если речь идёт о таком собрании. Анфрен приводит внушительную подборку сходных выражений, указывающих на «только что» выслушанное евангельское чтение, во множестве других гомилий «Толкования»⁶³. Далее, нам вообще неизвестно, совершалось ли в Александрии во времена святителя особое празднование

60 Caro R. La homiletica Mariana Griega en el Siglo V: I // Op. cit. P. 136–137.

61 Ibid. P. 136. N 3; *Enfren B.* With or without Candles? Manipulating Cyril of Alexandria's Third Homily *In Lucam: Three Versions for One Text* // Op. cit. P. 537. Впрочем, по нашим наблюдениям, в ряде гомилий святитель отходит от этого общего правила, подводя к объяснению выбранного евангельского места без такого рода библейской цитаты либо непосредственно приступая к толкованию.

62 *Socrates Scholasticus.* *Historia ecclesiastica* V, 22:45–48 (CPG 6028) // GCS NF. 1. S. 301.

63 *Enfren B.* With or without Candles? Manipulating Cyril of Alexandria's Third Homily *In Lucam: Three Versions for One Text* // Op. cit. P. 541–542. N 39.

Сретения⁶⁴. К тому же рассказ об обрезании Спасителя (см. Лк. 2, 21), толкование которого занимает добрую половину 3-й гомилии, входит в традиционное литургическое чтение другого Господского праздника — Обрезания⁶⁵. Наконец, опираясь на базу данных Thesaurus Linguae Graecae (TLG), Анфрен отмечает в обсуждаемом отрывке необычные для св. Кирилла выражения: ἑορτὴ θεολοτικὴ, «Владычный праздник», и φαῖδρότης τῆς ἑορτῆς, «светлость праздника»⁶⁶, заставляющие сомневаться в его авторстве. Таким образом, вернее всего гомилия «На Сретение» является переработкой оригинальных гомилий св. Кирилла, выполненной другим лицом. В таком случае она осуществлена не ранее VI в., времени

- 64 Есть письменное свидетельство паломницы Эгерии, относящееся примерно к 381–384 г., о торжественном праздновании на 40-й день после Богоявления в Иерусалиме. В Константинополе же установление празднования Сретения произошло только в 526–527 г. в царствование императора Юстина I, будучи, вероятнее всего, заимствовано из иерусалимской практики (*Желтов М., свящ.* Богослужение Сретения Господня в православной традиции // ПЭ. 2002. Т. 65. С. 651, 652). Каких-либо свидетельств о праздновании Сретения в Александрии ранее VI в. не имеется (*Enfrein B.* With or without Candles? Manipulating Cyril of Alexandria's Third Homily *In Lucam: Three Versions for One Text* // Op. cit. P. 538). Анфрен приводит также место из «Жития прп. Феодосия Великого» Кирилла Скифопольского, где говорится, что наставница преподобного, блж. Икелия, «указала в числе первых, чтобы Сретение Спасителя нашего Бога было со свечами (μετὰ κηρίων)» (*Cyrrillus Scythopolitanus.* Vita Theodosii (CPG 7539; BHG 1777) // TU. 49/2. S. 236:23–25). Поскольку прп. Феодосий скончался в 529 г., Анфрен делает вывод, что обычай возжжения свечей на этот праздник был введён только к концу V в. (*Enfrein B.* With or without Candles? Manipulating Cyril of Alexandria's Third Homily *In Lucam: Three Versions for One Text* // Op. cit. P. 538). Для него это ещё одно доказательство поздней редакции гомилии «На Сретение», упоминающей о «сиянии светильников». Но, во-первых, это нововведение всё же следует отнести к началу V в., поскольку блж. Икелия была наставницей юности прп. Феодосия, родившегося ок. 424 г., а во-вторых, сообщение Кирилла Скифопольского может означать не введение особого, связанного со Сретением обычая возжигать свечи, но включение этого праздника в число главных праздников года, предполагающих непременно возжжение свечей (*Желтов М., свящ.* Богослужение Сретения Господня в православной традиции // Указ. соч. С. 651).
- 65 В иерусалимском «Лекционарии» нач. V в., сохранившемся в армянском переводе, полагалось на восьмой день после Богоявления чтение Лк. 2, 21. Впрочем, в более поздней версии этого же «Лекционария» V–VIII вв., сохранившейся в грузинском переводе, чтение Лк. 2, 21 полагалось в навечерие Сретения. Если же судить по Типикону Великой церкви, то в послеиконоборческом богослужении Константинополя IX–XI вв. евангельское чтение на Обрезание — это Лк. 2, 20–21, 40–52, как это закреплено и в нашем богослужебном уставе (*Макаров Е.* Обрезание Господне // ПЭ. 2018. Т. 52. С. 299; *Enfrein B.* With or without Candles? Manipulating Cyril of Alexandria's Third Homily *In Lucam: Three Versions for One Text* // Op. cit. P. 540–541).
- 66 Ibid. P. 539. Сюда можно добавить и не обретающееся в других творениях святителя наречие φαῖδρός, «светло».

распространения празднования Сретения, но не позднее X в., по датировке её древнейшей рукописи (Paris, BnF gr. 1171).

Каро полагал позднейшей вставкой всю вводную часть, ввиду отсутствия её в катенах, вплоть до засвидетельствованного в катенах пассажи с цитированием Гал. 4, 3–5 (3, 2:1–14), в котором он и видит исконное начало 3-й гомилии⁶⁷. Анфрен справедливо отклоняет такой гиперкритицизм. Во-первых, введение само по себе не имело экзегетического значения и потому не должно было привлечь внимание составителя катен⁶⁸, а во-вторых, сирийский перевод содержит это вступление, за исключением отмеченных выше мест, поэтому Анфрен в своей реконструкции вводной части 3-й гомилии⁶⁹, сохраняя в остальном греческий текст гомилии «На Сретение», первое из этих мест устраняет почти полностью, а второе берёт в редакции катен. Его реконструкция, в целом убедительная, требует поправки. При отсутствии других греческих свидетельств, он считает возможным оставить одну фразу из гомилии «На Сретение», которая плохо согласуется с соответствующим местом сирийского перевода и по-прежнему, пусть и неявно, напоминает о празднике, чего — как хорошо показал сам Анфрен — не должно было быть в исходном тексте:

καὶ τῆς θεωρίας ἀγώμεθα τῶν τήμερον
θεοπρεπῶς πληρωθέντων.
И давайте прикоснёмся к созерцанию
того, что боголепно исполнилось сегодня.

ⲛⲓⲛⲁⲛⲁ ⲛⲓⲛⲁⲛⲁ ⲛⲓⲛⲁⲛⲁ ⲛⲓⲛⲁⲛⲁ
(3, 2:4–5)

Поэтому давайте приступим
к созерцанию того, что предложено.

Между тем здесь оригинальный текст восстановить нетрудно. Выражение ⲛⲓⲛⲁⲛⲁ ⲛⲓⲛⲁⲛⲁ — это не что иное, как ἡ τῶν προκειμένων θεωρία, неоднократно встречающееся у святителя, когда речь идёт об усмотрении скрытого смысла⁷⁰ в подлежащем толкованию библейском отрывке⁷¹, в том числе в одном месте 109-й гомилии «Толкования

67 Caro R. La homiletica Mariana Griega en el Siglo V: I // Op. cit. P. 136. N 3.

68 Enfrein B. With or without Candles? Manipulating Cyril of Alexandria's Third Homily *In Lucam*: Three Versions for One Text // Op. cit. P. 538.

69 Ibid. P. 551.

70 А. Керриган замечает, что термин θεωρία, «созерцание», в экзегезе святителя может иметь два оттенка: 1) «субъективный», т. е. метод, посредством которого просвещённый Святым Духом толкователь извлекает сокрытый смысл, и 2) «объективный», т. е. сам этот сокрытый смысл, открываемый посредством указанного метода и обычно заложенный самим Богом (Kerrigan A. St. Cyril of Alexandria, Interpreter of the Old Testament. Roma, 1952. (Analecta Biblica; 2). P. 122).

71 Также с вариантами: τοῦ προκειμένου, τοῖς προκειμένοις, ἐν τοῖς προκειμένοις, ἐπὶ τοῖς προκειμένοις. См.: *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam* (CPG 5203) // PG. 70.

καὶ καθ' ἕτερον δὲ τρόπον
 τῇ τῶν προκειμένων θεωρίᾳ προσβαλεῖς⁷⁶
 εἰ δὲ δὴ λεπτότερον καὶ πνευματικώτερον
 τῇ τῶν προκειμένων θεωρίᾳ προσβαλεῖν
 ἐθέλομεν, πρέποι ἂν εἰκότως ἐκεῖνο νοεῖν⁷⁷
 ὁ μὲν σοφώτατος Παῦλος
 ταῖς τῶν προκειμένων θεωρίας προσβαλὼν⁷⁸
 ἐπεὶ περ ἐδόκει πνευματικῶς
 τῇ τῶν προκειμένων θεωρίᾳ προσβάλλειν⁷⁹

Но и иным образом ты приблизишься
 к созерцанию того, что предложено...
 А уж если бы мы захотели тоньше и более
 духовно приступить к созерцанию того,
 что предложено...
 Премудрый Павел, приступив
 к созерцаниям того, что предложено...
 Так как угодно было приступать духовно
 к созерцанию того, что предложено...

В таком случае сирийское **ܐܘܒܠܘܢ** могло бы быть переводом греческого **προσβάλλωμεν** (praes. coni. act. 1 pl.) или **προσβάλωμεν** (aor. coni. act. 1 pl.), но такие формы, по нашим наблюдениям, отсутствуют в корпусе творений святителя. Зато **προσβαλοῦμεν** (fut. ind. act. 1 pl.) встречается несколько раз, притом дважды в очень сходном контексте:

*προσβαλοῦμεν δὲ καὶ ἑτέρως
 ταῖς τῶν προκειμένων ἐννοίαις⁸⁰
 τίνα δὴ οὖν τρόπον ταῖς τῶν προκειμένων
 προσβαλοῦμεν ἐννοίαις⁸¹*

Мы подступимся и иначе к смыслу того,
 что предложено...
 Каким же образом мы подступимся
 к смыслу того, что предложено?

Поэтому наша реконструкция этой фразы такова:

προσβαλοῦμεν τοιγαροῦν τῇ τῶν προκειμένων θεωρίᾳ. **ܐܘܒܠܘܢ ܕܥܘܒܠܘܢ ܕܥܘܒܠܘܢ ܕܥܘܒܠܘܢ ܕܥܘܒܠܘܢ**

Что же касается окончания 3-й гомилии, опущенного в тексте гомилии «На Сретение», то его греческий текст обретается в катене Никиты Ираклийского. Аутентичность этого фрагмента подтверждается сирийским переводом, где 3-я гомилия имеет в точности такое же окончание, за исключением перифраза Гал. 4, 5, то есть стиха, процитированного в начале (3, 2). Он имеется в варианте катен, но отсутствует в сирийском переводе (отмечаем его угловыми скобками):

- 76 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam V, 2 // PG. 70. Col. 1232A:4–5.*
 77 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in xii prophetas minores. In Amos IV // Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in XII prophetas. Vol. 1. P. 543:15–16.*
 78 *Cyrillus Alexandrinus. In Aggaeum // Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in XII prophetas. Vol. 2. P. 277:25–26.*
 79 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem X, 2 // Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo. Vol. 2. P. 551:22–23.*
 80 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam I, 1 // PG. 70. Col. 16D:49–50.*
 81 *Ibid. I, 4 // PG. 70. Col. 176C:39–40.*

Σ
 ⲓⲛⲁⲓ ⲁⲟⲓⲛ ⲕⲁⲧⲁⲕⲁⲣⲁ
 ⲕⲁⲓⲁⲓⲛ ⲙⲁⲩⲁⲛⲥ : ⲓⲛⲁⲕ
 ⲓⲛⲁⲕ ⲕⲁⲩⲁⲛⲥ ⲕⲁⲩⲁⲓⲛⲁⲩ
 ⲕⲁⲩⲁⲓⲛⲁⲩ ⲕⲁⲩⲁⲓⲛⲁⲩ
 ⲕⲁⲩⲁⲓⲛⲁⲩ ⲕⲁⲩⲁⲓⲛⲁⲩ
 ⲕⲁⲩⲁⲓⲛⲁⲩ ⲕⲁⲩⲁⲓⲛⲁⲩ
 ⲕⲁⲩⲁⲓⲛⲁⲩ ⲕⲁⲩⲁⲓⲛⲁⲩ
 ⲕⲁⲩⲁⲓⲛⲁⲩ ⲕⲁⲩⲁⲓⲛⲁⲩ

Λ
 και ὡς ὁ ψάλλων
 φησίν· ὀφθαλμοὶ
 κυρίου ἐπὶ δικαίους.
 ἀξιοὶ γὰρ ἐπισκοπῆς,
 οὐ τοὺς ταῖς ἁμαρτίαις
 ἐνεχομένους· ἀλλὰ γὰρ
 τοὺς ἤδη κεκαθαρμένους·
 κεκερδάκαμεν δὲ τοῦτο διὰ
 τοῦ πάντων ἡμῶν σωτῆρος
 Χριστοῦ, <γενομένου ἐκ
 γυναικὸς, γενομένου ὑπὸ
 νόμον>

И как говорит
 Псалмопевец: *Очи*
Господа на праведных
 (Пс. 33, 16). Ведь
 удостоивает Он посещения
 не тех, кого одолевают
 грехи, но, конечно, уже
 очистившихся. Приобрели
 же мы это через Спасителя
 всех нас Христа, <бывшего
 от жены, бывшего
 под законом>.

В своей реконструкции Анфрен полностью принимает вариант окончания греческих катен⁸². Нам же представляется, что к исходному тексту ближе сирийский перевод. Бесспорно, появление непосредственно перед заключительным славословием апостольского места, процитированного в начале, было бы красивым завершением гомилии, сообщаящим ей своего рода кольцевую композицию. Но тогда, во-первых, это был бы исключительный случай в ряду других гомилий «Толкования», где подобная композиция не встречается, а во-вторых, была бы необъяснимой мотивация сирийских переводчиков, опустивших эти слова. Составитель же катен, подхитивший к исходному материалу с большей свободой, вполне мог здесь припомнить прозвучавшую в начале и задавшую тон толкованию цитату из апостола Павла.

В катене на литургические чтения Макария Хрисокефала (СРГ С 136) имеется близкий по содержанию отрывок. Её старейшая рукопись — Охонii Bodl. Varocci 211, XV в. из собрания Оксфордской Бодлианской библиотеки⁸³. Здесь (fol. 71r) мы читаем:

ἵνα <...> και οὕτως ἐπισκοπῆς ἀξιώσῃ
 τῆς πατρικῆς· ὀφθαλμοὶ γὰρ φησι κύριου
 ἐπὶ δικαίους· οὐ γὰρ ἐπιβλέπει κύριος
 τοὺς ταῖς ἁμαρτίαις ἐνεχομένους, ἀλλ' ἐπὶ
 τὸν πρῶτον και ἡσύχιον και τρέμοντα αὐτοῦ
 τοὺς θείους λόγους· ἔδει οὖν καθαρθῆναι
 πρότερον ἡμᾶς και οὕτως ἀξιωθῆναι θεοῦ

чтобы <...> таким образом удостоить
 и отеческого посещения. Ибо *очи*
Господни, говорит он, *на праведных*
 (Пс. 33, 16), ведь Господь взирает
 не на тех, которые захвачены грехами,
 но *на кроткого, и молчаливого,*
 и *трепещущего перед* Его божественными

82 *Enfren B. With or without Candles? Manipulating Cyril of Alexandria's Third Homily In Lucam: Three Versions for One Text // Op. cit. P. 551–552.*

83 Имеется в открытом доступе. URL: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/24ea0cde-8301-486e-bfbc-16831d29dae4/>.

ἐποψίας· κεκερδάκαμεν⁸⁴ δὲ τοῦτο διὰ
τοῦ πάντων σωτήρος γεννωμένου ἐκ γυναικὸς
καὶ γενομένου ὑπὸ νόμον

словами (Ис. 66, 2). Итак, надлежало нам
прежде очиститься и уже так удостоиться
Божьего призрения. Приобрели же мы это
через Спасителя всех, родившегося
от жены и бывшего под законом.

Видно, что хотя этот фрагмент опирается на текст катены Никиты Ираклийского, но заметно отходит от него, как и от исходной гомилии св. Кирилла⁸⁵. Май в своём издании воспроизводит этот фрагмент в редакции катены Макария Хрисокефала, но ещё и с внесением дополнительных вставок, заимствованных из катены Никиты Ираклийского⁸⁶.

Что касается остальной части 3-й гомилии, то гомилия «На Сретение» и сирийский перевод вполне согласны между собой. В катенарных же схолиях встречаются дополнительные фрагменты. В первом случае (3, 6:7) это целое предложение:

ὦ παραδόξου πράγματος. τοὺς τοῦ νόμου
τύπους τετήρηκεν ἡ ἀλήθεια. διὰ ποίαν αἰτίαν;
ὅτι καὶ νομοθέτης ἦν ὡς θεὸς καὶ ὑπὸ νόμον
ὡς ἄνθρωπος.

О удивительное событие! Образы закона
соблюдает Истина. По какой причине?
Потому что Он — и Законодатель как Бог,
и под законом как человек.

Оно вполне подходит к контексту и могло бы принадлежать перу святителя, который не раз употребляет выражение: ὦ παραδόξου

84 В рукописи κεκερδέκαμεν.

85 *Enfrein B.* With or without Candles? Manipulating Cyril of Alexandria's Third Homily *In Lucam*: Three Versions for One Text // *Op. cit.* P. 550–551.

86 В издании Майи фрагмент выглядит следующим образом (отмечаем вставки из катены Никиты Ираклийского угловыми скобками): ἵνα <...> καὶ οὕτως ἐπισκοπῆς ἀξιῶση τῆς πατρικῆς <ἡμεῖς γὰρ ἦμεν οἱ πάλαι βοῶντες ἐπίβλεψον ἐπ' ἐμὲ, καὶ ἐλέησόν με, ὡς ὁ ψάλλων φησὶν> ὀφθαλμοὶ γὰρ φησὶ κυρίου ἐπὶ δικαίους· οὐ γὰρ ἐπιβλέπει κύριος τοὺς ταῖς ἀμαρτίαις ἐνεχομένους, ἀλλ' ἐπὶ τὸν πρῶτον καὶ ἡσύχιον καὶ τρέμοντα αὐτοῦ τοὺς θεοῦ λόγους· ἔδει οὖν καθαρῆναι πρότερον ἡμᾶς, καὶ οὕτως ἀξιωθῆναι Θεοῦ ἐποψίας· κεκερδάκαμεν δὲ τοῦτο διὰ τοῦ πάντων σωτήρος <Χριστοῦ> γεννωμένου ἐκ γυναικὸς, καὶ γενομένου ὑπὸ νόμον — «чтобы <...> таким образом удостоить и отеческого посещения. <Ведь это мы были теми, кто некогда зывал: «Призри на меня и помилуй меня» (Пс. 24, 16)>. Ибо очи Господни, говорит он, на праведных, ведь Господьзирает не на тех, которые захвачены грехами, но на кроткого, и молчаливого и трепещущего перед Его божественными словами. Итак, надлежало нам прежде очиститься и уже так удостоиться Божьего призрения. Приобрели же мы это через Спасителя всех <Христа>, родившегося от жены и бывшего под законом» (Novae patrum bibliothecae. T. 2. P. 133 = PG. 72. Col. 501B:20–C:39). Была ли такая редакция произволом издателя или рукописным вариантом, сказать трудно, поскольку указанные им рукописи катены Макария Хрисокефала (Novae patrum bibliothecae. T. 2. P. VIII) точно идентифицировать не удалось. Вероятно, это были недоступные нам рукописи Ватиканского собрания Vaticanus gr. 1437 и Vaticanus gr. 1610, обе XVI в.

πράγματος, «о удивительное событие»⁸⁷, равно как и подчёркивает «парадоксальность» божественного домостроительства, где Христос как Бог является законодателем, но как человек покоряется закону — и в начале этой же гомилии (3, 2:12–13), и в других творениях⁸⁸. Во втором случае (3, 6:16) даётся продолжение библейской цитаты Песн. 2, 13. Ввиду согласия гомилии «На Сретение» и сирийского перевода, мы не включаем эти дополнения в основной текст, хотя можно допустить вероятность того, что они были в той рукописи, которой некогда пользовался составитель катен.

Ещё одно место (3, 7:1–3) предстаёт в катенах в заметно расширенном виде:

Π
 τρυγόνες δὴ οὖν,
 ἢ περιστέραὶ προσεφέροντο
 παραστάντος αὐτοῦ
 τῷ κυρίῳ· καὶ ἦν ἰδεῖν καθ’
 ἓνα καιρὸν ὁμοῦ τοῖς τύποις
 τὴν ἀλήθειαν. ἑαυτὸν οὖν ἄρα
 προσκεκόμικεν ὁ Χριστὸς εἰς
 ὁσμὴν εὐωδίας

Σ
 ⲁⲓⲥ ⲛⲁⲥⲏ ⲛⲁⲙⲁⲛⲉ
 ⲛⲁⲛⲁⲥⲏ ⲛⲁⲙⲁⲛⲉ
 ⲛⲁⲛⲁⲥⲏ ⲛⲁⲙⲁⲛⲉ
 ⲛⲁⲛⲁⲥⲏ ⲛⲁⲙⲁⲛⲉ
 ⲛⲁⲛⲁⲥⲏ ⲛⲁⲙⲁⲛⲉ
 ⲛⲁⲛⲁⲥⲏ ⲛⲁⲙⲁⲛⲉ
 ⲛⲁⲛⲁⲥⲏ ⲛⲁⲙⲁⲛⲉ
 ⲛⲁⲛⲁⲥⲏ ⲛⲁⲙⲁⲛⲉ
 ⲛⲁⲛⲁⲥⲏ ⲛⲁⲙⲁⲛⲉ

Λ
 ἐσφάζετο μὲν οὖν τρυγὼν
 καὶ περιστέρα, ἵνα πάλιν
 αὐτὸς ὡς διὰ τύπων ἡμῖν
 σημαίνεται τὸν ὑπερ
 τῆς κόσμου ζωῆς ὑπομένων
 θάνατον κατὰ σάρκα· αὐτὸς
 γὰρ ἔστιν ἡ εὐφρονότατη
 τρυγὼν, αὐτὸς ἡ ἀκέραιος
 περιστέρα. ἑαυτὸν οὖν ἄρα
 προσκεκόμικεν ὁ Χριστὸς
 καθ’ ἓνα καιρὸν ὁμοῦ τοῖς
 τύποις τὴν ἀλήθειαν εἰς ὁσμὴν
 εὐωδίας

Итак, приносились горлицы или голуби, когда
 Он предстал пред Господом, и можно было видеть

Так вот, горлиц и голубей
 закалывали, чтобы через

- 87 *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in xii prophetas minores. In Malach. I // Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in XII prophetas. Vol. 2. P. 583:22–23; *Idem*. Commentarii in Iohannem V, 5 // Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo. Vol. 2. P. 51:4–5; *Ibid.* XII // Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo. Vol. 3. P. 109; *Idem*. Fragmenta in sancti Pauli epistulas (CPG 5209). In epistolam ad Romanos // Op. cit. P. 234:6; *Idem*. Epistulae paschales (CPG 5240). Ep. XXVII // PG. 77. Col. 933C:41–42; *Idem*. Commentarius in Isaiam prophetam I, 6 // PG. 70. Col. 276D:54–55; *Ibid.* II, 1 // Op. cit. Col. 344C:41; *Idem*. Homilia V (CPG 5249) // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 2. P. 94:16–17; *Idem*. Homilia VI (CPG 5250) // Op. cit. P. 99:8–9; *Idem*. Ep. 55 (CPG 5355) // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 4. P. 56:22.
- 88 *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarii in Iohannem II, 9 // Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo. Vol. 1. P. 355:9–10; *Ibid.* VII // Op. cit. Vol. 2. P. 258:1–3; *Idem*. Libri V contra Nestorium (CPG 5217) II, 3 // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars. 6. P. 31–33; *Idem*. Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum 50 (CPG 5222) // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars. 6. P. 129:7–8.

в одно время вместе с образами Истину. Стало быть, Себя Самого принёс Христос *в благоухание приятное* (см. Исх. 29, 18 и далее).

образы опять указать на Того, Кто претерпевает смерть по плоти за жизнь мира. Ибо Он Сам — благозвучнейшая горлица, Сам — непорочный голубь. Стало быть, Себя Самого принёс Христос — в одно время вместе с образами Истину — *в благоухание приятное* (см. Исх. 29, 18 и далее).

Этот катенарный фрагмент вполне «Кириллов» как по содержанию, так и по лексическому составу. Обино указал на его сходство с заключительным отделом 22-й гомилии свт. Прокла Константинопольского, в которой имеются очень близкие выражения с тем же акцентом на искупительной жертве Христа:

ἔστιν δὲ τοιοῦτος ὁ Χριστὸς: πραΰτατος μὲν γάρ ἐστιν ὡς περιστερά, εὐφρονότατος δὲ ὡς τρυγών <...> οὐκοῦν ὡς ἐν τύλοις τοῖς κατὰ τὸν νόμον, ὡς λαλίστατος τρυγών, ὡς πραΰτατος περιστερά, ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἐσφάζετο, ἵνα ἡμᾶς ἀγοράσῃ τῇ ἰδίῳ αἱματι...⁸⁹

Но таков Христос, ибо Он и кротчайший как голубь, и благозвучнейший как горлица <...> Поэтому как бы в образах согласно закону, как самая говорливая горлица, как кротчайший голубь, наш Спаситель закалывается, чтобы нас искупить собственной Кровью...

Обино задавался вопросом: не свидетельствует ли гомилия св. Прокла, прямо зависящая от 3-й гомилии⁹⁰, что вариант катен здесь точнее отражает её оригинальный текст, который был несколько «заретуширован» составителем гомилии «На Сретение»? Ответа он ожидал от публикации сирийского перевода⁹¹. Но, как видим, сирийский перевод здесь полностью поддерживает версию гомилии «На Сретение». Со своей стороны, выскажем предположение, что составитель катен мог иметь под руками как 3-ю гомилию «Толкования» св. Кирилла, так и 22-ю гомилию св. Прокла с объяснением того же евангельского отрывка, и под влиянием последнего дать собственную расширенную версию этого места. Разумеется, и здесь нельзя совершенно исключать того, что сирийский переводчик, с одной стороны, а св. Прокл и составитель катены, с другой

89 *Proclus Constantinopolitanus. Homilia 22, 3:8–11 // Aubineau M. Proclus de Constantinople, In illud: «Et postquam consummati sunt dies octo» (Lc 2,21) // Op. cit. P. 202.*

90 См. выше.

91 *Aubineau M. Emprunts de Proclus de Constantinople à Cyrille d'Alexandrie, dans son homélie XXII, In illud: «Et postquam consummati sunt dies octo...» (Lc 2, 21) // Op. cit. P. 34.*

стороны, располагали разными редакциями 3-й гомилии, но никаких дополнительных доказательств этому пока что не имеется, поэтому в основном тексте мы здесь также оставляем вариант гомилии «На Сретение».

Обзор содержания

Обе гомилии продолжают разные, но одинаково характерные линии ветхозаветной экзегезы святителя, чему дают повод сами толкуемые евангельские места, повествующие о встрече и преемстве Ветхого и Нового Заветов. Толкуемые места святитель, по своему обыкновению, помещает в широкий библейский контекст. Первая из гомилий (толкование на Лк. 2, 21–24), говоря об исполнении Христом предписаний закона, раскрывает духовный смысл как их самих, так и соблюдения их Спасителем. Причину того, что Сам Законодатель покоряется Своим предписаниям, раскрывает апостол Павел (см. Гал. 4, 3–5): Он оказывается «под законом», чтобы искупить тех, кто под законом (3, 2). Искупление состоит в исполнении закона и в послушании Богу и Отцу ради нашего оправдания. Он принимает образ раба (Флп. 2, 7), так что даже уплывает вместе с другими рабами законную подать, дидрахму (см. Мф. 17, 24–27). Но Он остаётся свободным, выполняя это в целях домостроительства (3, 3). Наконец, святитель приступает к самому евангельскому рассказу. Сказав о наречении имени Иисус и раскрыв его значение («спасение народа»), он переходит к объяснению таинственного смысла совершённого при этом обрезания (3, 4). Как телесное действие, это *ничто*, по слову апостола Павла (1 Кор. 7, 19), но оно содержит таинственное указание на истину. Обрезание Спасителя на восьмой день — прообраз христианского Крещения, которое Он установил после Своего Воскресения на восьмой день недели (см. Мф. 28, 20). Прообразом христианского крещения также является соимённый Спасителю Иисус Навин, переведший израильтян через Иордан и обрезавший их каменными ножами (см. Нав. 5, 3), где Иордан — это купель Крещения, а обрезание — отсечение греховной скверны силой Святого Духа (3, 5). Переходя к явлению Христа в Иерусалиме на сороковой день (см. Лк. 2, 22), святитель высказывает изумление перед непостижимой глубиной божественного домостроительства, в котором со-вечный Богу Отцу Сын приводится как раб и приносит Ему жертву. Дается типологическое толкование жертвенных птиц. Горлица и голубь — прообразы Спасителя: первая говорлива, символизируя «благозвучие» Его проповеди, а кротость голубя указывает на Его высочайшую кротость (3, 6). В жертвоприношении

птиц одновременно с «образами» является и Сама «истина» — Христос, ведь Он приносит Отцу Себя вместе с нами, чтобы прекратить бывшее последствием греха «отвращение Его лица» от нас, умолявших об этом словами Псалмопевца (см. Пс. 24, 16) (3, 7).

Заключение 3-й гомилии является переходом к следующей (толкование на Лк. 2, 25–35), которая сосредоточена уже на исполнении пророчеств о явлении Спасителя, призвании язычников, отвержении неверующих иудеев и оправдании верных. Во вступлении напоминаются слова апостола Павла о Христе как Посреднике между Богом и людьми, давшим Себя в искупление (см. 1 Тим. 2, 5–6) и принявшим нашу нищету, чтобы обогатить нас (см. 2 Кор. 8, 9) (4, 2). Пришествие Сына было предвозвещено Богом через пророков (см. Ис. 62, 1), и об этом пришествии, которое должно было озарить пребывающих в греховной мгле, они молитвенно зывали (см. Пс. 84, 8) (4, 3). Повторяется песнь праведного Симеона: *Ныне отпускаешь...* (Лк. 2, 29–32); и святитель приступает к её толкованию. «Таинство Христа» было уготовано прежде основания мира и явилось в «последние времена», став светом для пребывавших во тьме идолослужения и общения с бесами язычников (4, 4). В приведённых под именем Исаии пророческих словах (см. Зах. 10, 8–9) имеется предсказание об умножении призванных через Христа и примирившихся по вере с Богом Отцом язычников, после того как среди них были «посеяны» апостолы. Близость к Богу и просвещение некогда далёких от Него язычников подкрепляется апостольскими (см. Еф. 2, 13) и другими пророческими (см. Зах. 10, 12; Пс. 88, 16–18; Иер. 16, 19) словами (4, 5). Помимо того, что Христос — свет для язычников, Он — и «слава Израиля». Ведь, во-первых, несмотря на отпадение большинства израильтян, апостолы, их святой остаток, прославились «по всей поднебесной», а во-вторых, Сам Христос — их потомок по плоти (см. Рим. 9, 5) (4, 6). Звучит похвала Святой Деве, на Которой «исполнилась божественная воля» и Которая родила Спасителя от Святого Духа, минуя обычные законы человеческого естества. Далее толкуется пророчество праведного Симеона Святой Деве. Комментируя слова: *Сей лежит на падение и на восстание многих в Израиле* (Лк. 2, 34) — святитель напоминает ветхозаветные пророчества о Еммануиле как камне, положенном Богом Отцом в основание Сиона. И если верующие в Него не постыдились (см. Ис. 28, 16), то неверующие и непокорные пали и разбились, что предрекал пророк Исаия (см. Ис. 8, 13–14). Уверовавшие же перешли из подзаконного служения к духовному, от рабства — к свободе в Святом Духе, стали *причастниками божественной природы* (2 Пет. 1, 4) и обрели надежду на Небесное

Царство (4, 7). *Знамение для спора*, о котором говорит праведный Симеон, — это Крест, *соблазн для иудеев и безумие для язычников* (1 Кор. 1, 23), безумие для погибающих и сила Божия для спасаемых (ср. 1 Кор. 1, 18) (4, 8). Наконец, объясняется пророчество, обращённое к Святой Деве (см. Лк. 2, 35). «*Меч*» — это скорбь, постигшая Святую Деву при распятии Христа, усугублявшаяся тем, что Она ещё не знала о Его грядущем воскресении. Святитель не считает такое Её неведение неудивительным, указывая на пример апостола Фомы, который отказывался верить словам других апостолов о воскресении Христа без осязательных доказательств (4, 9). В заключение святитель призывает прославлять Сына за совершённое Им спасение (4, 10).

Итак, содержание предложенного в гомилиях толкования почти исключительно сотериологическое. Святитель не касается детальных вопросов триадологии и христологии, практически не употребляет «технический» богословский язык, всецело остаётся в пределах библейской образности, а отражение несторианской полемики усмотреть здесь ещё сложнее, чем в гомилиях 1–2⁹². Это заставляет со вниманием отнестись к высказанной Каро гипотезе о датировке «Толкования». А. Рюкер определял его не ранее 430 г. ввиду явного сходства одного места 63-й гомилии с анафематизмами св. Кирилла против Нестория⁹³. Но поскольку, по приведённому выше свидетельству Сократа Схоластика, гомилии «Толкования» могли произноситься дважды в неделю, постольку произнесение всего цикла ста пятидесяти шести гомилий заняло бы около двух лет. В таком случае первые гомилии, не имеющие примет несторианского спора, прежде всего — именованная Святой Девы Богородицей (Θεοτόκος)⁹⁴, могли быть произнесены в самом начале 429 г.⁹⁵ Отсутствие в «Толковании» гомилий с объяснением 1-й главы Евангелия от Луки, как представляется, хорошо согласуется с гипотезой Каро. Вероятно, святитель начал цикл этих гомилий на Рождество⁹⁶, а потому

92 *Феодор (Юлаев), иером.* Две гомилии святителя Кирилла Александрийского на Рождество из «Толкования на Евангелие от Луки» (гомилии 1–2) по рукописям Damas. 12/19 и Damas. 12/20 / сирийский текст, перевод, вступительная статья и примечания // Указ. соч. С. 37.

93 *Rücker A.* Die Lukas-homilien des hl. Cyrill von Alexandrien: Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese. Breslau, 1911. S. 58–59.

94 Оно неизменно появляется в творениях святителя, начиная с «Послания к монахам Египта» (*Cyrrillus Alexandrinus.* Epistula 1 (CPG 5301)), относящегося к ранней весне 429 г.

95 *Caro R.* La homiletica Mariana Griega en el Siglo V: I // Op. cit. P. 137.

96 Прп. Иоанн Кассиан Римлянин свидетельствует, что в его время в Египте празднование Рождества и Богоявления совершалось в один день (*Cassianus.* Collationes 10, 2 // *Iohannis Cassiani opera.* Pars 2 / ed. M. Petschenig. Vindobonae, 1886. (CSEL; vol. 13). P. 286).

сразу же приступил к евангельскому рассказу об этом событии (см. Лк. 2) применительно к текущему празднику, а затем уже продолжил последовательное объяснение Евангелия.

Принципы издания

Как и в предыдущей публикации, основная рукопись для сирийского текста обеих гомилий — Damas. 12/19 (A). В аппарате приводятся разночтения по Damas. 12/20 (B) и Add. 12,154 (d). Пунктуация рукописи удержана, а диакритика сведена к необходимому минимуму.

За основу греческого текста 3-й гомилии взята древнейшая рукопись гомилии «На Сретение» Paris, BnF gr. 1171 (F), а 4-й гомилии — её единственная греческая рукопись Cantabrigensis Trin. B. 8. 7 (T). Пагинация этих рукописей даётся на полях. Исправляем в них ошибки, связанные с итацизмом и другими омофонами. Изредка вносим в основной текст чтения других рукописей, а в двух местах 3-й гомилии — обратный перевод с сирийского. В аппарате приводим чтения самих этих рукописей (в случае их исправления), а также разночтения по другим рукописям. Не отражаем в аппарате варианты οὕτως — οὕτω, равно как и все случаи расхождения в употреблении ν ἐφέλωστικόν (γέγονε — γέγονεν и т. п.). Разночтения в диакритике указываем, только если это приводит к изменению значения слов (καθαίρων — καθαιρόν). Это же касается и пунктуации: отмечаем её варианты в том случае, если изменится смысловое членение текста.

За основу русского перевода был взят наш прежний перевод⁹⁷, который полностью переработан. Библейские цитаты мы стремились

Но в надписании проповеди Павла Эмесского, относящейся к концу 432 г., сказано, что она произнесена в Александрии в присутствии св. Кирилла 29 числа месяца Хойак «на Рождество Христово» (εἰς τὴν γένναν τοῦ Χριστοῦ) (*Paulus Emesenus. Homilia 1 de natiuitate Alexandriae habita* (CPG 6365) // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 4. P. 9:21–23). Поэтому принято считать, что к началу V века Рождество в Александрии уже совершалось 25 декабря как отдельный от Богоявления праздник (*Троицкий И. Изложение веры Церкви Армянской, начертанное Нерсесом, кафоликосом армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила. СПб., 1875. С. 201. Прим. 1*). Поскольку 25 декабря 428 г. приходилось на вторник (благодарим за эти сведения П. В. Кузенкова), постольку гомилии 1–2 «Толкования» могли быть произнесены в ближайшие четверг и пятницу, 27–28 декабря 428 г., а гомилии 3–4, соответственно, неделей позже, 3–4 января 429 г.

97 *Кирилл Александрийский, свт.* Две гомилии на Сретение из «Толкования на Евангелие от Луки» / пер. с греч., вступ. статья и примеч. иером. Феодора (Юлаева) // Указ. соч. С. 24–33.

передать наиболее точно и согласно с пониманием святителя, поэтому во многих случаях их текст отклоняется от известных русских переводов Священного Писания. В русском переводе отмечаем разночтения по изданиям греческого текста Нового Завета:

- NA* Novum Testamentum Graece / based on the work of E. Nestle and E. Aland; ed. by B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini and B. M. Metzger. Stuttgart, ²⁸2012.
- RP* The New Testament in the original Greek: Byzantine Textform 2005 / comp. and arran. by M. A. Robinson and W. C. Pierpont. Southborough (Mass.), 2005.

Прочие сокращения:

а) в критическом аппарате издания

- add.* addidit — добавлено
om. omittit — пропущено
trsp. transposuit — перестановка слов
marg. marginalis — чтение на полях
a. corr. ante correctionem — чтение до исправления в рукописи
p. corr. post correctionem — чтение после исправления в рукописи

б) в примечаниях к русскому переводу

- + добавлено
 < пропущено

Автор сердечно благодарит диакона Сергия Кожухова и, особенно, священника Сергия Кима за предоставленные фотокопии рукописей и всемерную поддержку при подготовке публикации, диакона Николая Шаблевского, взявшего на себя труд по вычитке сирийского и греческого текста, а также Б. Анфрена (ЕРНЕ, Париж), любезно поделившегося с нами результатами своих исследований.

Corrigenda

Ранее при публикации сирийского текста 1–2 гомилий⁹⁸ были допущены ошибки, которые приводятся в нижеследующей таблице. В 1-м столбце указываем номер гомилии, главы и строки, в скобках — страницу в нашей публикации.

	<i>имеется</i>	<i>следует читать</i>
1, 4:2 (С. 32)		ܕܝܡܐ
2, 1:1 (С. 38)	ܟܕܝܘܝܘܐ	ܟܕܝܘܝܘܐ
2, 1:2 (С. 38)	ܟܕܝܘܝܘܐ	ܟܕܝܘܝܘܐ

Кроме того, мы не обратили внимания на соответствующие сирийскому тексту греческие фрагменты в катенах, которые, как отметил Обино⁹⁹, были упущены в публикации Ройсса. Приводим их в таблице ниже, где в 1-м столбце указываем место фрагмента в нашей публикации сирийского текста, во 2-м — его начальные и конечные слова, в 3-м — начальные и конечные слова соответствующего греческого текста и его место в «Патрологии» Миня (PG. 72):

1, 5:4–14 (С. 34)	ܟܕܝܘܝܘܝܘܐ ܕܝܘܝܘܝܘܐ ܕܝܘܝܘܝܘܐ ܟܕܝܘܝܘܝܘܐ — ܕܝܘܝܘܝܘܐ	ἕτερον γὰρ οὐκ ἔσχεν υἱὸν — πρῶτοτοκος (Col. 485C:30–D:44)
2, 4:5–5:13 (С. 40–42)	— ,ܡܘܕܝܘܝܘܝܘܐ ܕܝܘܝܘܝܘܐ ܕܝܘܝܘܝܘܐ ܕܝܘܝܘܝܘܝܘܐ ܕܝܘܝܘܝܘܝܘܐ	θεὸς γὰρ ἦν — ἐφ’ ἧ μὴ θέμις (Col. 489C:31–492A:3) ¹⁰⁰ .

- 98 Феодор (Юлаев), иером. Две гомилии святителя Кирилла Александрийского на Рождество из «Толкования на Евангелие от Луки» (гомилии 1–2) по рукописям Damas. 12/19 и Damas. 12/20 / сирийский текст, перевод, вступительная статья и примечания // Указ. соч. С. 30–48.
- 99 Aubineau M. Les «Catenaе in Lucam» de J. Reuss et Cyrille d’Alexandrie // Op. cit. S. 34, 40.
- 100 Ройсс поместил его в группе III фрагментов св. Кирилла, где указаны только его начальные и конечные слова: Fragn. III, 11 // Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche. S. 280.

Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας
εἰς τὴν ὑπαπαντὴν τοῦ κυρίου καὶ εἰς τὸν Συμεών

253v

1. <...>

2. Πολλὴ μὲν λίαν ἡ σύνοδος, καὶ πρόθυμος ὁ ἀκροατὴς· πλήρη γὰρ ὀρῶμεν τὴν ἐκκλησίαν, οὐ πλοῦσιος δὲ ὁ μυσταγωγός. Πλὴν ὁ διδοὺς ἀνθρώπῳ στόμα καὶ γλῶσσαν, χορηγήσει πάλιν ἡμῖν ἐννοίας ἀγαθᾶς. Αὐτὸς γάρ που φησὶν· *Πλάτυνον τὸ στόμα σου καὶ πληρώσω αὐτό·*
5 προσβαλοῦμεν τοιγαροῦν τῇ τῶν προκειμένων θεωρίᾳ, πανταχόθεν αὐτοῖς τὸ βέβαιον εἰς πίστιν | καὶ φιλοθείαν συλλέγοντες. Ἴδομεν προβραχέως
βρέφος ἐν φάτνῃ κείμενον τὸν Ἐμμανουήλ, καὶ ἀνθρωπίνως μὲν
ἐσπαργανωμένον, ὑμνούμενον δὲ θεϊκῶς παρὰ τῆς τῶν ἁγίων ἀγγέλων
στρατιᾶς, οἱ καὶ τὸν τόκον αὐτοῦ τοῖς ποιμέσιν εὐηγγελίζοντο. Ἐκνενέμηκε
10 γὰρ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ὡς γέρας ἐξαίρετον, τῶν περὶ αὐτοῦ κηρυγμάτων τὰς ἀπαρχὰς τοῖς ἐν οὐρανῷ. Τέως δὲ ἴδωμεν αὐτὸν διὰ τῶν ἀρτίως ἀνεγνω-
σμένων τοῖς διὰ Μωϋσέως εἰκοντα νόμοις· μάλλον δὲ τὸν νομοθέτην ὡς

254r

Traditio textus: Π (**F G O V M K R S P H Aub**) Σ 2,11 a Τέως *inc.* Λ (**u q r Reu** (Frqm. l 7 // Lukas-Kommentare. S. 56))

tit., 1/2 Τοῦ – Συμεών] Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας εἰς τὴν ὑπαντὴν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ **G**, Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας εἰς τὴν ὑπαπαντὴν τοῦ Κυρίου καὶ εἰς τὸν Συμεῶνα **O S**, Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας εἰς τὴν ὑποπαντὴν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ **V M**, Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου (πατριάρχου **R P**) Ἀλεξανδρείας· λόγος εἰς τὴν ὑπαπαντὴν (ὑπαντὴν **K**) τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ **K R P H**, Τοῦ αὐτοῦ Κυρίλλου εἰς τὴν ὑπαντὴν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ **Aub** εὐλόγησον πάτερ *add.* **G K P H** 2 ὑπαπαντὴν] ὑπαντὴν **F^a.corr.**

2,1 λίαν] *om.* Σ | καὶ] λίαν *add.* Σ | πλήρη] πλήρης **O** 3 ἀνθρώπῳ στόμα] *trsp.* **H** ἀνθρώπῳ] ἀνθρώπων **M** | στόμα] *te add.* **G O V K Aub** | γλῶσσαν] γλώτταν **K R P** χορηγήσει] χωρηγήσει **O V** | πάλιν] καὶ *add.* **O S** 4 αὐτό] αὐτῷ **K** 5 προσβαλοῦμεν – θεωρία] *retroverti in graecum e* Σ, καὶ ἐπειδὴ πάντες προθύμως συνεληλύθατε (συνέλθατε **G**,

θεὸν τοῖς ἑαυτοῦ θεσπίσμασιν ὑποκείμενον. Καὶ διὰ ποίαν αἰτίαν, διδάξει
 λέγων ὁ σοφώτατος Παῦλος: Ὅτε ἤμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου
 15 ἤμεν δεδουλωμένοι· ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ
 θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς
 ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ.

3. Οὐκοῦν τῆς τοῦ νόμου κατάρτας ἐξεπρίατο Χριστός· τοὺς ὄντας μὲν
 ὑπὸ νόμον, οὐ μὴν ἔτι καὶ τετηρηκότας αὐτόν. Ἐξεπρίατο δὲ πῶς;
 Πληρώσας αὐτόν· καὶ καθ' ἕτερον δὲ τρόπον· ἵνα λύσῃ τῆς ἐν Ἀδὰμ παρα-
 βάσεως τὰ ἐγκλήματα, εὐπειθῆ καὶ εὐήνιον πρὸς πᾶν ὁτιοῦν αὐτὸν παρα-
 5 στήσας ὑπὲρ ἡμῶν τῷ θεῷ καὶ πατρὶ. Γέγραπται γάρ· ὅτι ὡσπερ διὰ τῆς
 παρακοῆς τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου, ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτω
 καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἐνός, δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί. Ὑφῆκε
 τοίνυν τῷ νόμῳ μεθ' ἡμῶν τὸν αὐχένα, καὶ τοῦτο πράττων οἰκονομικῶς·
 10 ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην. Ἐπειδὴ γὰρ ὅλως
 ἔλαβεν δούλου μορφήν, ταύτης ἕνεκα | τῆς αἰτίας ὡς ἐν τοῖς ὑπὸ ζυγὰ
 τελέσας διὰ τὸ ἀνθρώπινον· συντετέλεκέ ποτε καὶ τοῖς δασμολογοῦσι τὰ
 διδράγματα· καίτοι κατὰ φύσιν ἐλεύθερος ὢν καὶ ἄσυντελής ὡς υἱός. Ὅταν
 οὖν ἴδῃς τηροῦντα τὸν νόμον, μὴ σκανδαλισθῆς, μήτε μὴν ἐν οἰκέταις
 καταγάγῃς τὸν ἐλεύθερον· ἐννοεῖ δὲ μᾶλλον τῆς οἰκονομίας τὸ βάθος. 254v

4. Ἐνστάσης δὴ οὖν τῆς ὀγδῆς ἐν ἧ σὺνηθες ἦν τὴν ἐν σαρκὶ
 τελεῖσθαι περιτομήν, κατὰ γε τὸ δοκοῦν τῷ νόμῳ, δέχεται τὸ ὄνομα τοῦτ'
 ἔστιν τὸ Ἰησοῦς· ἐρμηνεύεται δὲ τοῦτο σωτηρία λαοῦ. Οὕτω γὰρ ἠθέλησεν

Traditio textus: Π (F G O V M K R S P H Aub) Σ Λ 3,9 a δικαιοσύνην des. Λ
 4,1 a ἐνστάσης inc. Λ (u q r Reu (Frqm. I 8 // Lukas-Kommentare. S. 57))

2,13 διδάξει] διδάσκει G Aub 14 νήπιοι] om. M 16 αὐτοῦ] τὸν μονογενῆ add. S
 γενόμενον¹] γενόμενον F G, γεννώμενον V M K R P Aub | γενόμενον²] γενώμενον G,
 γεννώμενον Aub 17 ἐξαγοράσῃ] ἐξαγοράσει F G O V

3,2 τετηρηκότας] τετηρικότας V, τετηρικώτας M 2/3 ἐξεπρίατο – αὐτόν] om. K R P H
 4 εὐπειθῆ] εὐηθῆ M | αὐτόν] ἑαυτόν K R P Λ 5 ὡσπερ] ὡς P 7 κατασταθήσονται]
 καταθήσονται P 6/7 οὕτω – πολλοί] om. H 8 καὶ – οἰκονομικῶς] οἰκονομικῶς καὶ τοῦτο
 πράττων Λ 9 ὅλως] ὅλος S 10 ἕνεκα] ἦνεκα O, εἶνα S | ζυγὰ] ὑπόζυγα M, ζυγὸν R P H,
 ζυγῶ K 11 συντετέλεκέ] δὲ add. O S | δασμολογοῦσι] δεσμολογοῦσι M 12 διδράγματα]
 διδραγμα G O V M K R S^{p.corr.} H, διδραγμα S P Aub | ἄσυντελής] F ἄσυντελεῖς M, συντελεῖς
 G V Aub, Deest particula negatiua Aub^{marg.} 13 τηροῦντα – νόμον] τὸν νόμον τηροῦντα K R

ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ὀνομάζεσθαι τὸν ἴδιον υἱὸν γεννηθέντα κατὰ σάρκα ἐκ
 5 γυναικός. Γέγονε γὰρ δὴ τότε μάλιστα σωτηρία λαοῦ· καὶ οὐχ ἑνὸς μᾶλλον
 ἀλλὰ καὶ πολλῶν· μᾶλλον δὲ παντὸς ἔθνους καὶ πάσης τῆς ὑπὲρ οὐρανόν ἐν
 ταύτῳ· τοιγαροῦν τὸ τῆς περιτομῆς ἔτελεῖτο χρῆμα· καὶ τὴν κλησιν ἐδέχετο.
 Καὶ τί τὸ αἰνίγμα ἢ ποίων μυστηρίων ἡμῖν ἔσται δεικτικὸν τὸ τελεσμένον,
 φέρε δὴ πάλιν ἴδωμεν ἐρευνήσαντες.

5 Ὁ μακάριος ἔφη Παῦλος· Ἡ περιτομή οὐδὲν ἔστιν· καὶ ἡ ἀκροβυστία
 οὐδὲν ἔστιν. Ἄλλ' ἔστιν εἰκὸς πρὸς τοῦτο τινὰς εἰπεῖν· ἄρα οὖν τὸ μηδὲν
 τηρεῖσθαι προστέταχε διὰ τοῦ πανσόφου Μωϋσέως ὁ τῶν ὄλων θεός· καὶ
 κόλασιν ἐπαρτήσας τοῖς παραβαίνουσιν αὐτήν· Ναὶ, φαίην ἄν· ὅσον μὲν
 5 γὰρ ἦκεν εἰς τὴν τοῦ πράγματος φύσιν, ἦτοι τὸ περὶ τὴν σάρκα πληρούμε-
 νον, οὐδὲν ἔστιν παντελῶς· ὠδίνει δὲ μυστηρίου τύπον οὐκ ἀκαλλῆ·
 μᾶλλον δὲ τῆς | ἀληθείας ἐγκεκρυμμένην ἔχει τὴν δῆλωσιν. Κατὰ γὰρ τοι
 τὴν ὀγδόην ἡμέραν ἀνέβη ὁ Χριστὸς ἐκ νεκρῶν καὶ δέδωκεν ἡμῖν τὴν ἐν
 πνεύματι περιτομήν. Προστέταχε γὰρ τοῖς ἀγίοις ἀποστόλοις· *πορευθέντες*
 10 *μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς*
καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος· τελεῖσθαι δὲ φαμὲν τὴν ἐν πνεύματι
 περιτομήν, ἐν καιρῷ μάλιστα, τοῦ ἁγίου βαπτίσματος· ὅτε καὶ μετόχους
 ἡμᾶς ἀποφαίνει Χριστὸς τοῦ ἁγίου πνεύματος. καὶ τούτου πάλιν εἰς τύπον
 ἦν, ὁ ἀρχαῖος ἐκεῖνος Ἰησοῦς ὁ μετὰ Μωϋσέα στρατηγός· διεβίβασε γὰρ
 15 πρότερον τὸν Ἰορδάνην τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ· εἶτα, καθίσας εὐθὺς περιέτεμεν
 μαχαίραις πετρίνας. Οὐκοῦν ὅταν διαβῶμεν τὸν Ἰορδάνην, τότε Χριστὸς
 ἡμᾶς περιτεμεῖ τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου πνεύματος· οὐ σάρκα καθαίρων,
 ἀποκείρων δὲ μᾶλλον τὸν ἔμψυχον μολυσμόν. Ἐν ὀγδοῇ τοιγαροῦν

255r

Traditio textus: Π (F G O V M K R S P H A u b) Σ Λ 5,13 a ἁγίου inc. z

4,5 γὰρ] *om.* **G A u b** | δὴ] *om.* **O K R S P H Λ** | δὴ τότε] *trsp.* **G V A u b** | μάλιστα] *om.*
M Λ | μᾶλλον] μόνου **G V A u b** 6 καὶ¹] *om.* **O S** 5/6 μᾶλλον – πολλῶν] *om.* **K R P H Λ**
 6 πάσης] ἀπάσης **G O V M K R S P H u q r A u b** 7 ταύτῳ] ταυτό **G O V M**, τούτῳ **Reu**
 6/7 τῆς – τοιγαροῦν] τῆς ὑπὲρ οὐρανόν· ἐν ταύτῳ τοιγαροῦν **O S Λ Σ A u b** 7 τὸ] τῷ **S**
 ἔτελεῖτο] ἔτελετο **V** 8 Καὶ – αἰνίγμα] *om.* **V^a. corr.** | ἢ – τελεσμένον] *om.* **Λ** | ἢ] καὶ *add.* **O V**
M K R S P H | τελεσμένον] τελούμενον **G O V S A u b** 9 δὴ] *om.* **K R P H** | ἴδωμεν] *om.* **H**
 | ἐρευνήσαντες] ἐρευνίσαντες **V om.** **Λ**

5,2 εἰκὸς] εἰκὼς **M** | ἄλλ – εἰπεῖν] *om.* **Λ** | ἄρα] ἄρ' **G V M Λ A u b** 3 προστέταχε]
 προστέταχαι **M** | Μωϋσέως] Μωσέως **V q r A u b**, Μωϋσέος **u^p. corr.** 4 ἐπαρτήσας]
 ἐπηρητήσας **F G V^p. corr.** | αὐτήν] αὐτό **O** αὐτόν **S** | ναὶ] καὶ **Reu** | φαίην ἄν] φησί **u q r**
 5/6 ἦτοι – πληρούμενον] *om.* **u q r Reu** 5 τὸ] *om.* **F** 6 ὠδίνει] ὀδίνει **G** | τύπον] *om.* **V M**
add. **V^a. corr.** 6/7 οὐκ – δῆλωσιν] *om.* **Λ** 6 οὐκ ἀκαλλῆ] οὐ καλλῆ **O**, οὐ καλή **S**, οὐκ ἄλλη **V**

A115va
 5
 10

B137ra
 5
 10

A115vb
 15
 B137rb

Traditio textus: AB

4,6 [ⲁⲗⲗⲁ] ⲁⲗⲗⲁ B | ⲁⲗⲗⲁ] ⲁⲗⲗⲁ B
 5,7 [ⲁⲗⲗⲁ] ⲁⲗⲗⲁ B 17 [ⲁⲗⲗⲁ] ⲁⲗⲗⲁ B

M, οὐκ ἀκαλλῆ **V^a. corr.** 7 δὲ] *om.* **G Aub** | δήλωσιν] δειλῶσιν **G** | τοι] *om.* **Reu** 8 ἀνέβη] ἀνεβίω **u q r** | ὁ Χριστὸς] κύριος **OS** | και] *om.* **Aub** 9 γὰρ] ὁ θεὸς *add.* **G V M Aub** τοῖς] *om.* **Reu** | ἀποστόλοις] εἰπῶν *add.* **OS** 12 καιρῶ] δὲ *add.* **G Aub** | ἀγίου] *om.* **OS** 14 ἀρχαῖος] ἀρχιερεὺς Π | Μωϋσέα] Μωσέα **G V M z Aub**, Μωϋσέως **u** | στρατηγός] στρατηγῆσας **Reu** | διεβίβασε] διεβήβασε **G O V M R S** 15 πρότερον] *om.* **G Aub** καθίσας] καθήσας **G V M** 16 μαχαίραις] μαχαιρες **z** | ὅταν] ὅτε **Reu** 17 περιτεμῆ] περιτέμνει **G O V M K R S P H A Aub** | ἀγίου] *om.* **z** | σάρκα] σαρκί **OS** | καθαίρων] καθαιρῶν **Aub^{margin}** Σ 18 ἔμψυχον] ἐν ψυχᾷς **A** | μολυσμόν] λογισμόν **M** | ὀγδὸρ] ἡμιν **z**

περιτέμνεται Χριστός· καὶ τὴν κλήσιν ὡς ἔφην λαμβάνει· τότε γὰρ τότε
20 σεσώσμεθα δι' αὐτοῦ.

6. Ἀναφέρουσι δὲ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα, παραστήσαι τῷ κυρίῳ. Ὡς
μεγάλῃς καὶ τεθαυμασμένης οἰκονομίας· ὡς βάθος πλοῦτου καὶ σοφίας καὶ
γνώσεως θεοῦ· ὁ ἐν κόλποις ὡν τοῦ πατρὸς· ὁ συνέδρος αὐτῷ καὶ
5 συναϊδῖος υἱός· ὁ δι' οὗ τὰ πάντα, προσάγεται θεοπρεπῶς· πλὴν ὅτε
γένονεν τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις. Προσφέρει δὲ καὶ θυσίαν ὁ ταῖς
παρὰ πάντων λατρείαις καταχρυσούμενος, καὶ συνδοξαζόμενος τῷ ἰδίῳ
γεννήτορι. Τί δὲ δὴ καὶ προσκεκόμικεν, ὡς πρωτότοκός τε καὶ ἄρσην;
Ζεῦγος τρυγόνων ἢ δύο νεοσσοὺς περιστερῶν, κατὰ τὸ τῷ νόμῳ διηγο-
10 ρευμένον. Ἀλλὰ γὰρ τί βούλεται δηλοῦν ἢ τρυγῶν· τί δὲ καὶ τὸ ἕτερον τοῦτ'
ἔστιν ἢ περιστερά· φέρε δὴ φέρε καταθρήσωμεν. Οὐκοῦν τὸ μὲν ἔστι
λαλίστατον ἐν στρουθίοις ἀγροῦ· τὸ δὲ ἡπιόν τε καὶ πρᾶον· γέγονε δὲ
τοιοῦτος εἰς ἡμᾶς ὁ τῶν ὄλων σωτὴρ καὶ κύριος· πραότητα μὲν τὴν εἰς
ἄκρον ἔχων· τρυγόνος δὲ δίκην κατακλήσας τὴν ὑπ' οὐρανόν, καὶ τῆς
15 ἑαυτοῦ καλλιφωνίας, τὸν ἴδιον ἀμπελῶνα πληρῶν· τοῦτ' ἔστιν ἡμᾶς τοὺς
πιστεύοντας εἰς αὐτόν. Γέγραπται γοῦν ἐν τῷ ᾄσματι τῶν ᾄσμάτων· ὅτι
φωνὴ τρυγόνος ἠκούσθη ἐν τῇ γῆ ἡμῶν· λελάληκε γὰρ πρὸς ἡμᾶς τὸ θεῖον
τὲ καὶ εὐαγγελικὸν καὶ σωτήριον κήρυγμα.

255v

7. Τρυγόνες δὴ οὖν, ἢ περιστεραὶ προσεφέροντο παραστάντος αὐτοῦ
τῷ κυρίῳ· καὶ ἦν ἰδεῖν καθ' ἓνα καιρὸν ὁμοῦ τοῖς τύποις τὴν ἀλήθειαν.

Traditio textus: Π (F G O V M K R S P H Aub) Σ Λ z 5,20 a αὐτοῦ des. Λ 6,1 a ὡ inc. Λ (u q r Reu (Frgm. I 9 // Lukas-Kommentare. S. 57-58))

5,19 περιτέμνεται] ὁ add. H

6,1 αὐτόν] πάλιν add. O S, σήμερον add. K R P H 2 καὶ τεθαυμασμένης] om. Λ
3 γνώσεως] τοῦ add. Aub | ὁ²] ὡς R P | αὐτῷ] αὐτοῦ O R S P 3/4 ὁ² – υἱός] om. Λ
4 ὁ] ὡ G V | θεοπρεπῶς] δουλοπρεπῶς O V^{a.corr.} M K R S P H Λ | ὅτε] ὅτι M 5 γέγονεν]
ἐν add. M K R S^{p.corr.} P Λ | ὁ] om. V^{a.corr.} M 6 καταχρυσούμενος καὶ] om. Λ | συνδοξαζό-
μενος] σπουδαζόμενος Reu 7 γεννήτορι] ὡ παραδόξου πράγματος. τοὺς τοῦ νόμου τύπους
τετήρηκεν ἢ ἀλήθεια. διὰ ποίαν αἰτίαν; ὅτι καὶ νομοθέτης ἦν ὡς θεὸς καὶ ὑπὸ νόμον ὡς
ἄνθρωπος add. Λ | καί¹] om. Λ | προσκεκόμικεν] προκεκόμηκεν M | τε] δὲ K R P H, om.
Λ 8 νεοσσοὺς] νεοπτοὺς K R P H | τὸ] τὸν H, ἐν add. G V M Aub | τῷ] om. M 9 γὰρ]
om. M Λ | δηλοῦν] om. M 10 καταθρήσωμεν] καθαρίσωμεν O S 9/10 δηλοῦν – μὲν]
ταῦτα δηλοῦν; ἢ μὲν τρυγῶν Λ 11 λαλίστατον] λαλούστατον G | ἀγροῦ] om. Λ | τὸ δὲ] ἢ
δὲ περιστερά ζῶον Λ | τε] om. Λ 12 ὄλων] θεὸς add. q r | σωτὴρ] πατὴρ Reu
ὁ – κύριος] ὁ τῶν ὄλων σωτὴρ G Aub, ὁ τῶν ὄλων δεσπότης καὶ κύριος O S, ὁ κύριος καὶ
σωτὴρ V M | τὴν] om. Aub V^{a.corr.} 13 τρυγόνος] τρυγῶνος F O, τρυγόνως M | κατακλή-

- Ἐαυτὸν οὖν ἄρα προσκεκόμικεν ὁ Χριστὸς εἰς ὀσμὴν εὐωδίας, ἵνα ἡμᾶς δι' ἑαυτοῦ καὶ ἐν ἑαυτῷ προσαγάγη τῷ θεῷ καὶ πατρὶ· λύση τε οὕτω τὴν ἐφ' ἡμῖν γενομένην ἀποστροφήν· διὰ τε τὴν ἐν Ἀδὰμ παράβασιν, καὶ τὴν κατὰ πάντων ἡμῶν τυραννήσασαν ἁμαρτίαν. Ἡμεῖς γὰρ ἦμεν οἱ πάλοι βοῶντες· *Ἐπίβλεψον ἐπ' ἐμέ καὶ ἐλέησόν με*. Καὶ ὡς ὁ ψάλλον φησὶν· *ὀφθαλμοὶ κυρίου ἐπὶ δικαίους*. Ἀξιοὶ γὰρ ἐπισκοπῆς, οὐ τοὺς ταῖς ἁμαρτίαις ἐνεχομένους· ἀλλὰ γὰρ τοὺς ἤδη κεκαθαρμένους· κεκερδάκαμεν δὲ τοῦτο διὰ τοῦ πάντων ἡμῶν σωτῆρος Χριστοῦ, δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ σὺν τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

Traditio textus: Π (F G O V M K R S P H Aub) Σ Λ z 7,7 a με des. Π | a φησὶν des. **Reu** 10 a Χριστοῦ des. Λ

7,3 ἄρα] *om.* **O S** | προσκεκόμικεν] προσκεκόμηκεν **F G O V M S** | Χριστὸς] καθ' ἓνα καιρὸν ὁμοῦ τοῖς τύποις τὴν ἀληθειαν *add.* Λ | εὐωδίας] εὐοδίας **V** | ἵνα] ἴν' **u Reu** 3/4 δι' ἑαυτοῦ] δι' αὐτοῦ **M** 4 ἑαυτῷ] αὐτῷ **S** | προσαγάγη] προσαγάγει **F O** | λύση] λύσει **G O V M S** 5 ἡμῖν] ἡμῶν **u q r**, ἡμᾶς **Reu** 10 Χριστοῦ] γενομένου ἐκ γυναικός, γενομένου ὑπὸ νόμον *add.* **u q r** 7/10 καὶ² – Χριστοῦ] Λ Σ 10/11 δι' οὗ – ἀμήν] *retroverti in graecum* ε Σ

5
 10
 10

A116rb

B137vb

❖ עמר

Traditio textus: AB

B ודחמונר [ונח מונר 7,6

**Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας·
εἰς τὸν δίκαιον Συμεών καὶ ἐκ τῆς ἔρμηνείας
τοῦ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίου**

155ra

1. Καὶ ἰδοῦ ἄνθρωπος ἦν ἐν Ἱερουσαλήμ ὃ ὄνομα Συμεών, καὶ ὁ
ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος καὶ εὐλαβῆς· προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ
Ἰσραὴλ· καὶ πνεῦμα ἦν ἅγιον ἐπ' αὐτόν· καὶ ἦν αὐτῷ κεχρηματισμένον ἀπὸ
τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, μὴ ἰδεῖν θάνατον πρὶν ἂν ἴδῃ τὸν Χριστὸν κυρίου.
5 Καὶ ἦλθεν ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὸ ἱερόν· καὶ ἐν τῷ εἰσαγαγεῖν τοὺς γονεῖς τὸ
παιδίον Ἰησοῦν τοῦ ποιῆσαι αὐτοὺς κατὰ τὸ ἠθισμένον τῷ νόμῳ περὶ αὐτοῦ,
καὶ αὐτὸς ἐδέξατο αὐτὸ εἰς τὰς ἀγκάλας· καὶ ἠύλογησεν τὸν θεὸν καὶ εἶπεν·
νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλον σου δέσποτα κατὰ τὸ ῥῆμα σου ἐν εἰρήνῃ· ὅτι |
ἴδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριον ὃ ἠτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων
10 τῶν λαῶν· φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραὴλ. Καὶ ἦν
ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ, θαυμάζοντες ἐπὶ πᾶσιν τοῖς λαλουμένοις περὶ
αὐτοῦ· καὶ ἠύλογησεν αὐτοὺς Συμεών, καὶ εἶπεν πρὸς Μαρίαν τὴν μητέρα
αὐτοῦ· Ἰδοῦ οὗτος κεῖται εἰς πῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραὴλ
καὶ εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον· καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται
15 ῥομφαία, ὅπως ἂν ἀποκαλύψωσιν ἐκ πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί.

155rb

2. Ὁ προφήτης Ἡσαΐας ὠραίους εἶναι φησὶ τοὺς πόδας τῶν εὐαγγελι-
ζομένων τὰ ἀγαθὰ· τί δ' ἂν γένοιτο ἰσορρόπως ἔχον εἰς θυμιδίαν τοῦ
μαθεῖν, ὅτι σέσωκεν ὁ θεὸς τὴν ὑπ' οὐρανὸν μεσιτεύοντος τοῦ υἱοῦ, διὰ τοῦ
γενέσθαι καθ' ἡμᾶς; Γέγραπται γάρ, ὅτι εἷς ὁ θεὸς· καὶ εἷς μεσίτης θεοῦ καὶ
5 ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστός, ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ
ἡμῶν· καθήκετο γὰρ ἐκὼν πρὸς τὴν ἡμῶν πτωχείαν, ἵνα ἡμᾶς ἀποφῆνῃ
πλουσίους τὰ αὐτοῦ κερδαίνοντας. Ὅρα τοίνυν αὐτὸν ὡς ἓνα τῶν καθ'
ἡμᾶς προσαγόμενον τῷ πατρί, καὶ ταῖς τοῦ νόμου σκιαῖς ἐπόμενον· ἔτι
θύοντά τε κατὰ τὸ εἰωθός, εἰ καὶ διὰ τῆς κατὰ σάρκα μητρὸς ἐπράττετο
10 ταῦτα.

155va

Traditio textus: T Σ 2,2 a τί inc. Π (F G O V M K R S P H Aub)

tit., 3 εὐαγγελίου] κύριε εὐλόγησον T

1,4 ἴδῃ] εἶδῃ T 7 ἀγκάλας] αὐτοῦ add. Σ 9 σωτήριον] σοῦ add. Σ

2,2 τὰ ἀγαθὰ] τὴν εἰρήνην Σ | ἰσορρόπως] ἰσόρροπον G V M Aub, εἰσόρροπως F,
ἰσορρόπως O | ἔχον] ἔχων M 3 μεσιτεύοντος] μεσιτεύσαντος G V M Aub 4 γενέσθαι]
ἄνθρωπος add. Σ | ὁ] om. K R P H | καὶ] om. Σ 5 Ἰησοῦς Χριστός] trsp. Π 6 καθήκετο]
καθεῖκετο T F 6/7 ἀποφῆνῃ πλουσίους] trsp. P 8 προσαγόμενον] προσαγώμενον F
ἐπόμενον] ἐπώμενον M 8/9 ἐπόμενον – τε] ἐπόμενον ἔτι· θύοντά τε R P H Σ 9 εἰωθός]

3. ἼΑρα οὖν ἠγνοήθη παρὰ πάντων τῶν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις, καὶ οὐδενὶ τῶν αὐτόθι γινώριμος ἦν; Καίτοι πῶς τοῦτο ἐστὶν ἀληθές; Προεκήρυττεν μὲν γὰρ ὁ θεὸς καὶ πατήρ διὰ προφητῶν ἁγίων ὡς ἐσόμενον ἐμφανῆ κατὰ καιροὺς τὸν υἱόν, ἵνα σώσῃ τοὺς ἀπολλω|λότας καὶ καταφω- 155vb
 5 τίση τοὺς ἐσκοτισμένους· ἔφη γοῦν δι' ἐνὸς τῶν ἁγίων προφητῶν· Ἐγγίξει ταχὺ ἡ δικαιοσύνη μου καὶ τὸ ἔλεός μου ἀποκαλυφθῆναι· τὸ δὲ σωτήριόν μου ὡς λαμπὰς καυθήσεται. Ἐλεος δὲ καὶ δικαιοσύνη Χριστός· ἠλεήθημεν γὰρ δι' αὐτοῦ καὶ δεδικαιώμεθα, τοὺς τῆς φαυλότητος ῥύπτους ἀπονηψάμε-
 10 νοι· διὰ πίστεως δῆλον ὅτι τῆς εἰς αὐτόν. Ὅπερ δὲ ἐστὶν τοῖς ἐν νυκτὶ καὶ σκότῳ προηγουμένη λαμπάς, τοῦτο καὶ τοῖς ἐν ἀχλύϊ καὶ σκότῳ νοητῷ γέγονεν ὁ Χριστὸς φῶς αὐτοῖς τὸ θεῖον ἐντιθείς· διὰ τοῦτο καὶ οἱ μακάριοι προφητῆται μέτοχοι τῆς τοιαύτου χάριτος παρεκάλουν γενέσθαι λέγοντες· Δεῖξον ἡμῖν κύριε τὸ ἔλεός σου καὶ τὸ σωτήριόν σου δώῃς ἡμῖν.

4. Οὐκοῦν εἰσεφέρετο ἐν τῷ ἱερῷ Χριστὸς βρέφος | ὦν ἔπι βραχὺ τε καὶ ὑπομάζιον· ὁ δὲ γε μακάριος Συμεὼν προφητικῆ χάριτι τετιμημένος, δέχεται μὲν εἰς ἀγκάλας αὐτόν· θυμιδίας δὲ τῆς ἀνωτάτω πιμπλάμενος, 156ra
 5 ἠλόγισεν θεὸν λέγων· Νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλον σου δέσποτα κατὰ τὸ ῥῆμα σου ἐν εἰρήνῃ· ὅτι ἴδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου, ὃ ἠτοίμα-
 10 σας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν· φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ. Προητοίμαστο μὲν τὸ Χριστοῦ μυστήριον καὶ πρὸ αὐτῆς τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς· πεφανέρωται δὲ ἐν ἐσχάτοις τοῦ αἰῶνος καιροῖς· γέγονε δὲ φῶς τοῖς ἐν σκότῳ καὶ πεπλανημένοις καὶ ὑπὸ χεῖρα πεισοῦσι διαβολικῆν. Οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ τῆ κτίσει παρὰ τὸν κτίστην λατρεύο-

Traditio textus: T Π (F G O V M K R S P H Aub) Σ 4,1 a εἰσεφέρετο inc. Λ (m n u q r Reu (Frqm. I 10:1–9 // Reuss. Lukas-Kommentare. S. 58))

3,1 ἴΑρα οὖν] ἄρ' οὖν F G V M P Aub | τῶν] om. G S Aub | τοῖς] om. G V M K R P H Aub 2 τῶν] τούτων K R P H | αὐτόθι] αὐτόθεν M | ἐστὶν] ἦν K R P H 3 γὰρ] om. Σ διὰ] τῶν add. G V M Aub | ἁγίων] ἀπ' αἰῶνος G V M Aub | ὡς] om. G V M Aub ἐσόμενον] ἐσώμενον M 4 ἐμφανῆ – καιροῦς] κατὰ καιροὺς ἐμφανῆ M K R P H | υἱόν] αὐτοῦ add. O S 4/5 καταφωτίση] καταφωτίσει O M 5 ἁγίων] om. G O V M K R S P H Aub | ἐγγίξει] ἐγγύζει G 7 καὶ] ἡ add. M | καὶ δικαιοσύνη] δικαιοσύνης F, ὁ add. F O S 8 φαυλότητος] φαυλώτητος M 8/9 ἀπονηψάμενοι] ἀπονηψάμενοι O 9 τῆς] τὴν F 10 σκό-
 τω¹] σκότει M | ἀχλύϊ] ἀχλύει T F | σκότῳ²] σκότει O S 11 ὁ] om. F O S | τὸ] om. H 12 τοιαύτου] θείας K R P H 13 σωτήριόν σου] κύριε add. Σ | δώῃς] δώεις F, δῶς G, δὸς Aub

4,1 οὐκοῦν] οὐκ' οὖν T | εἰσεφέρετο] add. μὲν M K R P H Λ Σ | ἐν – Χριστὸς] Χριστὸς ἐν τῷ ἱερῷ καὶ G V M Aub | ἐν] om. F | ἱερῷ] ὁ add. m n 2 ὑπομάζιον] ὑπομάστιον F,

ντες· προσκυνούντες δὲ καὶ τῷ ἀρχεκάκῳ δράκοντι καὶ τῇ τῶν δαιμονίων ἀκαθάρτῳ πληθῆϊ τὴν θεοῦ δόξαν ἀνάπτοντες· ἀλλὰ κέκληνται παρὰ τοῦ θεοῦ καὶ πατρός, πρὸς ἐπίγνωσιν τοῦ υἱοῦ ὃ ἐστὶν φῶς τὸ ἀληθινόν. 156rb

5. Ἔφη γοῦν περὶ αὐτῶν διὰ φωνῆς Ἡσαΐου· *Σημανῶ αὐτοῖς καὶ εἰσδέξομαι αὐτοὺς δι' ὅτι λυτρώσωμαι αὐτοὺς καὶ πληθυνθήσονται· καθ' ὃ τὶ ἦσαν πολλοί· καὶ σπερῶ αὐτοὺς ἐν λαοῖς· καὶ οἱ μακρὰν μνησθήσονται μου.* Πλεῖστοι μὲν γὰρ ἦσαν οἱ πλανώμενοι· κεκλημένοι δὲ διὰ Χριστοῦ· πολλοὶ δὲ πάλιν εἰσὶν καθὰ καὶ πρότερον. Εἰσεδέχθησαν γὰρ καὶ λελύτρωντο· σύνθημα λαβόντες εἰρήνης παρὰ τοῦ θεοῦ καὶ πατρός, τὴν διὰ πίστεως τῆς εἰς Χριστὸν οἰκείωσίν τε καὶ χάριν. Κατεσπάρησαν δὲ ἐν λαοῖς οἱ θεσπέσιοι μαθηταί· καὶ τί τὸ ἐντεῦθεν; Οἱ μακρὰν ὄντες θεοῦ κατὰ διάθεσιν, γεγόνασιν ἐγγύς. Τοῦτοις καὶ ὁ θεσπέσιος Παῦλος ἐπιστέλλει λέγων· *νυνὶ ὑμεῖς οἱ ποτὲ ὄντες μακρὰν, ἐγενήθητε ἐγγύς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ· ἐγγύς δὲ γενόμενοι, καύχημα ποιοῦνται Χριστόν.* Ἔφη γὰρ πάλιν περὶ αὐτῶν ὁ θεὸς καὶ πατήρ· *καὶ καπιχύσω αὐτοὺς ἐν κυρίῳ θεῷ αὐτῶν· καὶ ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ καυχῆσονται λέγει κύριος.* Τοῦτο καὶ ὁ μακάριος ψαλμωδὸς διδάσκει λέγων· *ὡς πρὸς τὸν τῶν ὄλων σωτήρα Χριστόν· Κύριε ἐν τῷ φωτὶ τοῦ προσώπου σου πορεύσονται, καὶ ἐν τῷ ὀνόματί σου ἀγαλλιάσονται ὅλην τὴν ἡμέραν· καὶ ἐν τῇ δικαιοσύνῃ σου ὑψωθήσονται· ὅτι καύχημα τῆς δυνάμεως αὐτῶν εἶ σύ.* Εὐρήσομεν δὲ καὶ τὸν προφήτην Ἰερεμίαν κεκραγότα πρὸς θεόν· *Κύριε ἰσχύς μου καὶ βοήθειά μου καὶ καταφυγή μου ἐν ἡμέρα κακῶν | μου· πρὸς σὲ ἔθνη ἤξουσιν ἀπ' ἐσχάτου τῆς γῆς καὶ ἐροῦσιν· ὡς ψευδῆ ἐκτίσαντο οἱ πατέρες ἡμῶν εἶδωλα, καὶ οὐκ ἐστὶν ἐν αὐτοῖς ὠφέλημα.* 156va
156vb

Traditio textus: T Π (F G O V M K R S P H Aub) Λ Σ 4,13 a ἀληθινόν des. Λ

4,11 δὲ καὶ] δὲ K H, τε R P | ἀρχεκάκῳ] ἀρχαϊκάκῳ T V 12 ἀκαθάρτῳ] ἀκαθάρτων K, om. S | πληθῆϊ] πληθῆει O | τὴν] τοῦ add. F G O V M S Aub | ἀνάπτοντες] ἀναπέμπτοντες R P, προσάπτοντες H 10/12 οὔτοι – ἀλλὰ] om. Λ 12 κέκληνται] κέκληται O m n, γὰρ add. Λ | τοῦ] om. Π 13 καὶ] om. G Aub | υἱοῦ] τοῦ θεοῦ add. H | ὃ] ὅς Π Λ | τὸ] om. K R P H

5,1 περὶ αὐτῶν] om. Π 2 εἰσδέξομαι] εἰσδέξωμαι M 2/3 δι' ὅτι λυτρώσωμαι – αὐτοῦς] om. V^a.com. M 3 οἱ] οὐ S | μνησθήσονται] μνήσονται S, πλησθήσονται P 4 κεκλημένοι] κέκληνται O S | δὲ] om. M K R P H 5 εἰσὶν] ἦσαν V M, om. O S, οἱ add. P, οἱ καὶ add. R πρότερον] πρότερον M, οἱ add. F G Aub | γὰρ] om. Π 6 σύνθημα] σύνθεμα V λαβόντες] λαβώντες M | τοῦ] om. G V M H Aub | τῆς] τὴν K 7 χάριν] δύναμιν M | δὲ] γὰρ Σ 8 ὄντες] τοῦ add. K R P H 9 νυνὶ] δὲ add. Π Σ 10 ἐγενήθητε] γενοθέντες K H ἐγενήθητε ἐγγύς] trsp. R P 11 ποιοῦνται] ποιοῦντε O | πάλιν – αὐτῶν] περὶ αὐτῶν πάλιν G

6. Γέγονεν τοίνυν *φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἔθνῶν* ὁ Χριστός, ἀλλ' εἰς δόξαν τοῦ Ἰσραὴλ· εἰ γὰρ καὶ γεγονάσι τινες ἐξ αὐτῶν ὕβρισται καὶ ἀπειθεῖς καὶ ἄσυνεσίας ἔμπλεω τὴν διάνοιαν ἔχοντες, ἀλλ' οὖν σέσωσται τὸ κατάλειμμα καὶ δεδόξασται διὰ Χριστοῦ· ἀπαρχὴ δὲ τούτων, οἱ θεσπέσιοι
 5 γεγόνασι μαθηταί, ὧν ἡ τῆς εὐκλείας φαιδρότης, ὄλην περιαστράπτει τὴν ὑπ' οὐρανόν. Δόξα δὲ καὶ ἐτέρως τοῦ Ἰσραὴλ ὁ Χριστός, ὅτι προήλθεν ἐξ αὐτῶν κατὰ σάρκα, καίτοι θεὸς ὧν ἐπὶ πάντας *καὶ εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν*.

7. Εὐλογεῖ δὲ καὶ Συμεὼν τὴν ἁγίαν παρθένον ὡς ὑπηρετήσασαν θεία βουλή καὶ ὑπουργήσασαν τῷ τόκῳ τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος νόμοις οὐκ ἀνασχομένῳ· παρθένος γὰρ οὔσα τέτοκεν καὶ οὐκ ἐξ ἀνδρός, ἀλλ' ἐπελεθόντος ἐπ' αὐτὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος. Τί δὲ δὴ περὶ Χριστοῦ ἄρα φησὶν ὁ
 5 προφήτης Συμεὼν· *Ἴδου οὗτος κείται εἰς πτώσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραὴλ καὶ εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον*. Τέθειται μὲν γὰρ παρὰ τοῦ θεοῦ καὶ πατὴρ ὁ Ἐμμανουὴλ *εἰς τὰ θεμέλια Σιών*, λίθος ὧν ἐκλεκτὸς ἀκρογωνιαίος ἔντιμος· ἀλλ' οἱ μὲν ἐπ' αὐτῷ πιστεύσαντες οὐ κατησχύνθησαν· οἱ δὲ ἄπιστοι καὶ ἀμαθεῖς καὶ τὸ ἐπ' αὐτῷ μυστήριον οὐκ ἰσχύσαντες ἰδεῖν, πεσό-
 10 ντες συνετρίβησαν. Ἔφη γάρ πού πάλιν ὁ θεὸς καὶ πατήρ· *Ἴδου τίθημι ἐν Σιών λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ κατασχυνθῆ, ἐφ' ὃν δ' ἂν πέσῃ λικμήσει αὐτόν*. | Ἄλλ' ἠσφαλιζέτο τοὺς ἐξ Ἰσραὴλ ὁ προφήτης λέγων· *Κύριον αὐτὸν ἀγιάσατε καὶ αὐτὸς ἔσται*

Traditio textus: T Π (F G O V M K R S P H Aub) Σ 6,1 a ἄλλ inc. Λ (m n u q r Reu (Frgm. I 10:9–14 // Reuss. Lukas-Kommentare. S. 58)) 4 a Χριστοῦ des. m n 8 a ἀμήν des. Λ 7,6 a τέθειται inc. Λ (n u q r Reu (Frgm. I 11–12 // Reuss. Lukas-Kommentare. S. 58–59))

6,1 Χριστός] κύριος Σ | ἀλλ'] ἀλλὰ καὶ Π Λ Σ 2 ἐξ – ὕβρισται] ὕβρισται ἐξ αὐτῶν n 3 ἔμπλεω] ἐμπλέω **F Reu**, ἔμπλεων **O R P**, ἔμπλεον **M** | ἀλλ' οὖν] ἀλλὰ **M** 4 κατάλειμμα] κατάλιμμα **T**, κατάλειμα **F H**, κατάλημμα **O S** 5 φαιδρότης] φαιδρότης **G** 6 οὐρανόν] οὐρανῶν **G** | ἐτέρως] ἐταίρως **M** | τοῦ – Χριστός] ὁ Χριστὸς τοῦ Ἰσραὴλ **V M** | ὁ Χριστός] *om.* **G Aub** 7 καίτοι] *om.* **M** | ὧν] *om.* **G V Aub** 7/8 εὐλογητὸς – ἀμήν] προαιώνιος **Reu** 8 ἀμήν] *om.* **K R P H**

7,1 εὐλογεῖ] εὐλόγει **G K R P H**, ἠλόγει **M** | καὶ] *om.* Π Σ | Συμεὼν] Συμειών **M**, καὶ *add.* **F G V M K R P H** Σ | ὑπηρετήσασαν] ὑπερετήσασαν **T** 1/2 θεία – ὑπουργήσασαν] *om.* **M** 2 τῷ] *om.* **F G O V K R S P H Aub** | τόκῳ] καὶ *add.* **G V^{p.corr.} Aub** | τοῖς – νόμοις] τοὺς ... νόμους **Aub** 3 ἀνασχομένῳ] ἀνασχομένης **F G O V M K S H**, ἐνεχομένης **R P**, ἀνασχομένην **Aub** | γὰρ] *om.* **M** 4 ἐπ' αὐτὴν τοῦ] *om.* **H** | τοῦ] *om.* **G V M K R P Aub** ἁγίου πνεύματος] *trsp.* **G V M Aub** | δὴ] *om.* **M** | περὶ – ἄρα] ἄρα περὶ Χριστοῦ **F G O V K R S P H Aub** | ἄρα] *om.* **M** | φησὶν] ἔφη **M** 5 πτώσιν] ἔθνῶν *add.* **d** | καὶ] εἰς *add.* **O S**

σου φόβος· και ἐὰν ἐπ' αὐτῷ πεποιθῶς ἦς, ἔσται σοι εἰς ἀγιασμόν· και οὐχ
 15 ὡς λίθῳ προσκόμματος συναντήσεσθε αὐτῷ οὐδὲ ὡς πέτρας πώματι.
 Οὐκοῦν ἐπειδὴ περ κύριον ὄντα και θεὸν τὸν Ἐμμανουὴλ οὐχ ἡγίασεν ὁ
 Ἰσραὴλ οὔτε μὴν ἠθέλησεν ἐπ' αὐτῷ πεποιθέναί, περιπταίουσιν ὡς λίθῳ
 διὰ τὴν ἀπιστίαν, συνετρίβη και πέπτωκεν. Ἀνέστησαν δὲ πολλοὶ τουτέστιν
 20 λατρείας εἰς πνευματικὴν και ἐκ τοῦ δοῦλον ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς πνεῦμα
 πεπλουτήκασιν τὸ ἐλευθεροῦν, τουτέστιν τὸ ἅγιον· κοινωνοὶ τῆς θείας
 γεγόνασι φύσεως, υἰοθεσίας ἠξίωvται, και ἐν ἐλπίσιν εἰσὶν και αὐτὴν |
 ἀνακτήσασθαι τὴν ἄνω πόλιν ἦτοι τὴν τῶν οὐρανῶν πολιτείαν ἦτοι
 βασιλείαν.

157va

8. Ἀντιλεγόμενον δὲ σημεῖον τὸν τίμιον ὀνομάζει σταυρόν· ὡς γὰρ ὁ
 σοφώτατος γράφει Παῦλος, Ἰουδαίοις μὲν ἐστὶ σκάνδαλον· ἔθνεσι δὲ μωρία·
 και πάλιν· Ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν· τοῖς
 5 δὲ σωζόμενοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν. Ἀντιλέγεται τοίνυν τὸ
 σημεῖον· εἰ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις ἔδοξεν εἶναι μωρία· τοῖς γε μὴν ἐπεγνω-
 κόσι τὴν δύναμιν αὐτοῦ σωτηρία και ζωή.

9. Ἔφη δὲ πρὸς τοὺς τοιοῦτους ὁ Συμεὼν τῇ ἀγίᾳ παρθένῳ, ὅτι και
 σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία· ῥομφαίαν τάχα που λέγων,
 τὴν λύπην ἣν ἔσχεν ἐπὶ Χριστῷ βλέπουσα σταυρούμενον ὃν ἐγέννησεν·
 και οὐκ εἰδυῖα πάντως ὅτι κρεῖττων ἔσται θανάτου, και ἐκ νεκρῶν ἀναστή-
 157vb

Traditio textus: T Π (F G O V M K R S P H A u b) Λ Σ 7,19 a παραδεξάμενοι des. Λ 8,1 a ὡς
 inc. Λ (n u q r R e u (Frgm. I 13 // Reuss. Lukas-Kommentare. S. 59)) 4 a σωτηρίαν des. Λ

7,14 φόβος] φῶς G V M A u b | ἐὰν] om. M | ἦς] εἰς O | σοι] σου F O 15 λίθῳ
 προσκόμματος] λίθου προσκόμματι Λ | συναντήσεσθε] συναντήσεσθαι T^{a.corr.}, συναντίσεσθαι
 F G V M, συναντίσασθε O, συναντήσασθε S | οὐδὲ] οὐδ' M 16 ὄντα – θεὸν] και θεὸν ὄντα
 Λ 16/17 οὐχ – Ἰσραὴλ] om. M 16/17 ὁ Ἰσραὴλ] om. z R e u 17 περιπταίουσιν]
 περιπίπτουσιν Π, περιπταίσας u q r R e u, δὲ add. R P 18 ἀπιστίαν] ἀπιστείαν G V M
 συνετρίβη – πέπτωκεν] και συντριβόνται O S 19 μετεφοίτησαν] μετεφυτεύθησαν G V M
 A u b | νομικῆς] νομικῆς T 20 εἰς] τὴν add. M | και] om. T F O M K R S P H
 21 πεπλουτήκασιν] πεπλουτίκασι G V M | ἐλευθεροῦν] ἐλεύθερον O S | ἅγιον] πνεῦμα
 add. K H 21/22 τῆς – φύσεως] γεγόνασι τῆς θείας φύσεως A u b 22 υἰοθεσίας] υἰοθεσίας
 G | εἰσὶν] om. F, τοῦ add. Π 23 ἀνακτήσασθαι] κατακτήσασθαι F G V M K R S P H A u b,
 κατακτίσασθαι O | τῶν οὐρανῶν] trsp. O S | πολιτείαν ἦτοι] om. Π Σ

8,1 ὀνομάζει] ὀνομάζεσθαι F | ὀνομάζει σταυρόν] trsp. O S | ὡς γὰρ] ὡς και G V P.corr.
 A u b, και γὰρ K R P H, ἦ και Λ 2 σοφώτατος] σοφώτατος G, σοφός O S | ἐστι] om. Π
 σκάνδαλον] σκάνδαλος O, ὁ σταυρός add. Λ | ἔθνεσι] Ἑλλησι R P H | μωρία] μωρίαν K R

- 5 σεται. Καὶ μὴ τοι θαυμάσης εἰ ἠγνόησεν ἡ παρθένος· ὅπου καὶ αὐτοὺς τοὺς
 ἁγίους ἀποστόλους ὀλιγοπιστοῦντας εὐρήσομεν περὶ τούτου. Καὶ γοῦν ὁ
 μακάριος Θωμᾶς εἰ μὴ τὰς χεῖρας ἔβαλλεν εἰς τὴν πλευρὰν αὐτοῦ μετὰ τὴν
 ἀνάστασιν, ἐψηλάφησεν δὲ καὶ τοὺς τύπους τῶν ἤλων, οὐκ ἠνέσχετο
 πιστεῦσαι λεγόντων αὐτῷ τῶν ἐτέρων μαθητῶν ὅτι ἐγγήγερται Χριστὸς καὶ
 10 ἐμφανῆ κατέστησεν αὐτοῖς ἑαυτόν.

10. Ὁφελεῖ τοιγαροῦν ἡμᾶς ὁ σοφώτατος εὐαγγελιστῆς, πάντα
 διδάσκων, ὅσα δι' ἡμᾶς καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ὑπέμεινεν ὁ υἱὸς γενόμενος σὰρξ,
 καὶ τὴν καθ' ἡμᾶς πτωχείαν οὐκ ἀπαξιῶσας λαβεῖν, ἵνα δοξολογῶμεν αὐτόν
 ὡς λυτρωτὴν ὡς κύριον ὡς σωτῆρα καὶ θεόν· ὅτι αὐτῷ πρέπει δόξα εἰς
 5 τοὺς αἰῶνας ἀμήν.

Traditio textus: T Π (F G O V M K R S P H Aub) Σ

9,5 τοι] *om.* O S | ἠγνόησεν] ἠγνόησεν T, ἠγνώησεν M 6 εὐρήσομεν] εὐρήσωμεν F G
 M V K H 7 μὴ] μι F | ἔβαλλεν] ἔβαλεν Π 8 τύπους] τόπους **Aub** | τῶν] τῷ G
 ἠνέσχετο] ἠναίσχετο G 9 αὐτῷ] αὐτοῦ **Aub** | ἐτέρων] ἐταίρων M | ἐγγήγερται] ὁ *add.* F H
 10 ἐμφανῆ] ἐμφανεῖ M

10,1 ὠφελεῖ] ὀφελεῖ K H | ἡμᾶς] *om.* Σ | σοφώτατος] σοφότατος G | εὐαγγελιστῆς]
 Λουκᾶς *add.* Σ 2 υἱὸς] Χριστὸς K R P H 3 καθ' ἡμᾶς] ὑπὲρ ἡμῶν K R P H | δοξολογώ-
 μεν] δοξολογήσωμεν G O V M K R S P H **Aub**, δοξολογήσομεν F 4 ὡς²] καὶ O S H | αὐτῷ]
 δι' αὐτοῦ (τε *add.* M) καὶ σὺν αὐτῷ F O M S Σ, αὐτῷ τε καὶ σὺν αὐτῷ G V **Aub**, σὺν αὐτῷ τε
 καὶ δι' αὐτοῦ K R P H 4/5 πρέπει – αἰῶνας] τῷ θεῷ καὶ πατρὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος σὺν ἁγίῳ
 πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων F G V M **Aub** Σ, ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος νῦν καὶ αἰεὶ καὶ εἰς
 τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων O S, τῷ θεῷ καὶ πατρὶ ἡ δόξα ἅμα τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς
 αἰῶνας τῶν αἰώνων K R P H 5 ἀμήν] *om.* G, Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας εἰς τὴν ἀπαντὴν τοῦ
 σωτῆρος *add.* F

אלא אנתו, לא איתו, בנפשו חן חיה משה: דא דא סקא חיה
דתי ק: לא איהו, דנשח: בן איתו מן און אל חלקו סקא, מו,
דמך משה: אנו, למך אפמ.

10 חיה מן חיל משה לא סקא איהו משה: בן מלך חלף:
מלך דמלך אפמ חן בן: בן מן אפמ: מן לחמחיה
דלך אפמ, דמך: איהו דמשה, איהו משה: איהו חן:
איהו איהו איהו. דמשה, איהו מן איהו איהו:
דמשה איהו איהו חן משה. לחן חלף. איהו.

5

❖ על דמשה סקא

[Гомилия 3]

**Святого Кирилла из толкования Евангелия от Луки
беседа третья, подходящая к чтению на праздник
Введения Господа нашего во храм¹⁰¹**

1. *И когда исполнились восемь дней, чтобы обрезать Его, наречено^{i,102} было имя Ему Иисус, наречённое ангелом прежде, чем Он был зачат во чреве. И когда исполнились дни очищения их по закону Моисея, принесли Его в Иерусалим, чтобы представить пред Господом, как написано в законе Господнем, чтобы всякий младенец мужского пола, разверзающий материнскую утробу, нарёкся святым для Господа, и принести жертву по сказанному в законе Господнем: пару горлиц или двух птенцов голубиных^a.*

2. Велико собрание и весьма усерден слушательⁱⁱ, ведь полной видим мы церковь, а тайноводец небогат. Но Тот, Кто даёт человекуⁱⁱⁱ уста^b и язык, снова подаст нам благие мысли. Ведь Он Сам говорит: «Открой уста твои и наполни их»^c. Поэтому давайте приступим к созерцанию того, что предложено^{iv}, отовсюду собирая для себя утверждающее в вере и боголюбии. Увидели мы^v Еммануила Младенцем, лежащим в яслях, и хотя по-человечески Он повивался пеленами^d, но как Бог воспевался

a Лк. 2, 21–24 b Ср. Исх. 4, 11 c Пс. 80, 11 d Лк. 2, 7

i наречено: и наречено **NA RP** ii Велико собрание и весьма усерден слушатель: Весьма велико собрание и усерден слушатель **Π** iii человеку: человеческие **Μ** iv Потому давайте приступим к созерцанию того, что предложено: И коль скоро все вы потому сошлись с усердием, что собрала на это светлость Владычного праздника, давайте с сиянием светильников произнесём светлое торжественное слово и прикоснёмся к созерцанию того, что боголепно исполнилось (уделено **F**) сегодня **Π** v + чуть ранее **Π**

101 Иже во святых отца нашего Кирилла архиепископа Александрийского на Сретение Господа и о Симеоне **F**, Иже во святых отца нашего Кирилла архиепископа Александрийского на Сретение Господа нашего Иисуса Христа **G**, Кирилла архиепископа Александрийского на Сретение Господа и о Симеоне **O S**, Кирилла архиепископа Александрийского на Сретение Господа нашего Иисуса Христа **V M**, Иже во святых отца нашего Кирилла архиепископа (патриарха **P**) Александрийского слово на Сретение Господа нашего Иисуса Христа **K R P H**, Того же Кирилла на Сретение Господа нашего Иисуса Христа **Aub** + благослови, отче **G K P H**

102 Засвидетельствованное здесь редкое чтение «наречено» без соединительного союза, вместо обычного чтения «и наречено», встречается например в маюскульном IX в. кодексе Коридети (Θ 038 по классификации Грегори-Аланда).

воинством святых ангелов, которые иⁱ рождениеⁱⁱ Его благовествовали пастухам^a. Ведь Бог и Отец как исключительную почесть предоставил начатки проповеди о Нём тем, кто на небесах. А пока чтоⁱⁱⁱ давайте увидим^{iv} Его и посредством того, что только что прочитано^v, повинующимся данному через Моисея закону, а вернее, Самого Законодателя, как Бога, узрим покоряющимся Своим собственным предписаниям. А по какой причине — учит премудрый Павел, говоря: «Когда мы были младенцами^{vi}, под стихиями мира были мы поработены. Когда же пришла полнота времени, послал Бог Сына Своего^{vii}, бывшего^{viii} от Жены, бывшего^{ix} под законом, чтобы искупить тех, кто под законом»^b.

3. Итак, Христос выкупал от проклятия закона тех, которые хотя были под законом, но ещё не соблюли его. А как выкупал? Исполнив его^x. И иным образом: покорным^{xi} и послушным во всём представив Себя вместо нас Богу и Отцу, чтобы разрешить обвинения за преступление в Адаме. Ибо написано: *Как чрез непослушание одного человека грешными стали многие, так и чрез послушание Одного праведными станут многие*^{c,xii}. Поэтому Он вместе с нами склонил выю пред законом, совершая и это по домостроительству, ибо Ему подобало исполнить всякую правду^d. Ведь коль скоро Он всецело принял образ раба^e, то по этой причине, будучи^{xiii} по человечеству как один из находящихся под ярмом, Он однажды выплатил подать сборщикам дидрахм, хотя и был свободен по природе и не^{xiv} подлежал подати как Сын^f. Так что, когда увидишь Его соблюдающим закон, не соблазняйся и не низводи Свободного к слугам, но лучше разумея глубину^{xv} домостроительства.

4. Так вот, при наступлении восьмого дня, в который обычаем являлось совершать обрезание по плоти, как это угодно закону, Он получает и имя, то есть *Иисус*^g, толкуется же оно как «спасение народа». Ибо Бог и Отец пожелал, чтобы так именовался^{xvi} Его собственный Сын, рождённый по плоти от жены, ведь^{xvii} тогда в особенности^{xviii} и произошло

а Лк.2,10–14 б Гал.4,3–5 с Рим.5,19 d Мф.3,15 e Флп.2,7 f Мф.17,24–27 г Лк.2,21

i которые и: они же **Aub** ii рождение: Первенца **M** iii А пока что < П Σ iv давайте увидим: увидели мы **G Aub**; а пока что давайте увидим: итак, доселе мы видели **Reu** v и посредством того, что только что прочитано: сегодня П vi младенцами < **M** vii + Единородного **S** viii бывшего: рождающегося **V M K R P H Aub** ix бывшего: рождающегося **Aub** x А как выкупал? Исполнив его < **K R P H** xi покорным: простосердечным **M** xii так и чрез послушание Одного праведными станут многие < **H** xiii будучи: заплатив П xiv не < **G V Aub** xv + (Его) собственного **K R P H** xvi Бог и Отец пожелал, чтобы так именовался: не пожелал Бог и Отец, чтобы именовался **F** xvii ведь < **G Aub** + именно **F G V Aub** xviii в особенности < **M Λ**

спасение народа, а вернее, не одногоⁱ, но дажеⁱⁱ многихⁱⁱⁱ, вернее же, всякого народа и всей поднебесной; поэтому одновременно^{iv} совершалось обрезание и Он принимал наречение имени. И что это за загадка, или какие таинства способно показать то, что совершается^v, давайте же посмотрим, исследовав это^{vi}.

5. Блаженный Павел говорит: «Обрезание — ничто, и необрезание — ничто»^a. Но могут, вероятно, сказать на это^{vii}: так неужели Бог всего постановил через премудрого Моисея соблюдать «ничто», назначив и наказание престапующим его? Да^{viii}, скажу я^{ix}. Ведь, что касается самой природы этого действия, то есть того, что совершается с плотью^x, хотя это совершенное ничто, но порождает оно не лишённый красоты образ^{xi} таинства, а вернее, содержит скрытым в себе указание на истину^{xii}. Ибо в восьмой день восстал^{xiii} Христос^{xiv} из мёртвых и^{xv} дал нам обрезание в Духе. Ведь Он^{xvi} повелел святым апостолам^{xvii}: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа»^b. Совершается же обрезание в Духе, говорим мы, преимущественно во время святого^{xviii} Крещения, когда Христос показывает нас причастниками Святого Духа. И опять образом этого служил тот древний^{xix} Иисус, военачальник после Моисея. Ведь он сперва^{xx} переправил сынов Израиля через Иордан, а затем тотчас сел и обрезал их каменными ножами^c. Поэтому когда мы переходим Иордан, тогда Христос обрезывает нас силой Святого Духа, не плоть отсекая^{xxi}, но соскребая душевную скверну^{xxii}. Итак, в восьмой день Христос обрезывается и получает, как я сказал, наречение имени, ведь тогда-то и были мы спасены чрез Него.

6. Возносят же^{xxiii} *Его* в Иерусалим, чтобы представить пред Господом^d. О великое и дивное^{xxiv} домостроительство! О глубина богатства и премудрости и ведения Божия!^e Пребывающий в недрах Отца, разделяющий с Ним седалище и равный по вечности Сын^{xxv}, Тот, чрез Которого

а 1 Кор. 7, 19 б Мф. 28, 20 с Нав. 5, 3 d Лк. 2, 22 e Рим. 11, 33 f

i а вернее, не одного: и не одного только **G V Aub** ii даже < **O S** iii а вернее, не одного, но даже многих: и не одного **K R P Л** iv всей поднебесной; поэтому одновременно: всей поднебесной одновременно; поэтому **F G V K P** v или какие <...> совершается < **Л** vi исследовав это < **Л** vii Но могут, вероятно, сказать на это < **Л** viii да: и **Reu** ix скажу я: говорит он **q r** x то есть того, что совершается с плотью < **Л** xi образ < **M** xii не лишённый красоты <...> указание на истину < **Л** xiii восстал: ожил **u q r** xiv Христос: Господь **O S** xv и < **Aub** xvi Он: Бог **G V M Aub** xii + сказав **O S** xviii святого < **O S** xix древний: архиерей **П** xx сперва < **G Aub** xxi отсекая: очищая **П Л** xxii душевную скверну: душевный помысел **M** xxiii + снова **O S** + сегодня **K R P H** xxiv и дивное < **Л** xxv Пребывающий <...> Сын < **Л**

всё^a, приводится как прилично рабуⁱ, оказавшись, впрочем, в пределах человечества. Приносит и жертву Тот, Кто воздаваемыми от всех служениями почитаетсяⁱⁱ иⁱⁱⁱ прославляется вместе со Своим собственным Родителем^{iv}. Так что же Он принёс как Первенец и Дитя мужского пола? **Пару горлиц или двух птенцов голубиных^b**, по сказанному в законе^c. Но что же хочет показать^v горлица и что — другое^{vi}, голубь, давайте уже рассмотрим^{vii}. Так вот, если она^{viii} — самая говорливая из полевых^{ix} птичек, то он — тихий и кроткий^x. Но таким-то и стал для нас^{xi} Спаситель^{xii} всех и Господь^{xiii}, обладая высочайшей кротостью, подобно же горлице услаждая^{xiv} поднебесную и Своим благозвучием наполняя собственный виноградник, то есть нас, уверовавших^{xv} в Него. Ибо в Песни Песней написано: *Голос горлицы слышен в земле нашей^{d,xvi}*, ведь Он прошебетал нам божественную, евангельскую и спасительную проповедь.

7. Итак, приносились горлицы или^{xvii} голуби, когда Он предстал пред Господом, и можно было видеть в одно время вместе с образами Истину^{xviii}. Стало быть, Себя Самого принёс Христос^{xix} в благоухание приятное^e, чтобы нас через Себя и в Себе привести Богу и Отцу и прекратить таким образом отвращение Его лица, происшедшее с нами из-за преступления в Адаме и возобладавшего над всеми нами греха. Ведь это мы были теми, кто некогда взывал: *«Призри на меня и помилуй меня^f»*. И как говорит Псалмопевец, *очи Господа на праведных^g*. Ведь удостоивает Он посещения не тех, кого одолевают грехи, но, конечно, уже очистившихся. Приобрели же мы это через Спасителя всех нас — Христа^{xx}. Чрез Него и с Ним Богу и Отцу со Святым Духом слава и держава во веки веков. Аминь.

(Беседа) окончена

а 1 Кор. 8,6; Евр. 2,10 б Лк. 2,24 с Лев. 12,8 d Песн. 2,12 e Еф. 5,2 f Пс. 24,16 g Пс. 33,16

i как прилично рабу: боголепно **FGV Aub** ii почитается: позлащается П iii почитается и < Л iv + О удивительное событие! Образы закона соблюдает Истина. По какой причине? Потому что Он и Законодатель как Бог, и под законом как человек Л v показать < M vi + то есть П vii рассмотрим: разьясим **OS** viii Но что же <...> если она: Но что хотят они показать? Если горлица Л ix полевых < Л x он — тихий и кроткий: голубь — живое существо тихое и кроткое Л xi + Бог **qr** xii Спаситель: Владыка **OS** Отец **Reu** xiii и Господь < **G Aub** Спаситель всех и Господь: Господь и Спаситель **VM** xiv услаждая: очаровав **FOVMS** Л наводнив **G Aub** огласив **KRPН** xv уверовавших: верующих П xvi + виноградные лозы цветут, издают благоухание Л xvii или: и **GVM Aub** xviii Итак, приносились <...> Истину: Так вот, горлиц и голубей закаливали, чтобы опять через образы указать на Того, Кто претерпевает смерть по плоти за жизнь мира. Ибо Он Сам — благозвучная горлица, Сам — непорочный голубь Л xix + в одно время вместе с образами Истину Л xx ** + бывшего от жены, бывшего под законом Л

[Гомилия 4]

**Святого Кирилла из толкования Евангелия от Луки
беседа на введение Господа нашего в храм и о старце
Симеонеⁱ**

1. Иⁱⁱ был человек один в Иерусалиме, имя которому Симеон. И человек этот был праведным и благоговейным, ожидающим утешения Израиля, и Дух Святой был на нём. И ему открыто было Духом Святым, что он не увидит смерти прежде, нежели увидит Христа Господня. И пришёл он в Духе в храм. И когда родители ввели Младенца Иисуса, чтобы совершить над Ним то, что обычно для закона, он взял Его на руки своиⁱⁱⁱ, благословил Бога и сказал: «Ныне отпускаешь Ты раба Твоего, Владыко, по слову Твоему с миром, ибо видели очи мои спасение Твоё^{iv}, которое уготовал Ты пред лицом всех народов, свет во откровение язычников и славу народа Твоего Израиля». И отец Его и Мать удивлялись всему^v тому, что было сказано о Нём. И благословил их Симеон и сказал Мариам^{vi}, Матери Его: «Вот, Сей лежит на падение и на восстание многих в Израиле и в знамение для спора. Но и Твою же собственную душу пройдёт меч¹⁰³, чтобы открылись помышления от многих сердец»^a.

2. Пророк Исаия говорит, что прекрасны ноги тех, которые благовествуют мир^{b,vii}. А что могло бы быть поводом к радости, равным познанию того, что Бог спас поднебесную при посредничестве Сына благодаря тому, что Тот стал таким, как мы, человеком^{viii}? Ибо написано, что один Бог^{ix}, один посредник Бога и людей, человек Иисус Христос^x, давший Себя искуплением за нас^{c,xi}. Ведь Он добровольно снизошёл в нашу нищету, чтобы нас показать богатыми^d, приобретающими свойственное

а Лк. 2, 25–35 б Ис. 52, 7; Рим. 10, 15 с 1 Тим. 2, 5–6 d Ср. 2 Кор. 8, 9

i Кирилла архиепископа Александрийского на праведного Симеона и из толкования Евангелия от Луки; Господи, благослови Т ii + вот Т NA RP iii свои < Т iv Твоё < Т v всему < NA RP vi Мариам: Марии Т vii мир: благое Т viii человеком < Т П ix + и Т П x Иисус Христос: Христос Иисус П NA RP xi за нас: за всех NA RP

103 Сирийское слово *ܡܨܚܐܝܢܐ* означает собственно «копье, пика». Оно употреблено в переводе этого стиха также в Пешитте и в старо-сирийской версии (по Синайской палимпсесте). Однако здесь, как и в ряде других библейских мест (1 Макк. 2, 9; 3, 3; 4, 33; 7, 38) оно является ошибочным переводом греческого слова *ῥομφαία*, «меч» (Brockelman K. *Lexicon Syriacum*. Hilesheim; Zürich; New York (N. Y.), 1995. P. 734).

Ему. Итак, смотри: Он, как один из нас, приводится к Отцу, всё ещё повинуется теням закона и приносит по обычаю жертвуⁱ, хотя и исполняет это с помощью Материⁱⁱ по плотиⁱⁱⁱ.

3. Неужели тогда Он утаился от всех в Иерусалиме и никем из живущих там не был узнан? Но разве это может быть^{iv} правдой? Ведь Отец^v Бог^{vi} предвозвестил через святых пророков^{vii}, что надлежит в своё время открыто явиться Сыну^{viii}, чтобы спасти погибших^a и просветить померчанных^b. Ведь Он сказал через одного из святых^{ix} пророков: «*Приближается скоро праведность Моя^c, и милость Моя, чтобы открыться^d, и спасение Моё как светильник разгорится*»^e. Но милость и праведность^x — это Христос, ведь мы помилованы через Него и оправданы, отмыв нечистоту порочности, очевидно, что по вере в Него. А чем бывает для тех, кто в ночной тьме, идущий перед ними светильник, этим и для тех, кто находится в мысленной мгле и тьме, стал Христос, вложив в них божественный свет. Потому и блаженные пророки молили о том, чтобы им стать причастниками таковой^{xi} благодати, говоря: «*Яви нам, Господи, милость Твою и спасение Твоё, Господи^{xii}, даруй нам*»^f.

4. Итак, вносился в храм Христос, будучи ещё малым Дитём и грудным Младенцем, но блаженный же Симеон, почтённый пророческой благодатью, принимает Его **на руки свои**^{xiii}, преисполняясь вышней радостью, и благословляет Бога, говоря: «*Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко^{xiv}, по слову Твоему с миром^{xv}, ибо я видел^{xvi} спасение Твоё, которое уготовал Ты пред лицом всех народов^{xvii}, свет во откровение язычников и славу народа Твоего Израиля*»^{g,xviii}. Ведь^{xix} хотя таинство Христа было предуготовано прежде самого^{xx} основания мира, но явлено оно было в последние времена века. Стало же^{xxi} оно светом для тех, которые находятся во тьме, заблудились и впали в руку дьявола. Это они служили созданию вместо Создателя^{h,xxii}, поклонялись

а Ср.: Мф. 18, 11; Лк. 19, 10 б Ср. Лк. 1, 79 с Ис. 51, 5 d Ис. 56, 1 e Ис. 62, 1 f Пс. 84, 8 г Лк. 2, 29–32 h Рим. 1, 25

i всё ещё повинуется теням закона и приносит по обычаю жертву: повинуется теням закона и всё ещё приносит по обычаю жертву **TFGVMOKSAub** ii + Своей **K** iii по плоти < П iv может быть: могло быть **KRPН** v Отец < **B** vi Отец Бог: Бог и Отец **ТП** vii святых пророков: пророков от века **GVM Aub** viii + Его **OS** ix святых < **GOVMKRSPH Aub** x и праведность: праведности **F** xi таковой: божественной **KRPН** xii Господи < **ТП** xiii свои < **ТП** xiv Владыко < **u q r** xv по слову Твоему с миром < **Л** xvi я видел: видели очи мои **ТП** xvii Ибо <...> всех народов < **m n** xviii свет <...> Израиля < **Л** xix ведь < **TFGOVS Aub** xx самого < **Н** xxi же < **m n** xxii Создателя: Создавшего П

силы их — Ты»^a. Находимⁱ же мы и пророка Иеремиюⁱⁱ, взывающего к Богуⁱⁱⁱ: «Господи, сила моя, и помощь моя, и прибежище моё в дни бед; к Тебе придут народы от краёв земли и скажут, что ложных идолов приобрели^{iv} отцы наши, и нет в них пользы»^b.

6. Поэтому стал Господь^v **светом во откровение язычников**, но и^{vi} **к славе Израиля**^c. Ведь если и были некоторые из них дерзкими и непокорными, имея ум, преисполненный неразумия, однако же спасся остаток^d, и он прославился через Христа. Начатком же их стали божественные ученики, светлость славы которых сверкает по всей поднебесной. Но и иным образом Христос^{vii} — слава Израиля, ведь от них Он возник по плоти, хотя Он и *Бог, суций над всем и благословенный во веки, аминь*^{e, viii}.

7. Благословляет^{ix} же Симеон и Святую Деву, так как на Ней исполнилась божественная воля^x и Она послужила рождению, которое не удерживалось законами человечества^{xi}. Ведь^{xii} Она родила, будучи Девой, и не от мужа, но когда пришёл на Неё^{xiii} Святой Дух. Так что же говорит^{xiv} о Христе пророк Симеон? **Вот, Сей лежит на падение^{xv} и на восстание многих в Израиле и в знамение для спора^f**. Ведь положен Богом и Отцом Еммануил^{xvi} **в основание Сиона**, будучи камнем избранным^{xvii}, драгоценным, краеугольным^{xviii}. Но если уверовавшие в Него не постыдились^{g, xix} то неверные, невежественные^{xx} и неспособные увидеть^{xxi} касающегося Его таинства, пали^{xxii} и^{xxiii} разбились. Ибо^{xxiv} сказал негде^{xxv} Бог и Отец: **«Вот, Я полагаю в Сионе камень преткновеня и скалу соблазна, и верующий в Него не постыдится^h, а на кого он упадёт, того**

а Пс. 88, 16–18 б Иер. 16, 19 с Лк. 2, 32 d Cp.: Ис. 10, 22; Рим. 9, 27 e Рим. 9, 5 f Лк. 2, 34
g Ис. 28, 16 h Рим. 9, 33. Cp.: Ис. 28, 16; Ис. 8, 14

i находим: найдём **T** ii пророка Иеремию < **VM** iii Богу: Господу **OS** iv приобрели: создали **FGV Aub** v Господь: Христос **TP** vi и < **T** vii Христос: Он **GAub** viii аминь < **KRPН** и благословенный во веки, аминь: и предвечный **Reu** ix благословляет: благословлял **GKRPH** x на Ней исполнилась божественная воля: Она содействовала божественной воле **TP** < **M** xi которое не удерживалось законами человечества: при том, что человечество не удерживалось законами **FGOV M KSH** xii ведь < **M** xiii на Неё < **H** xiv говорит: сказал **M** xv + народов **d** xvi Еммануил положен Богом и Отцом: положил Бог и Отец Еммануила **AB** xvii избранным < **q** xviii драгоценным, краеугольным: краеугольным, драгоценным **TP** xix не постыдились: не постыдятся **OMKRSPH** xx невежественные < **Λ** xxi увидеть: познать **OS** xxii + на Него **RP** xxiii пали и: пав **TP** xxiv ибо < **OS** xxv + снова **TFGOV SAub** + некогда **KRPН**

развеет как мякину»^{a,107}. Но предостерегает тех, кто от Израиля, пророк Исаия, говоря: «Господаⁱ, Его освятите, и Он будет тебе страхомⁱⁱ, и если ты будешь на Него надеяться, Он будет тебе во освящение, и вы не столкнётесь с Ним как с камнем преткновения или как с упавшей скалой»^b. Поэтому, коль скоро Еммануила, бывшего Господом и Богом, не освятил Израильⁱⁱⁱ и они не пожелали понадеяться на Него, они преткнулись, как о камень, из-за неверия, разбились и пали^{iv}, а многие встали, то есть те, которые приняли веру в Него. Ведь они перешли^v от служения подзаконного в служение духовное и^{vi} от того, чтобы иметь в себе рабский дух, обогатились освобождающим^{c,vii}, то есть Святым^{viii}. Они стали участниками божественной природы^d, удостоились усыновления и пребывают в надеждах приобрести^{ix} и тот вышний град, то есть Небесное^x Царство.

8. А знамением для спора именуется он честной Крест^{xi}, ибо, как^{xii} премудрый^{xiii} Павел пишет, для Иудеев он^{xiv} — соблазн, а для язычников^{xv} — безумие^e. И ещё: Ибо^{xvi} слово о кресте^{xvii} для погибающих есть безумие, для нас же, спасаемых, есть сила Божия^f во спасение^{xviii}. Итак, об этом знамени спорят, и если погибающим кажется, что это безумие, то для познавших его силу это — спасение и жизнь.

а Мф. 21, 44 б Ис. 8, 13–14 с Ср. 2 Кор. 3, 17 d 2 Пет. 1, 4 e 1 Кор. 1, 23 f 1 Кор. 1, 18

i Господа: и П ii страхом: светом **G V M Aub** iii Израиль < **Reu** iv разбились и пали: разбиваются **OS** v перешли: были пересажены **G V M Aub** vi и < **T F O K R S P H** vii освобождающим: свободным **OS** viii + Духом **K** ix приобрести: снова приобрести **T**, основать **O** x небесное: на небе **OS** + жительство или **T** xi Крест: образ **d** xii ибо как: как и **G V Aub**, ибо и **K R P H**, или и **Λ** xiii премудрый: мудрый **OS** xiv он: Крест **Λ** xv язычников: для Еллинов **R P H NA RP** xvi ибо < П **Λ** xvii ибо слово о кресте < **T** xviii во спасение < **K R P H**

107 Как и в Пешитте, сирийский переводчик гомилий передаёт греческий глагол $\lambda\kappa\rho\acute{\alpha}\omega$ глаголом ܠܟܪܐܘܢ «разбрасывать, рассеивать» или «веять», т. е. отделять мякину от зерна. Это главное значение глагола $\lambda\kappa\rho\acute{\alpha}\omega$, с которым он, в частности, употребляется в Септуагинте (A Greek-English Lexicon of Septuagint: in 2 pt. / comp. by J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie. Pt. 2: K-Ω. Stuttgart, 1996. P. 282). В старосирийской версии глагол $\lambda\kappa\rho\acute{\alpha}\omega$ переведён глаголом ܕܘܒܪܐܘܢ «раздроблять, толочь, растирать». В таком же значении он передан и в Вульгате (A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature / a transl. and adapt. of the fourth revised and augmented edition of W. Bauer's Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur by W. F. Arndt and F. Wilbur Gingrich. Chicago (Ill.), 1979. P. 474–475), а также в славянских переводах. Этой традиции следует и синодальный перевод: «раздавит».

9. Сказал жеⁱ, сверх этогоⁱⁱ, Симеон Святой Деве: «**И Твою жеⁱⁱⁱ собственную душу^{iv} пройдёт меч**»^a, мечом, вероятно^v, называя ту скорбь, которую испытала Она из-за Христа, видя распинаемым Того, Кого родила, и, конечно же, не зная, что Он будет сильнее смерти и восстанет из мёртвых. И ты не дивись, что¹⁰⁸ Дева была в неведении, когда и самих святых апостолов мы найдём маловерными в этом. Ведь и блаженный Фома, если бы не вложил рук в Его ребро и не осязал раны^{vi} от гвоздей, не согласился бы поверить, когда другие ученики говорили ему, что Христос воскрес и зримо представил Себя им^b.

10. Таким образом, приносит^{vii} пользу премудрый евангелист Лука^{viii}, научая тому^{ix}, что из-за нас и ради нас претерпел Сын^x, став плотью и не посчитав недостойным¹⁰⁹ принять нашу^{xi} нищету, чтобы мы прославляли Его как Искупителя, как^{xii} Господа, как Спасителя и Бога, ибо через Него и с Ним Богу и Отцу слава и держава со Святым Духом во веки веков^{xiii}. Аминь^{xiv}.

Закончилась (беседа) святого Кирилла^{xv}

а Лк. 2, 35 b См. Ин. 20, 25

i сказал же: итак, сказал **F G V M Aub** ii сверх этого < П iii же < **О M K S R P H** iv Твою же собственную душу: Твоё же сердце **H** v вероятно < **T** vi раны: места **Aub** vii + нам **T П** viii Лука < **T П** ix тому: всему **T П** x Сын: Христос **K R P H** xi нашу: ради нас **K R P H** xii как: и **O S H** xiii через Него <...> во веки веков: Ему подобает слава во веки **T**, Ему и с Ним Богу и Отцу слава и держава со Святым Духом во веки веков **G V Aub**, через Него и с Ним слава и держава ныне и присно и во веки веков **O S**, с Ним и через Него Богу и Отцу слава вместе со Святым Духом во веки веков **K R P H** xiv Аминь < **G** xv [Закончилась беседа] Кирилла Александрийского на Сретение Спасителя **F**

108 По сирийскому переводу: «И ты не дивись, даже если (**ⲁ ⲟⲩⲁⲩⲉ**)...». То есть переводчик даёт буквальный перевод условного союза **ⲉⲓ** («если»), что в данном случае неуместно.

109 Сирийский переводчик заменяет здесь двойное отрицание греческого оригинала утверждением: «посчитав достойным».

Источники

- A Commentary upon the Gospel according to S. Luke, by S. Cyril Patriarch of Alexandria, now first translated into English from an Ancient Syriac Version by R. Payne Smith: in 2 pt. Oxford: At the University Press, 1859.
- ACO / ed. E. Schwartz. T. 1. Vol. 1. Pars 2: Collectio Vaticana 33–80. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter, 1927.
- ACO / ed. E. Schwartz. T. 1. Vol. 1. Pars 4: Collectio Vaticana 120–139. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter, 1928.
- ACO / ed. E. Schwartz. T. 1. Vol. 1. Pars 6: Collectio Vaticana 165–172. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter, 1928.
- Aubineau M.* Proclus de Constantinople, In illud: «Et postquam consummati sunt dies octo» (Lc 2,21) // *Mémorial André-Jean Festugière: Antiquité païenne et chrétienne / vingt-cinq études réunies et publiées par E. Lucchesi et H. D. Saffrey.* Genève: Patrick Cramer, 1984. (Cahiers d'Orientalisme; vol. 10). P. 199–207.
- Basilii Caesariensis.* Enarratio in prophetam Isaiam // PG. T. 30. Col. 117–668C.
- Cyrillus Alexandrinus.* Commentarius in Isaiam prophetam // PG. T. 70. Col. 9–1450.
- Cyrillus Alexandrinus.* Commentarius in Lucam // PG. T. 72. Col. 475–950.
- Cyrillus Alexandrinus.* Glaphyra in Pentateuchum // PG. T. 69. Col. 9–678C.
- Cyrillus Alexandrinus.* Homilia 12 (In occursum Domini nostri Jesu Christi) // PG. T. 77. Col. 1040–1050.
- Iohannis Cassiani opera. Pars 2 / ed. M. Petschenig. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1886. (CSEL; vol. 13).
- Kyrrillos von Skythopolis / hrsg. von E. Schwartz. Leipzig: J. C. Hinrich Verlag, 1939. (TU; Bd. 49/2).
- Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche: Aus Katenenhandschriften / hrsg. von J. Reuss. Berlin: Akademie-Verlag, 1984. (TU; Bd. 130).
- Νικόδημος ὁ Ἀγιορίτης.* Ἐορτοδρόμιον ἤτοι Ἑρμηνεία εἰς τοὺς ἀσματικoὺς κανόνας τῶν Δεσποτικῶν καὶ Θεομητορικῶν ἑορτῶν. Βενετία: Νικολάου Γλυκῶ, 1836.
- Novae patrum bibliothecae: in 10 t. T. 2: S. Cyrilli Alexandrini commentarium in S. Lucae Evangelium: nec non eiusdem alia opuscula XVI; item diversorum patrum Opuscula X / ed. A. Mai. Romae: Typis Sacri Consilii Propagando Christiano Nomini, 1844.
- Origenes Werke. Bd. 9: Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die Griechischen Resten der Homilien und des Lukas-Kommentar / hrsg. von Max Rauer. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1930. (GCS; Bd. 33).
- Novum Testamentum Graece / based on the work of E. Nestle and E. Aland; ed. by B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini and B. M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Photii Patriarchae Constantinopolitani epistulae et amphilochia: in 5 vol. / recens. B. Laourdas et L. G. Westerink. Vol. 2: Epistularum pars altera. Leipzig: BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1984.
- S. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi Commentarii in Lucae Evangelium quae supersunt syriace. E manuscriptis apud Museum Britannicum / ed. R. Payne Smith. Oxonii: E Typographeo Academico, 1858.

- S. Cyrilli Alexandrini Commentarii in Lucam. Pars 1 / ed. I.-B. Chabot. Paris: Typographeo Reipublicae, 1912. (CSCO; vol. 70. Scriptores syri; t. 27).
- S. Cyrilli Alexandrini Commentarii in Lucam. Pars 1 / interpret. est R. M. Tonneau. Louvain: Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, 1953. (CSCO; vol. 140. Scriptores syri; t. 70).
- S. P. N. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi operum / cura et studio I. Auberti. T. 5. Pars 2. Paris: Regiis Typis, 1638.
- Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo: in 3 vol. / ed. post aubertum P. E. Pusey. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1872.
- Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in XII prophetas: in 2 vol. / post pontanum et ed. P. E. Pusey. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1868.
- Sokrates*. Kirchengeschichte / hrsg. G. Ch. Hansen mit Beiträgen von M. Širinjan. Berlin: Akademie-Verlag, 1995. (GCS NF; Bd. 1).
- The New Testament in the original Greek: Byzantine Textform 2005 / comp. and arran. by M. A. Robinson and W. C. Pierpont. Southborough (Mass.): Chilton Book Publishing, 2005.
- Кирилл Александрийский, свт.* Две гомилии на Сретение из «Толкования на Евангелие от Луки» / пер. с греч., вступ. статья и примеч. иером. Феодора (Юлаева) // Богословский вестник. 2008. № 7. С. 17–38.
- Феодор (Юлаев), иером.* Две гомилии святителя Кирилла Александрийского на Рождество из «Толкования на Евангелие от Луки» (гомиллии 1–2) по рукописям Damas. 12/19 и Damas. 12/20 / сирийский текст, перевод, вступительная статья и примечания // Библия и христианская древность. 2022. № 3 (15). С. 15–50.

Литература

- Желтов М., свящ.* Богослужение Сретения Господня в православной традиции // ПЭ. 2002. Т. 65. С. 651–655.
- Макаров Е.* Обрезание Господне // ПЭ. 2018. Т. 52. С. 298–301.
- Троицкий И.* Изложение веры Церкви Армянской, начертанное Нерсесом, кафоликосом армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила. СПб.: Тип. Ф. Елеонского и А. Поповицкого, 1875.
- A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature / a transl. and adapt. of the fourth revised and augmented edition of W. Bauer's Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur by W. F. Arndt and F. Wilbur Gingrich. Chicago (Ill.): The University of Chicago Press, 1979.
- A Greek-English Lexicon of Septuagint: in 2 pt. / comp. by J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie. Pt. 2: К–Ω. Stuttgart: Deutche Bibelgesellschaft, 1996.
- A Patristic Greek Lexicon / ed. by G. W. H. Lampe. Oxford: At the Clarendon Press, 1961.
- Aubineau M.* Deux homélies de Cyrille d'Alexandrie de *Hyrapante* (BHG 1958w et 1963)? // Analecta Bollandiana. 1972. Vol. 90 (1–2). P. 100.

- Aubineau M.* Emprunts de Proclus de Constantinople à Cyrille d'Alexandrie, dans son homélie XXII, In illud: «Et postquam consummati sunt dies octo...» (Lc 2, 21) // *After Chalcedon: Studies in theology and church history offered to Professor Albert Van Roey for his Seventieth Birthday* / ed. by C. Laga, J. A. Munitiz and L. Van Rompay. Leuven: Departement Oriëntalistiek; Uitgeverij Peeters, 1985. (*Orientalia Lovaniensia Analecta*; vol. 18). P. 23–34.
- Aubineau M.* Les «Catenae in Lucam» de J. Reuss et Cyrille d'Alexandrie // *Byzantinische Zeitschrift*. 1987. Bd. 80 (2). S. 29–47.
- Brockelman K.* *Lexicon Syriacum*. Hilesheim; Zürich; New York (N. Y.): Georg Olms Verlag, 1995.
- Caro R.* La homiletica Mariana Griega en el Siglo V: I // *Marian Library Studies*. Vol. 3. Dayton (Ohio): University of Dayton Press, 1971. P. 23–265.
- Enfrein B.* With or without Candles? Manipulating Cyril of Alexandria's Third Homily *In Lucam*: Three Versions for One Text // *Journal of Early Christian Studies*. 2022. Vol. 30 (4). P. 533–553.
- Halkin F.* *Novum auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1984. (*Subsidia hagiographica*; vol. 65).
- Kerrigan A.* *St. Cyril of Alexandria, Interpreter of the Old Testament*. Roma: Pontificio Instituto Biblico, 1952. (*Analecta Biblica*; vol. 2).
- Rücker A.* *Die Lukas-homilien des hl. Cyrill von Alexandrien: Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese*. Breslau: Verlag von Goerlich & Coch, 1911.

ПРОПОВЕДЬ НЕСТОРИЯ «О БОЖЕСТВЕННОМ ВОЧЕЛОВЕЧЕНИИ» (GPG 5707; LOOFS 18)

ПЕРЕВОД С ЛАТИНСКОГО, ПРЕДИСЛОВИЕ
И КОММЕНТАРИИ

Дмитрий Владимирович Смирнов

ведущий научный редактор ЦНЦ «Православная энциклопедия»
105120, Москва, Нижняя Сыромятническая ул., д. 10а, стр. 1
smirnov.pravenc@gmail.com

Для цитирования: *Смирнова Д. В.* Проповедь Нестория «О Божественном вочеловечении» (GPG 5707; Loofs 18) / перевод с латинского, предисловие и комментарии // Библия и христианская древность. 2023. № 2 (18). С. 83–135. DOI: 10.31802/VCA.2023.2.18.002

Аннотация

УДК 27-14

Публикация посвящена проповеди архиепископа Константинопольского Нестория «О Божественном вочеловечении» (GPG 5707; Loofs 18), которая была произнесена 6 декабря 430 г. и полностью сохранилась в латинском переводе Мариа Меркатора. Предлагается полный русский перевод проповеди с латинского языка, сопровождаемый историко-богословскими и филологическими комментариями. При подготовке русского перевода были учтены фрагменты проповеди, сохранившиеся в сирийских источниках; в качестве приложения впервые публикуются сирийские отрывки по рукописи Brit. Lib. Add. 12,155 (= British Museum 857). Во вступительном исследовании сообщаются сведения об истории текста и его изданиях, анализируется исторический контекст и обстоятельства произнесения проповеди, а также предлагается обобщающий очерк богословских убеждений Нестория, нашедших отражение в проповеди.

Ключевые слова: несторианство, проповеди, христология, воплощение, вочеловечение, Богородица, Несторий, Марий Меркатор, Кирилл Александрийский, Павел Самосатский, Фотин Сирмийский.

Sermon of Nestorius «On the Divine Inhumanation» (GPG 5707; Loofs 18)

Translation from Latin, Preface and Commentaries

Dmitry V. Smirnov

Lead Scientific Editor of Church Scientific Center «Orthodox Encyclopedia»
10a / 1 Nizhnyaya Syromyatnicheskaya street, Moscow 105120, Russia
smirnov.pravenc@gmail.com

For citation: Smirnov, Dmitry V. "Sermon of Nestorius 'On the Divine Inhumanation' (GPG 5707; Loofs 18)". Translation from Latin, Preface and Commentaries. *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (18), 2023, pp. 83–135 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2023.2.18.002

Abstract. The publication focuses on the sermon of Nestorius, Archbishop of Constantinople, «On the Divine Inhumanation» (GPG 5707; Loofs 18), which was delivered on December 6, 430 and is fully preserved in the Latin translation made by Marius Mercator. A full Russian translation of the sermon from Latin is offered, accompanied with historical, theological and philological commentaries. In preparing the Russian translation, excerpts from the sermon preserved in Syriac sources were taken into account. As an appendix, Syriac extracts from the manuscript Brit. lib. Add. 12,155 (= British Museum 857) are published for the first time. The introductory study provides information about the history of the text and its editions, analyzes the historical context and circumstances of the delivery of the sermon, and also offers a general outline of the theological beliefs of Nestorius reflected in the sermon.

Keywords: Nestorianism, sermons, Christology, incarnation, inhumanation, Mother of God, Nestorius, Marius Mercator, Cyril of Alexandria, Paul of Samosata, Photin of Sirmia.

В корпусе проповедей¹ Нестория, архиепископа Константинопольского (428–431 гг.), сохранившихся в оригинале и в древних переводах (как в цельном виде, так и в виде кратких цитат и отрывков)², весьма важное место и по объёму, и по содержанию занимают латинские переводы, сделанные церковным писателем и полемистом Марием Меркатором³, современником Нестория. В юные годы Марий Меркатор познакомился в Северной Африке с блж. Августином, епископом Гиппонским, и стал его убеждённым последователем в области богословия. В конце 10-х годов V в. Марий Меркатор жил в Риме и принимал участие в идейно-политической борьбе со сторонниками пелагианства; о его деятельности в этой области похвально отзывался блж. Иероним Стридонский. В 20-х годах V в. Марий Меркатор переселился в Восточную Римскую империю. Предполагается, что он принял монашество (хотя прямых свидетельств этого нет) и жил в одном из латиноязычных монастырей диоцеза Фракия, поддерживая связи с монахами-единомышленниками в Константинополе и Риме. Между 429 и 431 гг. он вёл активную литературную работу: создал два антипелагианских сочинения, критикующих богословские идеи Целестия и Юлиана, епископа Экланского, а также перевёл на латинский язык значительное число греческих текстов, связанных с полемикой вокруг учения Нестория⁴. Все известные ныне сочинения

- 1 Публикация подготовлена в рамках проекта русского перевода полного корпуса проповедей Нестория и отрывков из них, как входящих в собрание Ф. Лоофса (*Loofs F. Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius. Halle an der Saale, 1905*; далее в статье при ссылках на это издание везде используется сокращённое обозначение: Loofs; ссылки на текст: Loofs. S. [страница: номер строки]; ссылки на аппарат: Loofs. S. [страница. п. ad номер строки]), так и выявленных исследователями уже после выхода этого собрания. Работа над проектом была бы невозможной без поддержки А. Г. Сиротинина, А. В. Тамразова, Г. М. Кеселя, А. В. Симонова, А. В. Смирновой, руководства и сотрудников ЦНЦ «Православная энциклопедия», которым мы выражаем искреннюю благодарность.
- 2 Краткую и обобщённую характеристику корпуса проповедей Нестория см. в нашей предшествующей публикации: *Смирнов Д. В. Проповедь Нестория «Против еретиков, о Божественной Троице» (CPG 5691) / перевод с древнегреческого, издание славянского перевода, предисловие и комментарии Д. В. Смирнова // Библия и христианская древность. 2021. № 2 (10). С. 29–32; также см.: *Заболотный Е. А. Несторий // ПЭ. 2018. Т. 49. С. 133–135*; подробное изложение современных научных представлений о составе корпуса и об источниках текстов проповедей будет содержаться во введении к планируемому изданию.*
- 3 Общий обзор жизненного пути и литературного наследия Марии Меркатора см. в статье: *Смирнов Д. В. Марий Меркатор // ПЭ. 2016. Т. 43. С. 476–485*; также см.: *Konoppa C. Die Werke des Marius Mercator: Übersetzung und Kommentierung seiner Schriften. Frankfurt am Main, 2005*.
- 4 Точная дата создания этих переводов неизвестна, однако из упоминания об осуждении Нестория III Вселенским Собором (см.: АСО. Т. 1. Vol. 5. Pars 1. P. 60) и употребления

и переводы Мария Меркатора сохранились в составе единственной рукописи Vat. Pal. lat. 234⁵ (IX в.), которую издатели корпуса Деяний Вселенских Соборов (ACO) условно назвали «Codex Palatinus»⁶.

По-видимому, первоначально Марий Меркатор заинтересовался взглядами Нестория в ходе литературной полемики с пелагианами: некоторые из пелагиан (в том числе Целестий и Юлиан Экланский) в конце 20-х годов V в. прибыли в Константинополь и пытались заручиться поддержкой Нестория, чтобы добиться пересмотра их осуждения Римским епископским престолом⁷. Марий Меркатор небезосновательно считал, что Несторий покровительствовал пелагианам⁸, хотя вместе с тем признавал, что в области сотериологии архиепископ Константинопольский

по отношению к нему наименования «некогда (quondam) епископ города Константинополя» (Ibid. P. 28) можно заключить, что переводы были завершены после окончания заседаний III Вселенского Собора и удаления Нестория с Константинопольской кафедры, то есть после сентября 431 г.; при этом начать работать над переводами Марий Меркатор мог и до III Вселенского Собора.

- 5 Рукопись полностью оцифрована и размещена в свободном доступе в сети Интернет: https://bibliotheca-laureshamensis-digital.de/bav/bav_pal_lat_234.
- 6 До XX в. считалось, что Марию Меркатору как автору или переводчику принадлежат все или почти все тексты, содержащиеся в «Codex Palatinus». Это мнение было подвергнуто критике Э. Шварцем (см.: *Schwartz E. Praefatio // ACO. T. 1. Vol. 5. Pars 1. P. VII–VIII*); в предисловии к изданию собрания в рамках АСО он обосновал тезис о том, что принадлежащими Марию Меркатору должны считаться лишь тексты, которые в корпусе эксплицитно связываются с его именем (а именно № 3–36: АСО. Т. 1. Vol. 5. Pars 1. P. 5–70), тогда как все прочие тексты были введены в состав собрания позднейшим компилятором (им, вероятнее всего, был кто-то из возглавляемой Иоанном Максенцием группы т. н. скифских монахов). Точка зрения Шварца получила широкую поддержку среди специалистов; лишь отдельные исследователи пытались приписать Марию Меркатору некоторые другие содержащиеся в «Codex Palatinus» тексты, однако аргументы, предлагавшиеся для подтверждения этого, малоубедительны (обзор позиций см.: *Копорра С. Die Werke des Marius Mercator. S. 58–62*). Случаи необоснованного приписывания Марию Меркатору не принадлежащих ему текстов «Codex Palatinus» часто встречаются в широких научных кругах до настоящего времени: например, в статье ПЭ о свт. Кирилле Александрийском упоминается о «важном свидетельстве» Мария Меркатора, который перевёл на латинский язык 12 анафематизмов Нестория (направленных против 12 анафематизмов свт. Кирилла Александрийского) и составил на них опровержение (см.: *Феодор (Юлаев), иером., и др. Кирилл, свт., архиеп. Александрийский // ПЭ. 2014. Т. 34. С. 233*); при этом авторство Нестория в отношении анафематизмов, а также принадлежность перевода и опровержения Марию Меркатору были аргументированно отвергнуты Шварцем.
- 7 Подробнее об этом см.: *Смирнов Д. В. Пелагианство // ПЭ. 2019. Т. 55. С. 251–252*.
- 8 Так, он приводит латинский перевод дружеского письма Нестория Целестию, написанного незадолго до III Вселенского Собора (см.: *Nestorius. Epistula ad Caelestium Pelagianum // ACO. T. 1. Vol. 5. Pars 1. P. 65*).

никогда не был их полным единомышленником. Чтобы доказать последнее, Марий Меркатор сделал частичный перевод на латынь четырёх проповедей Нестория (CPG 5709, 5717, 5719, 5720; Loofs 20, 28, 29, 30), в которых встречались не вполне согласующиеся с пелагианскими представлениями упоминания о последствиях греха Адама и о значении совершённого Иисусом Христом искупления. Вероятно, в результате общения с греческими монахами, которые настороженно относились к пелагианам и при этом поддерживали позицию свт. Кирилла Александрийского в его споре с Несторием, Марий Меркатор пришёл к выводу, что антиохийская христология Нестория является идейно родственной пелагианству и представляет собой весьма опасное еретическое учение. Находя корни родства пелагианства и несторианства в учении Феодора, епископа Мопсуестийского, Марий Меркатор полагал, что сотериология Феодора, проникнув в Рим через Руфина Сирийца, трансформировалась в пелагианство, а христология Феодора (выражением которой Марий Меркатор считал переведённый им на латынь и дополненный кратким критическим комментарием «Символ веры Феодора Мопсуестийского») ⁹ весьма близка к христологическим представлениям Нестория и его сторонников ¹⁰. Чтобы показать своим латиноязычным друзьям, в чём заключаются заблуждения Нестория ¹¹, Марий Меркатор

- 9 «Symbolum Theodori Mopsuesteni»; известен также под названием «Expositio symboli»; сохранился в греческом оригинале и двух разных латинских переводах (см.: CPG 3871). Этот вероисповедный документ был осуждён в ходе заседаний III Вселенского Собора без упоминания авторства; выраженные в нём идеи действительно близки к взглядам Феодора, однако принадлежность самого текста Феодору остаётся предметом дискуссий.
- 10 Эта точка зрения Мария Меркатора, хотя и представляет исторические и идейные связи в весьма упрощённом виде, не лишена достоверности. О связях пелагианства с антиохийской традицией и Феодором см.: *Смирнов Д. В.* Пелагианство // Указ. соч. С. 238–240. Несторий был лично знаком с Феодором и, несомненно, знал его сочинения. Идейное родство их христологических воззрений было очевидным для их современников, включая свт. Кирилла Александрийского, однако это родство не означает полного совпадения во всём, поэтому вопрос о соотношении их мнений по конкретным ключевым темам христологии и сотериологии требует дополнительного внимательного изучения.
- 11 Об этом намерении свидетельствует сам Марий Меркатор в предпосланном переводу письме-предисловии. В нём же он специально оговаривает, что заботился при переводах о максимальной, буквальная, точности передачи слов Нестория, не стремясь сделать латинский язык в текстах правильным и гладким с риторической точки зрения (см.: АСО. Т. 1. Vol. 5. Pars 1. P. 28–29). Сопоставление латинских переводов Мария Меркатора с греческими оригиналами (в тех случаях, когда они имеются) подтверждает высокий уровень точности переводов; редкие случаи искажений мысли Нестория в переводах связаны со сложностью, двусмысленностью или порчей оригинального греческого текста.

перевёл на латынь пять проповедей, произнесённых Несторием в 429–430 гг., а также ряд других текстов, связанных с начальным периодом несторианских споров до III Вселенского Собора¹². Среди этих пяти проповедей две — «Начало учения» (CPG 5698; Loofs 9¹³) и «Против тех, кто, рассуждая о соединении [природ], или умерщвляют божество Единородного, или обожают Его человечество» (CPG 5699; Loofs 10) — отражают самое начало споров; они содержат критику употребления слова «Богородица» и обвинение оппонентов в теопасхизме, то есть в еретическом учении о том, что божественная природа Иисуса Христа подвержена страданию и изменению¹⁴. Ещё одна проповедь, «В воспоминание Святой Марии» (CPG 5716; Loofs 27), относится к более позднему времени и была сказана в ответ на проповедь Прокла, епископа Кизического (впоследствии ставшего архиепископом Константинопольским), оппонента Нестория, выступавшего в защиту наименования «Богородица»; относительно датировки этой проповеди среди исследователей единства нет¹⁵. Две заключительные проповеди — «О божественном

- 12 В целом «несторианский» блок текстов имеет следующую структуру (подчёркиванием выделены оригинальные сочинения Мариа Меркатора): 1) письмо-предисловие к «Символу веры Феодора Мопсуестийского»; 2) перевод «Символа веры Феодора Мопсуестийского»; 3) критика «Символа веры Феодора Мопсуестийского»; 4) письмо, содержащее краткое сравнение учения Нестория с учением Павла Самосатского; 5) письмо-предисловие к переводу пяти проповедей Нестория; 6) перевод пяти проповедей Нестория; 7) перевод 2-го письма Нестория свт. Кириллу Александрийскому, 1-го и 2-го писем свт. Кирилла Александрийского Несторию и письма свт. Кирилла Александрийского его представителям в Константинополе; 8) перевод составленной свт. Кириллом Александрийским подборки «еретических» высказываний Нестория, извлечённых из его проповедей; 9) предисловие к переводу четырёх антипелагианских проповедей Нестория; 10) перевод четырёх антипелагианских проповедей Нестория; 11) перевод письма Нестория пелагианину Целестию.
- 13 Лоофс считал, что текст проповедей 9 и 10 у Мариа Меркатора испорчен, поэтому, пытаясь его исправить, перенёс часть текста проповеди 10 в проповедь 9, а также добавил в проповедь 10 греческие отрывки, отсутствующие в латинском переводе Мариа Меркатора. По причине этой переработки тексты Loofs и АСО (где Шварц предпочёл точно следовать рукописи) для этих проповедей значительно отличаются.
- 14 О значении проблемы теопасхизма для христологических споров V века см.: *O'Keefe J. J. Impassible Suffering? Divine Passion and Fifth-Century Christology // Theological Studies. 1997. Vol. 58 (1). P. 39–60.*
- 15 Наиболее ранняя предлагаемая дата — 15 августа 428 г. (обоснование см.: *Bevan G. A. The New Judas: The Case of Nestorius in Ecclesiastical Politics, 428–451 CE. Leuven, 2016. P. 99–107*); наиболее поздняя — 25 марта 431 г. (обоснование см.: *Richard M. L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'incarnation // Mélanges de science religieuse. 1945. T. 2. P. 255–258*). Важным аргументом против ранней датировки служит указание

вочеловечении»¹⁶ (CPG 5707; Loofs 18) и «О вочеловечении» (CPG 5708; Loofs 19) — были произнесены одна за другой (в субботу и в воскресенье) в декабре 430 г.; они весьма близки по содержанию и отражают взгляды Нестория в период, предшествовавший началу заседаний III Вселенского Собора в Ефесе. Русский перевод первой из них, более объёмной и более богатой богословским содержанием, мы представляем читателям в настоящей публикации¹⁷.

Исторический контекст и обстоятельства произнесения

В отличие от большинства других проповедей Нестория, точная датировка которых невозможна или весьма затруднительна, проповедь «О Божественном вочеловечении» содержит преамбулу, сообщающую об обстоятельствах её произнесения. Поскольку эта преамбула заведомо не принадлежит самому Несторию и не входит в текст проповеди, мы помещаем её здесь полностью:

«Также его же¹⁸ проповедь, произнесённая в церкви после того, как он получил обвинительные письма Келестина, епископа Римского¹⁹, и Кирилла

на то, что эта проповедь не цитируется в составленных свт. Кириллом Александрийским выписках из проповедей Нестория и в сочинении «Против Нестория»; это позволяет предполагать, что проповедь была произнесена не ранее конца 429 г. То, что Марий Меркатор помещает её перед проповедями 18 и 19, может свидетельствовать, что она была произнесена до декабря 430 г. Поскольку проповедь связана с неким празднованием в честь Богородицы, возможными датами её произнесения являются 26 декабря 429 г. (2-й день Рождества Христова), 25 марта 430 г. (Благовещение; эту датировку поддерживает Шварц, см.: ACO. 1930. Т. 1. Vol. 1. Pars 8. P. 7), 15 августа 430 г. (Успение).

- 16 В латинском переводе Мария Меркатора у проповеди нет заглавия; она предваряется преамбулой, сообщающей об обстоятельствах её произнесения (о ней см. ниже). Название «О Божественном вочеловечении» (Über die göttliche Menschwerdung) было дано Лоофсом на основании заглавия $\kappa\alpha\theta\omicron\lambda\iota\kappa\eta\ \beta\omicron\theta\epsilon\omega\lambda\omicron\gamma\iota\omega\varsigma\ \mu\epsilon\tau\alpha$, упоминаемого в двух сирийских источниках, содержащих отрывки проповеди; название закрепилось в научной практике и принято в CPG (в латинском варианте — «De diuina inhumanatione»).
- 17 Далее ссылки на текст проповеди даются в формате: *Nestorius. Sermo 18*. [номер отрывка]; номера отрывков соответствуют номерам в русском переводе.
- 18 То есть Нестория; в переводе Мария Меркатора этому тексту предшествует его 27-я проповедь.
- 19 Подразумевается письмо свт. Келестина, еп. Римского, адресованное Несторию (текст см.: *Caelestinus, papa. Epistula ad Nestorium* // ACO. Т. 1. Vol. 2. P. 7–12. Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов: в 7 т. Т. 1. Казань, ³1910. С. 166–172); в нём Несторию сообщалось, что Римская Церковь осуждает его заблуждения, свт. Келестин призывал его покаяться и присоединиться к православной вере, которую исповедует свт. Кирилл Александрийский.

Александрийского²⁰ в восьмой день перед декабрьскими идами (VIII IDUS DECEMBRIS), в 13-е консульство императора Феодосия и в 3-е консульство императора Валентиниана, спустя шесть дней после того, как он получил эти самые письма»²¹.

Преамбула содержит два хронологических указания: «восьмой день перед декабрьскими идами» и «спустя шесть дней после того, как он получил эти самые письма». Сложность их интерпретации связана с тем, что из текста неясно, следует ли считать «восьмой день» датой получения писем или датой произнесения проповеди Несторием. Дополнительные данные для корректного решения этого вопроса даёт Проповедь 19: в её преамбуле сказано, что она была произнесена Несторием на следующий день после Проповеди 18 (*die altera*), причём «в воскресенье» (*dominica*)²². П. Гарнье, впервые издавший текст Проповеди 18, пользовался ненадёжным списком (ныне утраченным), где вместо «VIII IDUS» стояло «VII IDUS». Поскольку седьмой день перед декабрьскими идами (7 декабря) был воскресеньем, Гарнье заключил, что Проповедь 18 не могла быть произнесена в этот день; в таком случае, в этот день были доставлены письма, а проповедь была произнесена на шесть дней позже, в субботу 13 декабря²³. На то, что выводы Гарнье основываются на неверном чтении, обратил внимание следующий издатель проповеди — Э. Балюз²⁴. Он восстановил содержащееся в Vat. Pal. lat. 234 правильное чтение «VIII IDUS» (то есть 6 декабря), отметив, что при таком чтении эта датировка не может относиться

Доставить это письмо Несторию свт. Келестин поручил свт. Кириллу; оно было привезено в Константинополь представителями свт. Кирилла вместе с его 3-м письмом Несторию.

- 20 Подразумевается 3-е письмо свт. Кирилла Александрийского Несторию и приложенные к нему 12 анафематизмов (CPG 5317; текст см.: *Cyrillus Alexandrinus. Epistula 17, ad Nestorium 3, una cum synodo Alexandrina* // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 1. P. 33–42. Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. С. 191–199).
- 21 ACO. T. 1. Vol. 5. Pars 1. P. 39:19–22.
- 22 См.: *Ibid.* P. 45:23.
- 23 См.: *Nestorius. Sermo 12* // PL. 48. Col. 847–848. *Nota a.* Лоофс, следуя Гарнье, также думал, что речь в преамбуле идёт о двух разных датах, однако, приняв правильное чтение «VIII IDUS», он считал, что Проповедь 18 произнесена спустя шесть дней после 6 декабря, то есть 12 декабря (см.: *Loofs. S. 298:2*). Этот вывод заведомо ошибочен, поскольку 12 декабря 430 г. было пятницей, а не субботой.
- 24 См.: *Marii Mercatoris Opera / Stephanus Baluzius ad fidem veterum Codd. Mss. emendavit et notis illustravit. Parisiis, 1684. P. 74, 448; обоснование см.: Nova collectio conciliorum / Stephanus Baluzius tutelensis in unum collegit, multa notatu dignissima nunc primū edidit, notis illustravit, relique emendavit vetustissima. T. 1. Parisiis, 1683. Col. 421–422. Nota q.*

к получению Несторием писем: 6 декабря было субботой, так что при принятии этой даты Проповедь 18 оказалась бы произнесенной в пятницу, а не в субботу. Балюз предположил, что оба хронологических указания относятся к дате произнесения проповеди — к 6 декабря 430 г.²⁵, а Несторий получил письма на шесть дней раньше, то есть 30 ноября, в воскресенье. Эта гипотеза подтверждается данными других источников: в «Collectio Veronensis» 3-е письмо свт. Кирилла Александрийского Несторию в латинском переводе завершается пометкой: «дано месяца ноября в тридцатый день»²⁶. В случае принятия датировки Гарнье пришлось бы считать, что это дата отправки письма, однако сообщение между городами было медленным, и отправленное 30 ноября из Александрии письмо едва ли могло достичь Константинополя 7 декабря. Дата в письме получает смысл и находит дополнительное подтверждение при принятии расчётов Балюза: в таком случае и из преамбулы проповеди, и из пометки в письме следует, что 30 ноября 430 г. — это дата вручения письма Несторию²⁷. Имеется и дополнительное независимое свидетельство об обстоятельствах получения писем Несторием; в нём не приводится дата, но оно подтверждает, что письма были доставлены Несторию в воскресенье: на первом заседании III Вселенского Собора Феопемпт, епископ Кавасский, и Даниил, епископ Дарнейский, которым было поручено доставить Несторию письма свт. Кирилла Александрийского и свт. Келестина, сообщили, что в воскресный день, во время синаксиса, они прибыли в епископскую резиденцию Нестория и в присутствии всего клира вручили ему письма; Несторий обещал дать им ответ наедине на следующий день, однако, когда они вновь пришли к нему, он не принял их. Епископы особо отмечают, что после получения писем Несторий не исполнил содержащихся в них требований покаяться и анафематствовать свои заблуждения; напротив, он публично «проповедовал то же самое и даже худшее учение»²⁸. Вероятно, 18-я и 19-я проповеди рассматривались сторонниками свт. Кирилла Александрийского как дополнительные убедительные

25 Эта датировка была поддержана Шварцем в АСО; см.: АСО. Т. 1. Vol. 5. Pars 1. P. 39.

26 См.: АСО. Т. 1. Vol. 2. P. 51:33.

27 Специально подчеркнуть дату вручения в конце письма было важно по той причине, что Несторию в письме свт. Келестина давалось десять дней после его получения для того, чтобы отречься от заблуждений и покаяться; свт. Кирилл Александрийский, которому было поручено переслать это письмо Несторию, в собственном письме также обращал внимание на этот срок.

28 См.: Gesta a concilio Ephesi d. 22. m. lun. a. 431 // АСО. Т. 1. Vol. 1. Pars 2. P. 37. Рус. пер.: деяния Вселенских Соборов. Т. 1. С. 244.

доказательства нераскаянности Нестория после получения им писем; в качестве таковых они и попали в руки Мариа Меркатора.

Проповедь «О Божественном вочеловечении», насколько нам известно, является первым публичным выступлением Нестория после ознакомления с крайне резкими по тону и бескомпромиссными по содержанию письмами его противников: свт. Келестин грозил ему отлучением от Церкви, а свт. Кирилл добавлял к этому собственное исповедание веры, призывая Нестория безоговорочно принять его как православную истину, и 12 анафематизмов, осуждавших еретические мнения, в исповедании которых свт. Кирилл считал виновным Нестория. Хотя шести дней, прошедших со времени получения писем, Несторию было вполне достаточно, чтобы познакомиться с их содержанием, он не стал в проповеди вступать в прямую полемику с оппонентами и реагировать на содержание их писем. Если бы не пояснительная преамбула и содержащиеся в проповеди выпады против свт. Кирилла Александрийского (без упоминания его имени, но с однозначными намёками на него), было бы вообще сложно предположить, что проповедь как-то связана с письмами. Стратегия, избранная Несторием в проповеди, становится понятной лишь в свете более широкого контекста его полемики со свт. Кириллом Александрийским²⁹. Несмотря на продолжавшуюся с начала 429 г. литературно-полемическую и церковно-политическую деятельность свт. Кирилла, к концу 430 г. ему не удалось одержать полной победы над Несторием: Западная Церковь в лице свт. Келестина поддержала свт. Кирилла, однако у Нестория было много друзей и сторонников среди восточных епископов, группировавшихся вокруг Антиохийской кафедры. Хотя у свт. Кирилла было много приверженцев в монашеской среде Константинополя, а его представители пытались склонить на его сторону любых влиятельных лиц при дворе, он не смог убедить в своей правоте императора Феодосия II Младшего (401–450 гг.). Более того, во второй половине 430 г. положение дел в столице стало совсем неблагоприятным для свт. Кирилла: император Феодосий в письме³⁰ к нему

29 О начальном периоде полемики и событиях несторианского спора до конца 430 г. см.: *Liébaert J. L'évolution de la christologie de Saint Cyrille d'Alexandrie à partir de la controverse nestorienne // Mélanges de science religieuse. 1970. T. 27. P. 27–48; Scipioni L. Nestorio e il concilio di Efeso: Storia, dogma, critica. Milano, 1974. P. 94–200; Redies M. Kyriell und Nestorius: Eine Neuinterpretation des Theotokos-Streits // Klio: Beiträge zur Alten Geschichte. 1998. Bd. 80. S. 195–208; Bevan G. A. The New Judas. P. 77–148; Заболотный Е. А. Несторий // Указ. соч. С. 129–132.*

30 *Theodosius, imperator. Epistula ad Cyrillum Alexandrinum // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 1. P. 73–74. Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. С. 208–209.*

выразил недовольство тем, что, посылая разные богословские сочинения ему и членам его семьи³¹, свт. Кирилл пытается посеять рознь между ними³². Не желая руководствоваться в церковной политике мнениями Александрийской и Римской кафедр, император благосклонно отнёсся к идее Нестория вынести спор на обсуждение Вселенского Собора. Ещё до прибытия посланников свт. Кирилла в Константинополь, 19 ноября 430 г., была издана императорская сакра о созыве Собора³³. Тем самым доставленные в столицу решения Поместных Соборов Рима и Александрии оказались лишёнными силы: Несторию достаточно было сослаться на то, что он ожидает созванного императором Собора и до Собора не будет ни от чего отречься и ни в чём каяться³⁴. Вероятно, именно желая подчеркнуть церковно-каноническую ничтожность составленных в ультимативном тоне писем, Несторий решил вообще уклониться от прямого обсуждения их содержания и отвечал на них лишь косвенно, продолжая высказывать собственную христологическую позицию как безукоризненно православную, несмотря на её противоположность содержанию 12 анафематизмов свт. Кирилла.

Ввиду обвинений против него, чётко сформулированных в письмах, и перспективы их рассмотрения будущим Собором, для Нестория

- 31 Подразумеваются написанные свт. Кириллом весной или летом 430 г. и присланные в Константинополь сочинения «О правой вере к императору Феодосию» (CPG, N 5218), «О правой вере к царевнам» (CPG, N 5219), «О правой вере к царицам» (CPG, N 5220). Предполагается, что «царевны» — это Аркадия и Марина, сёстры имп. Феодосия, а «царицы» — его супруга Евдокия и его сестра Пульхерия (последняя имела сильное влияние на императора и выступала на стороне свт. Кирилла), однако исследователи высказывали и другие гипотезы. В сочинениях не называлось имя Нестория и почти не было прямой критики его взглядов; свт. Кирилл предпочёл сосредоточиться в них на обосновании собственной христологической позиции (обзор содержания см.: *Феодор (Юлаев), иером., и др.* Кирилл, свт., архиеп. Александрийский // Указ. соч. С. 245–246; *Bevan G. A. The New Judas.* P. 134–137).
- 32 Письмо не датировано, но, судя по содержанию, оно было отправлено в Александрию одновременно с сакрой о созыве Вселенского Собора или немного раньше этого; высказываемые в нём в адрес свт. Кирилла Александрийского обвинения в произведении возмущения в Церкви весьма близки к аналогичным обвинениям в 18-й проповеди Нестория; это позволяет предполагать, что письмо было написано имп. Феодосием либо при прямом участии Нестория, либо под влиянием общения с ним.
- 33 *Theodosius, imperator. Sacra ad Cyrillum Alexandrinum et metropolitam qua synodus Ephesum conuocatur* // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 1. P. 114–116. Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. С. 210–211.
- 34 Как уверенность Нестория в поддержке со стороны имп. Феодосия и его семьи, так и его стремление вынести спор на обсуждение Собора отражены в Проповеди 18 (см.: *Nestorius. Sermo 18.* [7], [33]).

было принципиально важно сохранить поддержку наиболее влиятельного «восточного» союзника — Иоанна, архиепископа Антиохийского. Ещё до того, как посланцы свт. Кирилла прибыли в Константинополь, архиепископ Иоанн, ознакомившись с обвинительными письмами свт. Кирилла³⁵ и епископа Келестина, написал письмо Несторию³⁶, в котором просил его ради церковного мира согласиться с употреблением слова «Богородица», от которого «не отказывался ни один из церковных учителей». Это письмо Несторий получил незадолго до того, как 30 ноября ему были доставлены обвинительные письма³⁷. Письмо архиепископа Иоанна оказало прямое влияние на содержание 18-й и 19-й проповедей Нестория: в них Несторий несколько раз повторяет, что ради церковного мира согласен не отвергать слово «Богородица», тем самым прямо исполняя просьбу архиепископа Иоанна. Сразу же после произнесения этих проповедей Несторий отправил архиепископу Иоанну письмо³⁸, в котором отмечал, что, хотя слово «Богородица» и может склонить неопытных в вере к ересям Ария и Аполлинария, он не осуждает само это слово, но настаивает лишь на том, что его следует православно истолковывать при употреблении; Несторий также выражал надежду на то, что будущий Вселенский Собор сможет принять согласное и общее решение, устранив всякий повод для противоречий. В постскриптуме письма Несторий отмечал, что ему удалось привлечь на свою сторону клир, народ и придворных благодаря вероучительным проповедям, произнесённым в храме уже после получения письма архиепископа Иоанна. Эти две проповеди (18-ю и 19-ю) Несторий послал в Антиохию вместе с 12 анафематизмами свт. Кирилла Александрийского. Тексты произвели на архиепископа Иоанна именно такое воздействие, какого ожидал Несторий. В письме Фирму, епископу Кесарии Каппадокийской, архиепископ Иоанн сообщает, что Несторий всегда имел правую веру, но остерегался наименования «Богородица»; однако теперь, после дружеского увещания, Несторий «и само имя принял, и в двух проповедях направил нам здравое

35 По-видимому, свт. Кирилл прислал ему письмо без сопровождавших его анафематизмов, поскольку текст этих анафематизмов архиеп. Иоанн получил позднее от Нестория.

36 *Iohannes Antiochenus. Epistula ad Nestorium* // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 1. P. 93–96. Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. С. 187–191.

37 Письма свт. Кирилла и свт. Келестина попали в Антиохию раньше, чем в Константинополь, поэтому письмо архиеп. Иоанна из Антиохии опередило посланцев свт. Кирилла, которые привезли обвинительные письма в Константинополь (см.: *Bevan G. A. The New Judas. P. 143*).

38 *Nestorius. Epistula ad Iohannem Antiochenum* // ACO. T. 1. Vol. 4. P. 4–6 (сохранилось только в латинском переводе; на русский язык не переводилось).

и безукоризненное изложение веры»³⁹. Архиепископ Иоанн, признав учение, выраженное в 18-й и 19-й проповедях Нестория, вполне согласным с собственными богословскими убеждениями, был готов на этом основании засвидетельствовать православию Нестория на будущем Соборе⁴⁰. Напротив, текст 12-ти анафематизмов произвёл на него весьма негативное впечатление; он даже выразил сомнение в том, что они действительно составлены свт. Кириллом. Согласно заключению архиепископа Иоанна, в анафематизмах представлено учение, весьма близкое к ереси Аполлинария. Выражая суть этого лжеучения в формулировках: «одна и та же природа божества и человечества» и «то тело, которое Бог Слово воспринял от Святой Девы, той же природы, что и божество»⁴¹, архиепископ Иоанн отмечает, что «божество не может претерпевать изменение», поэтому допустимо говорить о «высшем единении и взаимосвязи» (unionem summam et coniunctionem), но нельзя говорить о «тождестве природы» (identitatem naturae). Аналогичные по содержанию письма

39 *Iohannes Antiochenus. Epistula ad Firmum Caesariensem* // АСО. Т. 1. Vol. 4. P. 7–8 (сохранилось только в латинском переводе; на русский язык не переводилось).

40 Среди исследователей нет единого мнения о том, действительно ли перед III Вселенским Собором архиеп. Иоанн и Несторий придерживались одинаковых взглядов в христологии. Отрицательный ответ на этот вопрос обосновывает Д. Фэйрбейрн: он сближает, вплоть до отождествления, христологию и сотериологию Нестория с учением Феодора Мопсуестийского, полагая, что оба видели в Иисусе Христе прежде всего воспринятого Богом Словом человека, поэтому связывали домостроительство спасения прежде всего с человеческой деятельностью, лишь «поддерживаемой» Богом Словом, и не допускали действительного и реального кеносиса Бога Слова; архиеп. Иоанн Антиохийский в письме Несторию, напротив, настаивал на том, что Сам Бог Слово является на земле, бесстрастно рождается от Девы и осуществляет дело спасения человека (см.: *Fairbairn D. Allies or Merely Friends? John of Antioch and Nestorius in the Christological Controversy* // *The Journal of Ecclesiastical History*. 1997. Vol. 58 (3). P. 383–399). Другие исследователи, критикуя позицию Фэйрбейрна как чрезмерно радикальную, обращают внимание на то, что для Нестория и архиеп. Иоанна была одинаково важна никейская идея неизменяемости Сына Божия, тогда как процесс спасения они понимали как постоянное взаимодействие двух природ в едином Лице Иисуса Христа, делая акцент на той или иной природе в зависимости от контекста (ср.: *Bevan G. A. The New Judas*. P. 142–143). Дальнейшая траектория развития христологических представлений архиеп. Иоанна и Нестория свидетельствует, что первый в большей мере, чем второй был готов допустить перенесение в кенотически-усвоительном смысле некоторых свойств человеческой природы на Ипостась Бога Слова; однако оба до конца оставались противниками онтологического слияния и смешения природ, их свойств и действий.

41 Буквально таких формулировок в анафематизмах свт. Кирилла нет; вероятно, основанием для выводов архиеп. Иоанна стало употреблённое свт. Кириллом в 3-м анафематизме выражение «природное единство» (ἐνωσις φύσεως) и общая тенденция перенесения свойств человечества на божество.

архиепископ Иоанн разослал и многим другим епископам, убеждая их в православии Нестория и в неправославии 12 анафематизмов свт. Кирилла. Тем самым проповедь «О Божественном вочеловечении», которую получил от Нестория архиепископ Иоанн, весьма способствовала тому, что в преддверии III Вселенского Собора Несторий в глазах многих «восточных» епископов превратился из противника наименования «Богородица» в защитника православного учения о двух природах Иисуса Христа и борца с «возрождённой» в александрийском богословии аполлинарианской ересью.

Таким образом, в период произнесения проповеди «О Божественном вочеловечении» Несторий полагал⁴², что он смог заручиться поддержкой императора Феодосия и его двора; что император готов считать источником смуты в Церкви свт. Кирилла Александрийского и поддерживавших его представителей духовенства; что уже объявленный императором будущий Вселенский Собор подтвердит правоту позиции Нестория и окончательно лишит какой-либо законной силы осуждающие его документы Римской и Александрийской Церквей; что архиепископ Иоанн Антиохийский и прочие восточные епископы поддержат его на Соборе. Все эти убеждения и ожидания нашли отражение в проповеди. Перед лицом осуждения со стороны Рима и Александрии Несторий предпочёл не оправдываться, а в очередной раз представить самого себя борцом с ересями и еретиками (выбрав для этого древних еретиков Фотина Сирмийского и Павла Самосатского, однако не забыв упомянуть и об арианах и аполлинарианах, своих постоянных идейных противниках). Ради церковного мира Несторий выразил готовность пойти на компромисс во второстепенном (в вопросе о допустимости наименования «Богородица»), но остался непреклонным в главном (в учении о двух природах Иисуса Христа и в подчёркивании недопустимости перенесения свойств человеческой природы на Бога); он готовился вступить на будущем Соборе в прямую дискуссию со свт. Кириллом Александрийским и обвинить его в ереси, используя для этого текст составленных свт. Кириллом 12 анафематизмов⁴³.

42 Дополнительным подтверждением этого вывода и источником сведений о субъективно осмысленных, однако при этом не лишённых исторической достоверности фактах, относящихся в том числе и к этому времени, служат позднейшие воспоминания самого Нестория, содержащиеся в «Книге Гераклида» (*Nestorius. Le livre d'Héraclide de Damas / éd. par P. Bedjan, avec plusieurs appendices. Paris; Leipzig, 1910; французский перевод: Nestorius. Le livre d'Héraclide de Damas / trad. F. Nau. Paris, 1910*).

43 В написанном уже во время соборных заседаний в Ефесе письме евнуху Схоластикию Несторий отмечал, что свт. Кирилл не хочет вступать с ним в богословскую дискуссию,

Структура и богословское содержание

С точки зрения структурно-композиционных особенностей проповедь «О Божественном вочеловечении» производит двойственное впечатление. С одной стороны, в ней присутствуют черты риторической организации, характерные для многих проповедей Нестория: помещение в начальную часть философского размышления о проявлении Промысла Божия в жизни мира и человека⁴⁴; переход к заключительной части с помощью призывов, обращённых непосредственно к слушателям⁴⁵; завершение всей проповеди библейской цитатой⁴⁶; выстраивание основного рассуждения с помощью подбора и комментирования библейских текстов. С другой стороны, стремление Нестория вместить в одну проповедь ответы на разнородные нападки и обвинения оппонентов значительно усложняет композиционное строение проповеди; она становится похожа скорее на программное выступление, чем на церковное поучение. Сразу после вступления заявив основную тему проповеди — восприятие Богом Словом человеческой природы⁴⁷, Несторий резко прерывает рассмотрение этой темы прямым обращением к свт. Кириллу Александрийскому, обвиняя его в «тирании» и призывая вынести спорные вопросы на обсуждение Вселенского Собора⁴⁸. В ходе дальнейшего рассмотрения богословских тем встречается ещё одно аналогичное резкое прерывание речи прямым призывом, обращённым к оппоненту⁴⁹, а в заключительной части призывы к церковному миру перемежаются с обвинениями «египтян» в подстрекательствах к возмущениям. Сами по себе богословские рассуждения также не развиваются последовательно и логически, а как бы движутся по кругу или по спирали, в результате чего мысль Нестория вновь и вновь оказывается в одних и тех же точках. В таком изложении можно увидеть как намеренный приём, посредством которого Несторий хотел

поскольку боится оказаться обличённым в ереси на основании «глав», т. е. анафематизмов: «Кирилл и прежде совершенно избегал и до сих пор избегает беседовать с нами, рассчитывая таким образом избежать осуждения написанных им глав, [осуждения] по той причине, что они безусловно еретические» (*Nestorius. Epistula ad Scholasticum eunuchum* // ACO. T. 1. Vol. 4. P. 52:11–13).

44 *Nestorius. Sermo* 18. [1]–[2].

45 *Ibid.* [43], [46].

46 *Ibid.* [47].

47 *Ibid.* [3]–[6].

48 *Ibid.* [7]–[9].

49 *Ibid.* [33].

закрепить в сознании слушателей свои богословские тезисы, так и свидетельство внутреннего беспокойства, побуждавшего его вновь и вновь формулировать ценные для него идеи.

Через всю проповедь проходят два взаимосвязанных богословских лейтмотива, обеспечивающих её смысловое единство: 1) вопрос о наименовании «Богородица»; 2) учение о соотношении в Иисусе Христе двух полных и истинных природ, Божественной и человеческой. Эти основные темы Несторий не просто раскрывает как положительное догматическое учение, но помещает их на фон постоянной полемики с позициями, которые считает еретическими. Из еретиков в проповеди упоминаются Арий, Аполлинарий, Евномий, Мани («Манихей»), Савеллий, Фотин Сирмийский, Павел Самосатский; взгляды двух последних становятся предметом детального критического рассмотрения в центральной части. Помимо демонстрации богословской эрудиции, такое изложение истинного учения путём его контрастного сопоставления с еретическими мнениями несомненно было призвано подчеркнуть для слушателей авторитет Нестория как церковного иерарха, готового непреклонно сражаться с любыми уклонениями от истинного вероучения.

В проповеди «О Божественном вочеловечении» нашли отражение все основные богословские идеи Нестория, сложившиеся до III Вселенского Собора; их подробный анализ требовал бы широкого привлечения материала других проповедей и сочинений Нестория; такого рода исследовательская работа невозможна в рамках вводной статьи. Кратко отметим наиболее важные особенности богословской мысли Нестория, проявляющиеся именно в этой проповеди⁵⁰.

Прежде всего, в проповеди ясно формулируется позиция Нестория относительно употребления наименования «Богородица»⁵¹. В проповедях, относящихся к начальному этапу спора об этом наименовании в 428–429 гг., можно увидеть некоторые признаки того, что Несторий осуждал его безоговорочно. Однако он смягчил свою позицию задолго до произнесения 18-й проповеди. В сочинении свт. Кирилла

50 Общий обзор содержания также см.: *Scipioni L. Nestorio e il concilio di Efeso. P. 184–193; Konopa C. Die Werke des Marius Mercator. S. 256–260.*

51 Весьма близкую к предложенной в проповеди точку зрения Несторий высказывает также в письме придворному евнуху Схоластикию, написанном уже во время соборных заседаний в Ефесе; в частности, Несторий упоминает о том, что он «часто произносил» (*saepius diximus*) слово «Богородица», вероятно подразумевая в том числе и 18-ю проповедь (см.: *Nestorius. Epistula ad Scholasticum eunuchum // Op. cit. P. 51*).

Александрийского «Против Нестория» цитируется фрагмент неизвестной проповеди Нестория⁵², в котором вполне ясно выражена его точка зрения по этому вопросу: «Я уже говорил многократно: если кто-то более простой у нас или ещё где-то радуется слову “Богородица”, у меня нет неприязни к этому слову, пусть только он не делает Деву богиней»⁵³. Хотя Несторий настаивал на том, что наименование «Христородица» лучше соответствует церковному учению о двух природах Иисуса Христа, он ко времени произнесения 18-й проповеди окончательно пришёл к убеждению, что любое наименование может выражать как православные, так и еретические взгляды: важно не слово, а связываемое с ним понимание и стоящее за ним исповедание веры. Вопрос о наименовании Девы Марии в 18-й проповеди был поставлен Несторием в прямое и однозначное соответствие с учением об Иисусе Христе. Если Иисус Христос — истинный Бог, то Мария может называться Богородицей; при этом как неверно думать, что Иисус Христос — только Бог, так неверно и Марию называть только Богородицей. Если Иисус Христос — истинный Человек, то Мария может называться Человекородицей; при этом как неверно думать, что Иисус Христос — только Человек, так неверно и Марию называть только Человекородицей. Согласно Несторию, вероучительно безупречное наименование Иисуса Христа по Его двум природам — «Бог и Человек»⁵⁴, поэтому столь же безупречное наименование Марии — «Богородица и Человекородица»⁵⁵. Это строгое двухприродное наименование Несторий даже готов предпочесть прежнему наименованию «Христородица»⁵⁶, поскольку последнее может быть понято не только православно, но и еретически, если именем «Христос» будет обозначаться одна природа, смешанная и слитая из двух⁵⁷.

- 52 Поскольку считается, что это сочинение было написано весной-летом 430 г., в него могли попасть только фрагменты проповедей Нестория, сказанных до конца 429 г. или начала 430 г.
- 53 *Cyrrillus Alexandrinus. Contra Nestorium I, 10 // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 6. P. 31:32–34 = Loofs. S. 353:17–20.*
- 54 *Nestorius. Sermo 18. [22], [31], [33], [34], [35], [36].*
- 55 *Ibid. [17], [18], [21], [36].*
- 56 *Ibid. [45].*
- 57 Даже если это опасение Нестория не вполне справедливо по отношению к свт. Кириллу Александрийскому, оно вполне справедливо по отношению к более позднему радикальному крылу монофизитства. В этом отношении примечательно, что Несторий избегает слияния природ даже на лексическом уровне, упорно говоря: «Бог и Человек» — и не пытаясь создать получивший впоследствии популярность неологизм «Богочеловек».

В области собственно христологического учения взгляды Нестория в 18-й проповеди не претерпевают какого-либо существенного изменения по сравнению с теми взглядами, которые известны из более ранних проповедей. Как и прежде, он говорит об «облечении» Бога Слова в «одежду» человеческой природы⁵⁸, противопоставляет «видимое» человечество и «невидимое» божество⁵⁹; употребляет по отношению к человеческой природе Иисуса Христа слово «храм»⁶⁰; отличает Бога Слова — «Того, Кто пользуется», от человеческой природы — «того, чем Он пользуется»⁶¹. Вопреки «запрету», содержащемуся в четвёртом из 12 анафематизмов свт. Кирилла Александрийского⁶², Несторий продолжает последовательно различать среди цитируемых им высказываний Священного Писания те, которые относятся к божеству, и те, которые относятся к человечеству. Не допуская перенесения на природу Бога того, что присуще природе человека (в числе последнего Несторий упоминает свойства «подчиняться закону»⁶³, «быть посланным в мир»⁶⁴, «претерпевать казнь»⁶⁵), Несторий вместе с тем решительно возражает против отделения божества от человечества. После Воплощения Бог и Человек в Иисусе Христе уже никогда не разделяются; две природы вместе участвуют в одних и тех же действиях, однако каждая природа совершает и «переживает» эти действия так, как свойственно ей. Несторий упорно не соглашается с попытками обвинить его в том, что он учит о «двух сынах» или о различии между «Сыном» и «Богом Словом»⁶⁶, прямо заявляя: «один Сын», «один Христос», «единственный Сын» в «двойственных природах»⁶⁷, «один Сын по соединению»⁶⁸. Хотя понятие «лицо единения» в проповеди не встречается, Несторий, говоря об «общей вещи божества и человечества», обозначает эту «вещь» словами «одно и то же Лицо» (*una eademque persona*)⁶⁹. Для указания

58 *Nestorius. Sermo 18.* [3].

59 *Ibid.* [6].

60 *Ibid.* [18], [25], [32].

61 *Ibid.* [6].

62 См.: *Cyrrillus Alexandrinus. Epistula 17, ad Nestorium 3, una cum synodo Alexandrina* // АСО. Т. 1. Vol. 1. Pars 1. P. 41:1–4.

63 *Nestorius. Sermo 18.* [37].

64 *Ibid.* [31].

65 *Ibid.* [38].

66 *Ibid.* [32].

67 *Ibid.* [6].

68 *Ibid.* [32].

69 *Ibid.* [20].

на двойственность Иисуса Христа Несторий продолжает считать наиболее точным и удачным слово «природа» (φύσις, natura); синонимичным ему выступает слово «сущность» (οὐσία; Марий Меркатор передает словом *essentia*), однако последнее в проповеди употребляется только по отношению к сущности Бога. Некоторую сложность представляет часто встречающееся в тексте проповеди слово *substantia*. Л. Абрамовски справедливо отмечает, что этим словом у Марии Меркатора обычно передается ὑπόστασις⁷⁰. Вместе с тем Марий Меркатор, как и другие его латинские современники, мог в некоторых контекстах употреблять это слово для передачи οὐσία⁷¹, поэтому, чтобы не навязывать определенное понимание, мы указываем в примечаниях к переводу все места, где Марий Меркатор к нему прибегает. Абрамовски утверждает, что в 18-й проповеди слово *substantia* используется по отношению к Богу в триадологическом контексте⁷²; наряду с этими случаями, не вызывающими вопросов, в проповеди встречается и не отмечаемое в монографии Абрамовски выражение *substantia carnis*⁷³. В случае принятия его возможного перевода как «ипостась плоти»⁷⁴, это выражение, находящееся в контексте рассуждения о двух природах и помещаемое в параллель с наименованием «Господь и Бог всех», может быть одним из примеров⁷⁵ раннего обращения Нестория к богословскому

70 Abramowski L. Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius. Louvain, 1963. (CSCO; 242. Subsidia; 22). S. 214.

71 Например, в собственных текстах он писал, что Бог Слово после воплощения остаётся «Богом в сущности (*substantia*), или природе, божества с Отцом и Святым Духом» (см.: *Marius Mercator. Refutatio expositionis fidei Theodori Mopsuesteni* // ACO. T. 1. Vol. 5. Pars 1. P. 26:7–8). Перевод «ипостась» здесь возможен, но связь со словом «природа» заставляет предполагать смысл «сущность».

72 Abramowski L. Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius. S. 214.

73 См.: *Nestorius. Sermo*. 18. [12].

74 Перевод «сущность плоти» в этом случае также вполне возможен (ср. сводный список выражений, используемых Несторием для указания на человека/человеческую природу: *Fendt L. Die Christologie des Nestorius*. Kempten, 1910. S. 22–23). Сближение и даже смешение сущности и ипостаси для Нестория и многих его современников не было проблемой вне триадологии, поскольку необходимость его специального осмысления возникает лишь тогда, когда постулируется разное число ипостасей и сущностей (три Ипостаси и одна сущность в новоникейской триадологии или одна Ипостась и две сущности в халкидонской христологии).

75 М. Ришар (см.: *Richard M. L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'incarnation* // *Op. cit.* P. 255–258), мнение которого поддерживает Абрамовски (см.: Abramowski L. Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius. S. 214–217; *Eadem. Die Christologie Babais des Grossen* // *Eadem. Neue Christologische Untersuchungen*. Berlin; Boston (Mass.), 2021. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; 187). S. 92),

языку двух ипостасей. Однако к более детальному обсуждению смысла понятия «ипостась» он обратился уже после III Вселенского Собора.

Полемику с еретиками в проповеди «О Божественном вочеловечении» Несторий ведёт, как и во многих предшествующих проповедях, с позиций понятой предельно строго новоникейской теологии, базирующейся на идее единосущия Сына и Отца. Согласно его логике, все еретики едины в том, что не признают Бога Слово воплотившейся Божественной Ипостасью, обладающей полнотой природных свойств Бога. Мани, Савеллий, Фотин Сирмийский и Павел Самостатский так или иначе отвергают либо само существование Ипостаси Бога Слова, либо реальность Её воплощения. Арий, Евномий и Аполлинарий эту Ипостась признают, но считают её отличающейся от Отца по сущностным свойствам, лишённой Божественной неизменяемости. В противовес всему этому Несторий настаивает на том, что никакие кенотические рассуждения, необходимые для обоснования сотериологии, не могут лишать Бога Его природных свойств. Согласно Несторию, не отвергающему кенотическое снисхождение Бога к человеку, но осмысляющему его по-своему, православный кеносис — это соприсутствие неизменяемого Бога Слова воспринятому человеку в Иисусе Христе без изменяемости Бога, тогда как еретический кеносис — это перенос изменяемости с воспринятого человека на самого Бога. Именно в этом переносе Несторий видел главную опасность учения об одной природе Иисуса Христа и именно по этой причине не был готов признать такое учение православным.

Отдельного комментария требует обращение Нестория к критическому рассмотрению взглядов древних еретиков Павла Самосатского (III в.) и Фотина Сирмийского (IV в.)⁷⁶. Упоминание о них вводится

полагал, что первое упоминание о двух ипостасях встречается в 27-й проповеди Нестория (см.: *Nestorius. Sermo 27 (In commemoratione sanctae Mariae) // ACO. T. 1. Vol. 5. Pars 1. P. 39:2*) и на этом основании относил данную проповедь к 431 г. Однако указанная датировка ненадёжна (о других вариантах см. выше в примеч. 15), а для предположений о столь последовательной эволюции понятийного языка Нестория нет достаточных оснований. Понятие «ипостась» действительно не было в ранний период обычным христологическим термином Нестория, однако он хорошо понимал взаимосвязь понятий «ипостась» и «природа» в области триадологии, поэтому мог без существенных трудностей использовать его и в христологии, понимая ипостась как индивидуализированную природу, индивида природы. Если такое использование нехарактерно для проповедей, то прежде всего по той причине, что этот специальный термин был бы малопонятен слушателям Нестория, привыкшим лишь к его триадологическому употреблению.

76 Детальный анализ того, насколько точно Несторий передаёт взгляды этих древних писателей и каким образом приводимые им сведения соотносятся с сообщениями других источников, выходит за рамки задач этой статьи и требует специального исследования.

в проповеди обращением к оппоненту, которому Несторий говорит, что тот претендует на знание их мнений, однако на самом деле их совершенно не знает⁷⁷. Лоофс предполагал, что рассмотрение учения Павла Самосатского и Фотина Сирмийского адресовано свт. Кириллу Александрийскому⁷⁸. Однако эта гипотеза сталкивается с некоторыми сложностями: ни в третьем письме к Несторию, ни в приложенных к нему анафематизмах, ни в других сохранившихся сочинениях, написанных до 430 г., свт. Кирилл Александрийский прямо не обвиняет Нестория в следовании учению Павла Самосатского или Фотина Сирмийского. Краткое упоминание Фотина Сирмийского (вместе с Маркеллом Анкирским) встречается в сочинении свт. Кирилла «О правой вере к императору Феодосию», однако это лишь буквальное повторение материала, изложенного ещё до начала несторианского спора в сочинении «Диалог о вочеловечении Единородного». Учение Фотина представляется здесь предельно кратко и без всякой связи с мнениями Нестория: «Но есть и те, кто нечестиво устремляются к такому безумию, что говорят даже, будто Слово от Бога лишено ипостаси и что в человеке просто возникло некое произнесённое [Богом] изречение. Таковы Маркелл и Фотин»⁷⁹. Несторий точно так же обвиняет Фотина в представлении о «безыпостасности» Слова⁸⁰, хотя связывает с его именем и другие заблуждения; если он знал эту формулировку, она едва ли могла дать ему основания считать, что свт. Кирилл Александрийский «не знает» Фотина. Имя Павла Самосатского вообще не встречается в «антинесторианских» сочинениях свт. Кирилла 430 г. Павел Самосатский кратко упоминается как пример осуждённого Церковью еретика в адресованном Несторию письме свт. Келестина⁸¹ (и в дополняющем его послании константинопольскому клиру⁸²), однако его учение здесь не излагается. Таким образом, рассмотрение учения Павла Самосатского и Фотина Сирмийского, предлагаемое Несторием в 18-й проповеди, сложно считать адресованным свт. Кириллу или свт. Келестину.

77 *Nestorius. Sermo 18.* [22].

78 См.: Loofs. S. 304. n. ad 4.

79 См.: *Cyrellus Alexandrinus. Oratio ad Theodosium de recta fide* // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 1. P. 45:14–17; *Cyrellus Alexandrinus. De incarnatione unigeniti* // SC. 97. P. 192. Рус. пер. цит. по: *Кирилл Александрийский, свт. Диалог о вочеловечении Единородного* / пер. с др.-греч., вступ. ст. и примеч. К. Б. Юлаева // Богословский вестник. 2006. № 5–6. С. 87.

80 См.: *Nestorius. Sermo 18.* [26].

81 См.: *Caelestinus, papa. Epistula ad Nestorium* // ACO. T. 1. Vol. 2. P. 11:5–6.

82 См.: *Caelestinus, papa. Epistula ad clerum populumque Constantinopolitanum* // ACO. T. 1. Vol. 2. P. 16:35–17:2.

О Фотине Несторий кратко упоминает также в 27-й проповеди, сказанной после проповеди свт. Прокла Константинопольского⁸³. В том, что Несторий является последователем Павла Самосатского, его обвинял автор «Свидетельства константинопольского клира» (*Contestatio*) Евсевий Дорилейский⁸⁴. «Свидетельство...» принято датировать 429 г., поэтому ко времени произнесения 18-й проповеди Несторий уже давно знал о содержании этого обвинительного документа. С учётом всего этого можно предположить, что Несторий отвечает в проповеди на обвинения неких оппонентов в Константинополе, возможно непосредственно присутствовавших при её произнесении; в их число могли входить свт. Прокл Константинопольский и Евсевий Дорилейский. С этим согласуется свидетельство церковного историка Сократа Схоластика о том, что «Несторий у многих прослыл таким человеком, который учит, что Господь есть простой человек, и будто бы вводит в Церковь ересь Павла Самосатского и Фотина»⁸⁵.

Другое возможное объяснение причины обращения Нестория в проповеди к критике взглядов Фотина Сирмийского и Павла Самосатского основывается на свидетельстве самого Нестория в «Книге Гераклида»⁸⁶. Рассказывая о том, как в Константинополе началась полемика по поводу слова «Богородица», Несторий замечает, что существовали две группы, спорившие друг с другом: одна выступала за наименование «Богородица», а вторая — за наименование «Человекородица»; при этом сторонники первой называли приверженцев второй «фотинианами», а приверженцы второй называли сторонников первой — «манихеями». Хотя некоторые исследователи не признают историчности этого свидетельства, видя в нём сделанную позднее Несторием проекцию противоположных богословских позиций на вымышленные группы, нет оснований безоговорочно отвергать возможность и реальность такого спора. В этой связи примечательно, что далее Несторий отождествляет позицию «манихеев» с учением Аполлинария, а позицию «фотиниан» с ересью Павла Самосатского, замечая, что, в действительности, спорившие не были последователями этих еретиков,

83 *Nestorius. Sermo 27: In commemoratione sanctae Mariae* // Op. cit. P. 39:9–14.

84 *Eusebius Dorylaeus. Contestatio publice proposita contra clericos Constantinopolitanos* // АСО. Т. 1. Vol. 1. Pars 1. P. 101–102. Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. С. 156–157.

85 См.: *Socrates Scholasticus. Historia ecclesiastica VII, 32* // GCS NF. 1. S. 380. Притом сам Сократ Схоластик не соглашается с этим мнением, замечая: «Мне кажется, Несторий не подражал ни Павлу Самосатскому, ни Фотину, да и не называл Господа совершенно простым человеком» (*Ibid.* // Op. cit.).

86 См.: *Nestorius. Le livre d'Héraclide de Damas* / trad. F. Nau. P. 91–92.

но обвиняли друг друга по неразумию, поскольку не понимали их учения. Несторий и в «Книге Гераклида», и в проповеди видит свою задачу как церковного пастыря именно в разъяснении взглядов древних еретиков, позволяющем избежать несправедливых обвинений православных братьев в ереси. Имена Фотина Сирмийского и Павла Самосатского встречаются в «Книге Гераклида» и ещё в одном контексте: Несторий, рассказывая об учении Аполлинария, отмечает, что тот критиковал аномею (то есть последователей Евномия), а также Фотина и Павла, выдавая себя за православного, но в действительности смешивая в своём учении разные ереси⁸⁷. В свете этого замечания нельзя исключать, что сообщаемые в проповеди сведения о взглядах Фотина Сирмийского и Павла Самосатского Несторий почерпнул из некоего неизвестного ныне сочинения Аполлинария.

Текст и издания

Как было отмечено выше, единственным источником текста сочинений Мария Меркатора, в том числе сделанных им переводов проповедей Нестория, служит «Codex Palatinus» (Vat. Pal. lat. 234⁸⁸). Созданный в период Каролингского возрождения, манускрипт написан характерным для писцов того времени аккуратным и легко читаемым минускульным шрифтом; на образованность переписчика указывает малое число орфографических ошибок и описок, а также достаточно точная передача имевшихся в оригинале греческих слов и выражений. Вместе с тем за несколько веков, отделяющих «Codex Palatinus» от архетипа, в тексте появились испорченные и неясные места. Установление корректного чтения путём сличения рукописей невозможно вследствие уникальности кодекса (в части сочинений Мария Меркатора), поэтому все издатели были вынуждены вносить в текст проповеди эмендации, руководствуясь общей филологической и богословской эрудицией, а также собственным пониманием логики рассуждений Нестория. Ввиду того, что во многих случаях предпочтительность того или иного варианта неочевидна, мы отмечаем в примечаниях все существенные в смысловом отношении расхождения между издателями, в наиболее важных случаях сопровождая их комментариями, объясняющими причины и следствия принятия определённого чтения.

87 *Nestorius. Le livre d'Héraclide de Damas / trad. F. Nau. P. 90–91.*

88 Полное описание рукописи и библиографию посвящённой ей литературы см.: https://www.ub.uni-heidelberg.de/digi-pdf-katalogisate/sammlung51/werk/pdf/bav_pal_lat_234.pdf.

Первое издание проповеди «О Божественном вочеловечении» было осуществлено П. Гарнье в составе полного собрания сочинений Мариа Меркатора⁸⁹. Подход Гарнье был подчёркнуто богословским: тексты в его издании расположены не в соответствии с их порядком в рукописи, а с точки зрения их содержания (издание делится на два тома, антипелагианский и антинесторианский); они сопровождаются чрезвычайно подробными богословскими предисловиями и комментариями-рассуждениями. Многие отрывки из неизвестных проповедей Нестория Гарнье соединил «по смыслу» в фиктивные «проповеди», создав тем самым искусственные тексты и расположив их в мнимом хронологическом порядке⁹⁰; в рукописный текст он вносил многочисленные исправления, далеко не всегда необходимые для его понимания. Следующее издание проповеди было подготовлено Э. Балюзом опять вместе с другими сочинениями Мариа Меркатора⁹¹; Балюз устранил многие бесосновательные корректуры Гарнье и предложил ряд удачных эмендаций. В PL Ж. П. Миня⁹² был перепечатан текст издания Гарнье вместе с комментариями; к нему добавлены с соответствующими пометками некоторые варианты и пояснения из издания Балюза и несколько примечаний самого Миня. Ф. Лоофс при публикации текста проповеди в составе собрания «Nestoriana»⁹³ пользовался всеми предшествующими изданиями, однако из некоторых неточностей в его аппарате видно, что непосредственно к рукописи он не обращался или работал с ней невнимательно⁹⁴. Поскольку Лоофс ставил перед собой задачу не издать латинский текст максимально точно, а определить, что ему соответствовало в исходном греческом оригинале, он предлагал значительное число корректур, многие из которых спорны. Последнее научное издание текста проповеди было подготовлено Э. Шварцем, издавшим весь «Codex Palatinus» в составе АСО⁹⁵. Стремясь в основном

89 *Marii Mercatoris S. Augustino aequalis Opera quaecumque extant / prodeunt nunc primum studio Joannis Garnerii Societatis Jesu presbyteri, qui notas etiam ac disserationes addidit. Pars 2. Parisiis, 1673. P. 84–93.*

90 Это не относится к 18-й проповеди, сохранившейся полностью; в случае многих других проповедей издание Гарнье (и повторяющее его издание в PL) непригодно для использования в научных целях.

91 *Marii Mercatoris Opera. P. 74–87, 448–449 (Notae).*

92 *Nestorius Constantinopolitanus. Sermo 12 // PL. 48. Col. 848:5–862:29.*

93 *Loofs. S. 297:11–313:16.*

94 Так, в параграфе 39 проповеди он неверно указывает греческую фразу, сохранённую латинским переводчиком в тексте.

95 *Nestorius. Sermo 18: De diuina inhumanatione // ACO. T. 1. Vol. 5. Pars 1. P. 39:19–45:22.*

тексте максимально верно следовать рукописи, он указал в аппарате наиболее важные эмендации, сделанные предшествующими издателями, а также предложил ряд собственных. Комментированный перевод латинского текста проповеди на немецкий язык подготовила и опубликовала К. Коноппа; он входит в состав её монографии, посвящённой исследованию всех сочинений Мариа Меркатора⁹⁶.

В отличие от ряда других проповедей Нестория, переведённых Марием Меркатором, отрывки из которых встречаются в сочинениях позднейших греческих церковных писателей, не сохранилось ни одного отрывка проповеди «О Божественном вочеловечении» на языке оригинала⁹⁷. Латинский текст Мариа Меркатора может быть дополнен лишь несколькими краткими цитатами, встречающимися в сирийских источниках. Проповедь дважды цитируется в сочинении Севира Антиохийского «Против нечестивого Грамматика»: в 1-й книге приводятся подряд четыре отрывка (и начальные слова)⁹⁸; в 3-й книге — ещё один отрывок иного содержания (и начальные слова)⁹⁹. Помимо этого, три отрывка (и начальные слова в сокращённой форме) входят в состав монофизитского флорилегия, представленного в рукописи Британской библиотеки¹⁰⁰; по содержанию они полностью дублируют три отрывка, цитируемые Севиrom Антихойским в группе из четырёх отрывков. Таким образом, на сирийском языке представлены пять отрывков 18-й проповеди и её начальные слова¹⁰¹; четыре отрывка имеют соответствия в латинском переводе Мариа Меркатора, тогда как один отрывок такого соответствия не имеет. Учитывая его небольшой объём и близость по содержанию к другим высказываниям Нестория из проповеди, можно предположить, что либо он был пропущен Марием Меркатором при переводе, либо оригинальный греческий текст был по-разному понят латинским и сирийским переводчиками¹⁰². Сирийские отрывки из монофизитского флорилегия были учтены Лоофсом

96 *Konoppa C.* Die Werke des Marius Mercator. S. 247–256.

97 За исключением некоторых греческих слов и одной фразы, сохранённых самим Марием Меркатором в переводе.

98 *Severus Antiochenus.* Liber contra impium Grammaticum I, 12 // CSCO. 111. P. 130 (textus). CSCO. 112. P. 101:20–102:3 (versio).

99 *Ibid.* III, 2, 39 // CSCO. 101. P. 254 (textus). CSCO. 102. P. 187:1–14 (versio).

100 *Brit. Lib. Add.* 12,155 (= British Museum 857), fol. 108a; описание см.: *Wright W.* Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum: in 2 vol. Vol. 2. London, 1871. P. 921–955.

101 *Nestorius.* Sermo 18. [1], [8], [13], [14], [17], [19].

102 Лоофс включил этот отрывок в проповедь, условно определив его возможное место. Мы указываем это место в тексте и приводим сам фрагмент в примечании.

при издании проповеди¹⁰³; он не знал и не использовал цитаты, встречающиеся у Севира Антиохийского. Поскольку сочинение Севира Антиохийского «Против нечестивого Грамматика» опубликовано, мы не перепечатываем сирийский текст содержащихся в нём отрывков, однако даём их полный перевод в примечаниях к соответствующим местам проповеди¹⁰⁴. Не публиковавшиеся ранее фрагменты рукописи Brit. Lib. Add. 12,155 (= British Museum 857) издаются полностью после основного текста проповеди¹⁰⁵.

На русский язык проповедь переводится впервые. Нумерация отрывков в русском переводе введена нами и указывается внутри текста в квадратных скобках; эта нумерация не совпадает с нумерацией разделов в PL, которая приводится на полях. Разбиение текста на параграфы в PL, Loofs и ACO не всегда совпадает; мы в целом следуем ACO, однако в некоторых случаях предлагаем собственное деление. В ACO не указано распределение текста по листам рукописи Vat. Pal. lat. 234; мы добавляем на полях соответствующее указание (в формате: V fol. номер листа). Чтобы было удобно сличать перевод с основными изданиями оригинального текста, на полях также указываются: колонки по PL (в формате: PL колонка), страницы по Loofs (в формате: Loofs номер страницы) и страницы по ACO (в формате: ACO номер страницы). В тексте угловыми скобками (< >) выделяются предлагаемые издателями заполнения возможных лакун; фигурными скобками ({ }) выделяются дополняющие пояснения и другие вставки Мария Меркатора, которые не принадлежат оригинальному тексту проповеди.

103 Не публикуя их полностью в оригинале или в переводе, Лоофс указал в аппарате их расхождения с латинским текстом.

104 Сверка перевода с сирийским текстом сделана А. В. Тамразовым.

105 Подготовка оригинального текста и перевод выполнены А. В. Тамразовым.

Несторий
Проповедь 18
«О Божественном вочеловечении»

Перевод с латинского

V fol. 22v
PL 848
Loofs 298
ACO 39
PL 849

1 [1¹⁰⁶] Приятную¹⁰⁷ трапезу любви¹⁰⁸ предложил нам предшествующий учитель¹⁰⁹. [2] Нет на этой трапезе ни горечи ненависти к братьям, ни яда злобной зависти¹¹⁰, ни плесени¹¹¹ лицемерного братства. Сладости любви таковы, что их любит и Господь всех. Бог любит любовь как укоренённое в [Его] природе благо Его благоволения и по Своей благодати устраивает для всех народов благотворные для них жизненные потребности. Ведь поскольку существовало много того, что разрушало дружбу между людьми, Бог вложил нежелающим [дружить] жизненные потребности, которые соединяли бы их взаимной дружбой. Так что свои плоды земли имеются у живущих в Далматии, своё богатство местных плодов имеется у готов, своя плодоносность земли имеется в Испании, своя щедрая и обильная обширность земель имеется в Африке — всё это с той целью, чтобы,

106 Эти начальные слова проповеди приводит, цитируя фрагменты из неё, Севир Антиохийский: «Итак, послушай, как Несторий повторяет то самое, о чём я сказал, в проповеди, озаглавленной “О божественном вочеловечении, сказано же, когда другой прежде него сказал о любви”, начало которой таково...» (*Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum I, 12 // CSCO. 111. P. 130 (textus). CSCO. 112. P. 101 (versio); cp.: Ibid. III, 2, 39 // CSCO. 101. P. 254 (textus). CSCO. 102. P. 187 (versio)*). В монофизитском флорилегии они приводятся частично (см.: *Brit. Lib. Add. 12,155, fol. 108a. [1]*).

107 Лат. *dulcem*, буквально — «сладкую». Далее Несторий обыгрывает противопоставление сладости любви и горечи вражды.

108 Упоминание о любви является косвенной аллюзией не только к теме проповеди предшествующего проповедника (которая могла быть предложена самим Несторием), но и к началу 3-го письма Несторию свт. Кирилла Александрийского, в котором свт. Кирилл со ссылкой на евангельские слова Мф. 10, 37 упрекает Нестория в том, что тот требует от него большей любви к себе, чем ко Христу (см.: *Cyryllus Alexandrinus. Epistula 17, ad Nestorium 3, una cum synodo Alexandrina // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 1. P. 33*).

109 Непосредственно перед Несторием некий другой проповедник, предположительно его единомышленник-пресвитер, произнёс слово, посвящённое теме христианской любви; об этом говорится также в заглавии проповеди, цитируемом Севиром Антиохийским (текст см. выше).

110 Лат. *livor* в прямом смысле обозначает синевато-серый цвет, а также трупные пятна такого цвета; в переносном смысле употребляется для обозначения зависти, соединённой со злобностью и зложелательством.

111 Лат. *robigo* буквально обозначает ржавчину или хлебную головню (ржу), грибковую болезнь, поражающую злаки. Вероятно, Несторий имел в виду именно второй смысл, поскольку во всех трёх примерах он говорит о связанных с едой дефектах, препятствующих тому, чтобы трапеза была приятной.

если где-то чего-то не хватает, человек взял это у ближнего; в результате этого нуждающийся, прося в другом месте то, чего он не имеет, жизненными потребностями бывает понуждаем вступить в дружбу с ближним.

2 [3] Поэтому и Господь всех облёкся в нашу природу, а именно: как в не отчуждаемое никогда одеяние божества, как в неотделимое облачение Божественной Ипостаси¹¹², [облёкся] в отображение Господа всех¹¹³. И хотя это [отображение] потеряло подобающее его природе достоинство (даже если десять тысяч раз прогневаётся слушающий Манихей¹¹⁴), [Господь] воспринял это одеяние не для природного использования, но для вечного, чтобы также сделать его восседающим [на небесах] вместе с божественностью¹¹⁵. Без этого Своего одеяния [Господь]

112 Лат. *divinae substantiae*.

113 Лоофс предполагает наличие лакуны после этих слов (обоснование см.: Loofs. S. 298. p. ad 20), однако в этой гипотезе нет необходимости, так как текст при некоторой резкости переходов вполне последователен и ясен.

114 Гарнье предложил замену слова *Manichaeus* («Манихей» — одновременно личное имя ересиарха Мани и отсылка к его позднейшим единомышленникам) на *Marcellus* («Маркелл»; подразумевается Маркелл Анкирский (*Nestorius. Sermo 12 // PL. 48. Col. 849. Nota b*)), однако эта корректура неудачна и позднейшими издателями отвергнута. Противопоставление манихеев и Павла Самосатского встречается также в письме Нестория придворному евнуху Схоластикию (*Nestorius. Epistula ad Scholasticum eunuchum // Op. cit. P. 52:9.22*) и в «Книге Гераклида» (*Nestorius. Le livre d'Héraclide de Damas / trad. F. Nau. P. 91–92*), поэтому сомневаться в его аутентичности нет оснований. Если Павел Самостатский превращал Иисуса Христа в простого человека, то манихеи, по убеждению Нестория, совершали противоположную ошибку и учили о «духовном теле» Иисуса, в которое Он облачается лишь на время и которое не одной природы с «осквернёнными» телами прочих людей. Тем самым «манихейство» в понимании Нестория — это любое отрицание полноты и истинности человеческой природы, воспринятой Богом Словом. В Константинополе Несторий обвинил в «манихействе» пресвитера Филиппа Сидского и группу других сторонников христологии свт. Кирилла Александрийского, добившись того, что синод эндемуса их осудил; по его просьбе пелагианин Целестий даже написал несохранившееся сочинение против этих «манихеев» (см.: *Cyrellus Alexandrinus. Commonitorium ad Posidonium diaconum // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 7. P. 171–172*). Дополнительный смысл упоминания «манихея» в проповеди заключается в том, что Несторий рассуждает здесь о природном достоинстве человека, о его утрате и последующем даровании человеческой природе ещё более высокого достоинства. Представление о столь высоком положении природы человека Несторий считает неприемлемым для приверженцев манихейства.

115 Лат. *faceret cosedere suae divinitate*, буквально — «сделать так, что она сидит вместе с Его божественностью», то есть чтобы она восседала на небесах в единстве с Божественной природой Бога Слова. Гарнье и Шварц предлагают исправление *cosedere* на *considerere*, однако необходимость этой корректуры неочевидна. Наряду со словом *divinitas* («божественность») Марий Меркатор пользуется словом *deitas* («божество»); мы сохраняем различие между ними в переводе, хотя по общему смыслу они близки и могут передавать одно и то же слово θεότης.

ничего не подаёт живущим, без него не судит умерших, зная¹¹⁶, что царство Его божества едино с этим [одеянием]. [4] Пусть останется со скрежетом зубов¹¹⁷ Павел Самосатский, в безумии рассказывающий нам, что Господнее человечество было лишённым божества¹¹⁸, баснословающий, будто одиноким и отделённым от божественности было то [человечество], которое [в действительности] навеки соединено и связано [с божеством], которое может одинаково [совершать] то же самое, что и Бог. Ведь Бог дал Ему всякое имя^{a,119}. [5] И чтобы никто не удивлялся, слыша о царствовании плоти вместе с божеством, [Святой] Дух предсудительно доказывает посредством Писания то, что кажется невероятным, указывая на Того, Кто обитает в обиталище, на Того, в силу Кого и от Кого присоединяется честь к тому, что видится и является. Так говорит [Писание]: «[Бог] дал Ему всякое¹²⁰ имя, которое выше всякого имени, чтобы во имя Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал Богу¹²¹, что Господь Иисус Христос есть в славе Бога Отца»^b. Честь [божества], объёмлющая всё в совокупности, как говорит [Писание], не обесценивает Божественную Ипостась¹²² из-за того, что видимо¹²³, поскольку тем самым показывается,

PL 850
Loofs 299

3

ACO 40

а Флп. 2, 9 б Флп. 2, 9–11

116 Гарнье предложил корректуру в латинском тексте: «voluit» вместо рукописного «novit»; последующими издателями эта корректура отвергнута. В случае принятия корректуры русский перевод фразы будет следующим: «...пожелав, чтобы царство Его божества было единым...».

117 Лат. in stupore dentium. В христианской латыни это выражение впервые используется блж. Иеронимом при переводе Книги пророка Амоса; в LXX ему соответствует $\rho\omicron\mu\phi\alpha\sigma\mu\omicron\nu\delta\acute{o}\nu\tau\omega\nu$ (см. Ам. 4, 6). Если предположить, что в греческом оригинале Нестория стояло именно это словосочетание, оно может иметь двоякий смысл: 1) скрежет зубов, вызванный голодом (таков исходный смысл еврейского текста Книги пророка Амоса; ср. «голые зубы» в русском синодальном переводе); 2) сильная зубная боль, «ощепенение зубов». В поздней латыни, на основе вторичного значения слова stupor – «тупоумие», «глупость», выражение stupor dentium стало употребляться как обозначение очевидной и крайней глупости (отсюда вариант, предложенный в немецком переводе: «in der Dummheit der Lästerungen»), однако такое словоупотребление едва ли было известно Марию Меркатору, который при переводе ориентировался скорее на библейские образы (ср. по LXX: Иез. 18, 2; Сир. 30, 10).

118 Лат. nudam a deitate, буквально – «было голым от божества».

119 В издании Гарнье цитата дополнена для согласования с библейским тестом: «Дал Ему имя, которое превыше всякого имени».

120 Гарнье предлагает исключить это слово, отсутствующее в нормативном библейском тексте.

121 Лоофс предлагает исключить это слово, отсутствующее в нормативном библейском тексте.

122 Лат. divinam substantiam.

123 То есть из-за видимой человеческой природы.

насколько Сын любим Отцом. [6] Ведь то, что видимо, и то, что невидимо, — это один Сын; Тот, Кто пользуется, и то, чем Он пользуется, — это один Христос; двойственные природы, но единственный Сын¹²⁴.

V fol. 23r

- 4 [7] Зачем же ты¹²⁵ воздвигаешь клевету на [моё] слово? Зачем тайно стреляешь в меня золотыми¹²⁶ стрелами? {Зачем скрытно посылаешь на меня золотые стрелы?¹²⁷} Вынесем на [общий] суд наш спор, представим каждый со своей стороны защиту нашей жизни и нашей веры¹²⁸. Император благочестив, царицы боголюбивы¹²⁹. Пусть муж покажет себя сильным в обсуждении. Что мешает заняться исследованием? Зачем ты пытаешься произвести возмущение звериным рёвом? Научился и я звать вместе с пророком: «Я приготовился и не смутился»^a,¹³⁰.
- 5 [8¹³¹] Научил меня и Моисей не смущаться, если только [твоя] египетская

PL 851

Loofs 300

PL 852

а Пс. 118, 60 (по LXX)

124 Лат. *naturae duplices, sed filius singularis*. Эта фраза — прямое отвержение Несторием обвинения в том, что он якобы учит о «двух сынах».

125 Как ясно из дальнейшего развития мысли, здесь подразумевается свт. Кирилл Александрийский.

126 Называя стрелы «золотыми», Несторий хотел намекнуть на то, что направляемые разным лицам обвинительные письма свт. Кирилла Александрийского сопровождались денежными подарками.

127 Это предложение по смыслу вполне тождественно предшествующему, однако латинский текст отличается. Издатели, начиная с Балюза, отмечают диттографию, указывая, что Марий Меркатор дважды перевёл одну и ту же фразу Нестория.

128 Ко времени произнесения этой проповеди уже была издана императорская сакра, созывавшая Вселенский Собор, поэтому слова Нестория являются призывом к свт. Кириллу Александрийскому явиться на Собор и вступить в публичную дискуссию.

129 Подразумеваются имп. Феодосий, его супруга Евдокия и его сёстры Пульхерия, Аркадия и Марина. Как видно из упоминания, во время произнесения проповеди Несторий был убеждён, что свт. Кириллу Александрийскому не удалось привлечь императора и его семью на свою сторону.

130 Издатели предлагают разные корректуры исходного рукописного текста «*paratus sum et ne conturbatus*»: «*paratus sum et non conturbatus*» (Гарнье, Лоофс = ἤτοιμáσθην καὶ οὐκ ἔταράχθην, LXX), «*paratus sum nec conturbatus*» (Шварц).

131 Отрывок сохранился также в сирийском переводе у Севира Антиохийского: «Научил меня и Моисей не смущаться из-за египетской дерзости, легко опровергаемой. Эта дерзость не смутила ни блаженного Флавиана, когда она безумно писала подобное тому, что пишет сейчас, ни Мелетия, его предшественника, причисленного к святым. Что ты имеешь, то и ты и раздаёшь. *Злой человек из злого сокровища выносит злое. Даришь ты те плоды, которые естественны для тебя. Не может злое дерево приносить добрые плоды.* Также и блаженному Аттису, и Нектарию ты дал попробовать на вкус твои дары в позорных писаниях. Промолчу о том, что ты сделал против пребывающего во святых борца Иоанна, ►

дерзость¹³² примет образец этого пророка¹³³. Прежде ты не напугал блаженного Флавиана, когда, руководимый тираническим духом, ты рассылал письма; ты не смутил и Мелетия, который ещё раньше предыдущего был причислен к святым¹³⁴. Что ты имеешь, то ты и раздаёшь: *добрый человек из доброго сокровища выносит доброе^a, <a злой человек из злого сокровища выносит злое. Даришь ты те плоды, которые естественны для тебя. Не может злое дерево приносить добрые плоды^b.*>¹³⁵

а Мф. 12, 35 б Мф. 7, 18

-
- память праха которого ты теперь чтишь, не желая [этого]» (*Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum III, 2, 39 // CSCO. 101. P. 254 (textus). CSCO. 102. P. 187 (versio)*).
- 132 Основное значение лат. *desperatio* — «отчаяние», однако это слово может обозначать и некий отчаянный поступок, то есть «дерзость». Лоофс считает, что в оригинале стояло слово ἀπόνοια («безрассудство», «дерзость», «отчаяние»); это подтверждает и сирийский перевод.
- 133 Шварц сохраняет чтение рукописи: «*experimentum assereperit*», Гарнье предлагает исправление «*experimentum assereperis*» («если только ты в египетской дерзости примешь...»). Не вполне ясное место; очевидно, что Несторий стремится противопоставить Моисея и Египет, намекая, что как египетскому фараону не удалось смутить и утратить Моисея, так и находящемуся в Египте свт. Кириллу Александрийскому не удастся запугать Нестория; в латинском и сирийском переводах фраза имеет разный смысл, поэтому установить её буквальное оригинальное содержание сложно.
- 134 Мелетий, архиеп. Антиохийский, занимал кафедру с некоторыми перерывами с осени 360 г. по май 381 г. В 363 г. Александрийская Церковь во главе со свт. Афанасием Великим, еп. Александрийским, признала законным предстоятелем Антиохийской Церкви противостоявшего Мелетию архиеп. Павлина. С этого времени до конца жизни свт. Афанасий Великий не имел церковного общения с Мелетием, которого подозревал в чрезмерно снисходительном отношении к арианам и к их учению. Упомянутый выше Флавиан являлся сторонником Мелетия и после его кончины в 381 г. был избран на Антиохийскую кафедру. Однако в Александрии и в Риме продолжали поддерживать архиеп. Павлина и его преемников, поэтому до 399 г. не признавали законным избрание архиеп. Флавиана. «Письма», о которых говорит Несторий, по-видимому, относятся к переписке Феофила, архиеп. Александрийского, дяди свт. Кирилла Александрийского, с Антиохией и другими кафедрами по этому вопросу. Намекая на противостояние Антиохии и Александрии при архиепископах Мелетии и Флавиане, Несторий полемически переносит это противостояние на свт. Кирилла Александрийского; последний, разумеется, не мог участвовать в нём лично по хронологическим причинам.
- 135 Лоофс предлагает дополнить цитату второй частью стиха (...*a злой человек из злого сокровища выносит злое*), полагая, что при цитировании в усечённом виде ирония Нестория была бы малопонятна его слушателям (Loofs. 1905. S. 300. n. ad 9). В параллельном месте сирийского перевода (текст см. выше в примеч. 131) присутствует вторая часть стиха, однако отсутствует первая; после цитаты следуют ещё два предложения, отсутствующие в переводе Мария Меркатора. Таким образом, предполагаемая лакуна в латинском переводе может быть заполнена по сирийскому переводу.

Так что и блаженному <Аттику¹³⁶, и> Нектарию¹³⁷ ты дал попробовать таких твоих подарков¹³⁸. Промолчу об Иоанне¹³⁹, прах которого ты ныне вынужденно почитаешь с поклонением. [9] Я вовсе не забочусь о [собственном] епископском достоинстве и не вижу нужды вести речь о нём; пока дышу, я буду крепко защищать [истинное] вероучение¹⁴⁰.

PL 853

6

[10] Однако устраню избранное ими¹⁴¹ изысканное и искусное основание¹⁴² [обвинения]. Они утверждают: он¹⁴³ не говорит «Богородица»¹⁴⁴, {то есть «Родительница Бога»}; в этом и заключается всё, что они противопоставляют нашим мыслям. Ведь никто, как говорят они, из придерживающихся православной веры никогда не отказывался от этого слова. В изобилии имеются примеры¹⁴⁵ вероучительных

136 Добавляем в текст имя архиеп. Аттика на основании сирийского перевода; вероятно, оно было пропущено Марием Меркатором или переписчиками. Архиеп. Атик занимал Константинопольскую кафедру с 406 г. по 425 или 426 год; он переписывался со свт. Кириллом Александрийском касательно включения имени свт. Иоанна Златоуста в церковные диптихи (подробное повествование об этом с текстами писем см.: *Nicephorus Callistus Xanthopoulos. Historia ecclesiastica XIV, 25–28 // PG. 146. Col. 1135–1152*).

137 Нектарий — архиепископ Константинопольский с 381 по 397 г. В этот период Александрийскую кафедру занимали архиепископы Тимофей I (380–385) и Феофил (385–412), дядя свт. Кирилла Александрийского. Неизвестно, на какие именно нападки с их стороны на архиеп. Нектария намекает Несторий.

138 В сирийском переводе далее следуют слова: «...в позорных писаниях», отсутствующие в переводе Мария Меркатора.

139 Свт. Иоанн Златоуст — архиеп. Константинопольский с 398 по 404 г. Свт. Кирилл Александрийский лично принимал участие в т. н. Соборе под дубом в 403 г., участники которого осудили свт. Иоанна Златоуста, после чего тот был отправлен в изгнание. Даже после посмертного оправдания свт. Иоанна Златоуста в 407 г. свт. Кирилл Александрийский относился к нему негативно и возражал против включения его имени в церковные диптихи. Однако впоследствии по причине общецерковного почитания свт. Иоанна Златоуста свт. Кирилл Александрийский был вынужден изменить своё мнение, на что и намекает Несторий ниже.

140 Лат. *sane dogmati adsum*.

141 То есть свт. Кириллом Александрийским и его союзниками.

142 Лат. *occasionem*. По предположению Лоофса, передаёт греч. ἀφορμή в значении «предлог для обвинения» (Loofs. S. 300. n. ad 15).

143 То есть Несторий.

144 В латинском тексте даётся транскрипция греческого слова в винительном падеже: *theotoson*. Лоофс здесь и во многих случаях далее предлагает исправление текста, считая, что в греческом оригинале было написано «τὸ θεοτόκος», т. е. «слово “Богородица”» (Loofs. S. 300. n. ad 16). Поскольку принципиальной смысловой важности это различие не имеет, далее в комментариях мы его не отмечаем.

145 Лат. *experimenta*. Лоофс предполагает, что это слово передаёт здесь ἐπιδείγμα в значении «подтверждающий нечто образец», «доказательный пример» (Loofs. S. 300. n. ad 19).

7

положений, хотя больше всего — принадлежащих сектам Аполлинария и Ария или Евномия¹⁴⁶. Если ты исследуешь, то каждый из них называл Святую Деву Богородицей, {то есть Родительницей Бога}. [11] Так что ты, прошу, внимательно всмотрись в то, что тут утверждается, чтобы получить вполне готовую защиту против того самого, о чём говорят они, как бы помещая еду на крючок. Ты знаешь, что Аполлинарий говорил это? Ты знаешь, что это слово, то есть «Богородица», у Ария встречало величайшее одобрение? Ты знаешь, что оно также было частым у Евномия? Так точно, скажешь ты; но я, говоришь¹⁴⁷, произношу это слово не в том смысле, в каком этот [еретик]¹⁴⁸. Хвалю твоё отрицание, однако же рассуди теперь сам о том, что ты говоришь, [а именно,] будто одно только это слово выступает свидетелем истины. Ведь есть те, кто говорят «Богородица», однако на основании их¹⁴⁹ вероисповедания общеизвестно, что они еретики. [12] Но поскольку говорящие: «Богородица» — на этом основании производят смешение или смесь обоих природ, так что смиренное уже не выглядит как высказываемое об ипостаси плоти¹⁵⁰, а высокое уже не понимается как изрекаемое о Господе и Боге всех, поэтому осуди ты тех, кто говорят о Родительнице Бога в том смысле, в каком [учат] Аполлинарий и Арий, и тогда я вместе с тобой воскликну: «Богородица». [13¹⁵¹] Но говоря: «Богородица», я скажу и добавлю: {«Родительница человека», то есть} «Человекородица». Ведь

Loofs 301

PL 854

146 По-видимому, Несторий хочет сказать, что примеры употребления слова «Богородица» православными церковными учителями действительно есть, но гораздо больше таких примеров можно найти у еретиков. Далее он развивает эту мысль, указывая, что простое употребление слова «Богородица» не позволит отличить православного от еретика.

147 Лоофс читает рукопись «aîs» («ты говоришь»); перевод следует этому чтению. Шварц читает «ait» («он говорит») и предлагает исключить это слово как лишённую смысла вставку.

148 В рукописи текст, по-видимому, испорчен: «non secundum filium» («не согласно сыну»); Гарнье и Лоофс предлагают замену «filium» на «illos» («не согласно им», т. е. еретикам); Шварц предлагает замену «filium» на «illum» («не согласно ему»). Перевод следует корректуре Шварца; подразумевается Аполлинарий или любой из упомянутых выше еретиков.

149 В рукописи «suum», Гарнье и Лоофс предлагают корректуру «tuum» («на основании твоего исповедания»), однако она малоудачна по смыслу.

150 Лат. *carnis substantia*; латинское слово *substantia*, вероятно, как и в других случаях в этой проповеди, передаёт греческое слово ὑπόστασις, однако по общему смыслу наличие в оригинале греческого слова οὐσία также возможно.

151 Отрывок сохранился также у Севира Антиохийского и в монофизитском флорилегии: «К «Богородице» я добавляю и «Человекородицу», чего не принимает еретик по причине разделения, которое происходит от исповедания [двух] природ и имён» (*Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum I, 12 // CSCO. 111. P. 130 (textus). CSCO. 112. P. 101 (versio)*; ср.: *Brit. Lib. Add. 12,155, fol. 108a. [13]*).

- 8 еретик не позволяет сказать это из-за того разделения, которое следует из различения природ так же, как слов¹⁵². [14¹⁵³] Итак, чтобы преодолеть их¹⁵⁴ изысканные и премудрые выступления, скажем: «Богородица». Ведь и [апостол] Павел умел поступать таким образом, [заботясь о том,] чтобы не возникли расколы по причине некой показной праведности. [15] Как, например, в этом случае¹⁵⁵: блаженный апостол Павел уже проповедовал благодать и уверенно доказывал бесполезность [иудейского] закона, однако, придя в Иерусалим, научается от [других] апостолов, что нужно снисходительно относиться к живущим там, чтобы не возникло расколов в Церкви под предлогом заботы о благочестии. Итак, что же он делает? Начинает соблюдение закона, так что и очищается, и голову остригает, совершая всё ради созидания Церкви^a. Впоследствии, объясняя сделанное им ради устройства и научения Церквей, он говорил так: «Я сделался для иудеев как иудей, чтобы приобрести

Loofs 302

ACO 41

V fol. 23v

a См. Деян. 21, 23–26

- 152 Латинский текст по рукописи: «propter eam divisionem quae ex distinctione facta est quoque verborum» («из-за того разделения, которое также происходит от различения слов»). Упоминание о «природах» в латинском переводе отсутствует, однако Лоофс и Шварц добавляют его на основании параллельного сирийского перевода. Русский перевод соответствует исправлению латинского текста, предложенному Шварцем: «propter eam divisionem quae ex distinctione <naturarum> facta est quoque verborum»). Лоофс предлагает другой вариант исправления текста: «propter eam divisionem <naturarum> quae ex distinctione facta est quoque verborum» («из-за того разделения природ, которое также происходит от различения слов»). Несмотря на отличия между сирийским и латинским переводами, общий смысл рассуждения Нестория вполне ясен: еретик не допускает различения слов «Богородица» и «Человекородица», поскольку из этого следует разделение двух природ, божества и человечества, чего не допускает его вероисповедание, отличающееся от православного.
- 153 Отрывок сохранился также у Севира Антиохийского: «Итак, я убеждаю, чтобы мы боролись их [в] споре о благочестии. Будем проповедовать эти двойные имена. Ведь и премудрый Павел знал, как исцелить то, что давало ученикам поводы для оскорблений и расколов» (*Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum I, 12 // CSCO. 111. P. 130 (textus). CSCO. 112. P. 101 (versio)*). Латинский перевод Мария значительно отличается от сирийского перевода; сирийский текст в данном случае похож скорее на пересказ мыслей Нестория, однако в нём сохранено хорошо вписывающееся в контекст упоминание о «двойных именах». Возможно, оригинальный текст выглядел так: «...будем проповедовать эти двойные имена, скажем “Богородица” и “Человекородица”».
- 154 Подразумеваются оппоненты Нестория.
- 155 В рукописи текст испорчен: «putat hunc»; Лоофс и Шварц исправляют: «ut puta tunc», перевод по исправленному тексту.

иудеев; для тех, кто были под законом, я был как тот, кто под законом, <...¹⁵⁶> — хотя сам не был без закона Бога, но был в законе Христа, — чтобы приобрести тех, кто без закона. Для всех я сделался всем, чтобы приобрести всех»^{а,157}. [16] Итак, если ты объявляешь Марию Богородицей не в согласии с недугом Аполлинария, скрывая под кафолическим лицом бешенство Аполлинария, то [17¹⁵⁸] исповедуй вместе со мной то, что говорится у всех кафоликов. Ведь тем кафоликам, которые <православно¹⁵⁹> изрекают это слово, а именно «Богородица», свойственно объявлять Святую Деву <не только Богородицей, но¹⁶⁰> и Человекородицей, {то есть Родительницей человека}. [18] [Она называется] Родительницей Бога из-за Слова, соединённого с храмом¹⁶¹. [Она называется] Родительницей Бога не из-за божественности, лишённой человечества, но из-за Бога Слова, соединённого с храмом. А {Родительницей человека, то есть} Человекородицей, [Она называется] из-за храма, единосущного¹⁶² по природе Святой Деве. [19] <...¹⁶³> [20] Впрочем, говорить

Loofs 303

PL 855

а 1 Кор. 9. 20–22

-
- 156 Пропуск в цитате, восполняемый Гарнье и Лоофсом по Вульгате: *...cum ipse non essem sub lege, ut eos, qui sub lege erant, lucrificarem; iis qui sine lege erant, tanquam sine lege essem...* (...хотя сам не был под законом, чтобы приобрести тех, кто были под законом; для тех, кто были без закона, я был как тот, кто без закона...).
- 157 В конце 1 Кор. 9, 22 разночтение в рукописях Нового Завета; текст Мария Меркатора следует основной латинской традиции, засвидетельствованной и в некоторых греческих рукописях: «ut omnes lucrificiam» = «ἵνα πάντας σώσω» («чтобы спасти всех»); основное греческое чтение: «ἵνα πάντως τινὰς σώσω» — отражено в синодальном переводе: «чтобы спасти по крайней мере некоторых».
- 158 Отрывок сохранился также у Севира Антиохийского и в монофизитском флорилегии: «Исповедуй то, что говорится всеми православными. Ведь тем, кто правильно изрекают это слово “Богородица”, свойственно провозглашать о Деве, что Она не только Богородица, но и Человекородица» (*Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum I, 12 // CSCO. 111. P. 130 (textus). CSCO. 112. P. 101–102 (versio);* ср.: *Brit. Lib. Add. 12,155, fol. 108a. [18]*).
- 159 В латинском тексте слово отсутствует; Лоофс добавляет его на основании сирийского перевода.
- 160 В латинском тексте этот фрагмент отсутствует; Лоофс добавляет его на основании сирийского перевода.
- 161 Гарнье пропускает эту фразу; Балюз, Лоофс и Шварц её сохраняют, однако отмечают диттографию, так как содержание фразы повторяется во второй части следующего предложения.
- 162 В рукописи «substantiale» («сущностного» или «ипостасного»). Перевод сделан по корректуре «consubstantiale», предложенной Гарнье и поддержанной Лоофсом и Шварцем.
- 163 Лоофс предлагает расположить в этом месте отрывок, сохранившийся у Севира Антиохийского и в монофизитском флорилегии: «Совершенство исповедания православия ►

«Христородица» {, то есть Родительница Христа,} не означает ничего иного, кроме как исповедовать общую вещь божества и человечества¹⁶⁴. И этому учит [апостол] Павел, который провозглашает одно и то же Лицо¹⁶⁵, говоря: «*Иисус вчера и сегодня и веки Тот же Самый*»^a.

- 11 [21] Но пусть пока будет решён для них¹⁶⁶ этот [вопрос] и устранён повод [для обвинения], имеющий видимость разумного довода. Исповедуй обе вещи, называя Святую Деву равным образом Богородицей и Человекородицей. Не называй Её одной только Богородицей, ведь так провозглашает Аполлинарий, так и Арий Её проповедует и почитает, но добавь слово¹⁶⁷, равным образом употребляемое кафолическими [христианами], которое обосновывает [правильное] понимание [наименования] «Родительница Бога»¹⁶⁸. Святая Дева — Богородица сообразно единству¹⁶⁹, Человекородица {, то есть Родительница человека,} сообразно одинаковой природе¹⁷⁰. [22] Таким образом ты и будешь проповедовать то, чему учили апостолы, и рассудительно избежишь того, что свойственно еретикам, в особенности тех [мнений] Павла Самосатского и Фотина, которых ты совершенно не знаешь, хотя выдумываешь, будто познал их. Ведь Павел и Фотин не признают божество
- 12

Loofs 304

a Евр. 13, 8

► [в том, что] вместе с Богородицей мы провозгласим и Человекородицу» (*Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum I, 12 // CSCO. 111. P. 130 (textus). CSCO. 112. P. 102 (versio); ср.: Brit. Lib. Add. 12,155, fol. 108a. [19]*). Точное положение этого краткого отрывка в проповеди установить невозможно. Если судить по содержанию, нельзя исключать того, что это маргиналия греческой рукописи, оказавшаяся включённой в сирийский текст.

164 Лат. *communem rem deitatis et humanitatis*.

165 Лат. *una eademque persona*.

166 Подразумеваются оппоненты Нестория.

167 Подразумевается слово «Человекородица».

168 Шварц делает вставку в латинский текст: «*quae et genitricis <hominis et genitricis> dei graemuniat intellectum*» («которое обеспечивает понимание и [наименования] Родительница человека, и [наименования] Родительница Бога»). Вставка представляется лишней; логика рассуждения Нестория ясна и без неё: он подчёркивает, что употребление второго наименования (Человекородица) обеспечивает правильное понимание первого (Богородица).

169 Лат. *secundum unitatem*. Лоофс считает, что слово «единство» требует пояснения, поэтому он отмечает в тексте лауну, однако из контекста ясно, что речь идёт о единстве Бога Слова с воспринятой Им человеческой природой.

170 Лат. *secundum parem naturam*. Подразумевается природное равенство рождающей и рождающегося.

Сына, Вашей же Любви следует это признавать, чтобы не оказаться в плену того, о чём говорят вышеназванные¹⁷¹. Павел и Фотин, самые неразумные из всех¹⁷², не знают о двух природах Сына, не знают о Боге и Человеке; разногласие же между ними¹⁷³ заключается в следующем. [23¹⁷⁴] Павел [отличается от Фотина] тем, что называет Христа только человеком, который получил начало [существования] лишь тогда, когда был рождён от Девы¹⁷⁵. [24] А я противоборствую здесь тебе с той целью, чтобы ты не дерзал божество, которое вечно, делать единовременным с плотью. Зачем же ты доказываешь, что подтверждает учение Павла тот, кто ниспровергает мнения Павла? Кто здесь окажется подтверждающим мысли Павла? Тот ли, кто говорит, что божество одновременно с телом, или тот, кто говорит, что сущность божества в Сыне прежде веков рождена от Отца?¹⁷⁶ Вот какова вреднейшая ересь

PL 856

171 Т. е. не присоединиться к еретическим мнениям Павла Самосатского и Фотина Сирмийского.

172 Гарнье заменяет рукописный текст «о omnium imprudentissime» на «hominum imprudentissimi» («неразумнейшие из людей»), считая, что Несторий говорит о Павле и Фотине. Лоофс сохраняет рукописное чтение, полагая, что Несторий здесь и далее обращается к свт. Кириллу Александрийскому (см.: Loofs. S. 304. n. ad 4); Шварц также следует рукописи. Подробнее о том, к кому могли быть обращены слова Нестория, см. во введении к публикации. Как нам представляется, Несторий вряд ли употребил бы обращение «неразумнейший из всех» к кому-либо из собственных оппонентов, притом что такая характеристика древних еретиков вполне нормальна для него, поэтому мы предпочитаем внести в текст исправление «omnium imprudentissimi» и даём соответствующий ему перевод.

173 Гарнье добавляет «et a me» («а также между ними и мной»); Лоофс и Шварц не принимают этого добавления. Хотя по смыслу дополнение верно (Несторий далее сопоставляет Павла и Фотина, а также противопоставляет им себя), оно неестественно выглядит в латинском тексте и необязательно.

174 Этот отрывок цитируется в написанном неизвестным автором послесловии к сочинению «Главы Кирилла и Нестория, а также опровержение мнений Нестория», также входящем в состав «Codex Palatinus»; он вводится следующими словами: «И дойдя до того места, которое мы сейчас позаботимся объяснить, читатель найдёт помещённый [на полях] знак лабиринта. Ведь в этом месте [Несторий] постарался показать, в чём состоит различие между Павлом Самосатским и Фотином, его учителями, стремясь тем самым очистить себя, будто бы чуждого их учения, и сказал так...» (ACO. T. 1. Vol. 5. Pars 1. P. 81:41–82:2).

175 Лоофс полагает, что после этого текста имеется лакуна, и считает неудачным смысловое дополнение «отличается от Фотина» (см.: Loofs. S. 304. n. ad 8). Однако такое дополнение логично: Несторий говорит о том, что Павел вообще не допускает существования Сына до Воплощения, тогда как Фотин допускает существование Сына в каком-то собственном смысле как Логоса; при этом оба не считают, что Сын — это совечный Отцу истинный Бог.

176 Лат. qui dicit deitatis in filio essentiam ante saecula genitam esse de patre. Употребление в переводе слова *essentia* не позволяет сомневаться, что в оригинале стояло греч. οὐσία. ►

Павла Самосатского. [25] Отличие же Фотина от неё состоит не в том, что он говорит о божестве Сына, а в том, что он говорит об ином Слове, помимо того Слова, которое пришло в последние времена; в том, что он говорит о Слове без храма¹⁷⁷.

15 [26] Однако следует мне сказать яснее, чтобы вы могли более верно и более точно познать недуг каждой из этих ересей, <в чём разница между Фотином и Павлом¹⁷⁸>. Павел и Фотин имеют вот какое отличие друг от друга: один¹⁷⁹ из них называет Христа только человеком, другой¹⁸⁰ же, хотя называет Словом, не исповедует это Слово ещё и Богом¹⁸¹, но говорит, что это Слово иногда обозначается именем Отца, а иногда называется именем Слова. Поэтому он и называет его «Словоотец»¹⁸², {то есть «Слово и Отец», или, если можно так сказать, «Слово-Отец»}, используя для [обоснования] этого и [защиты] собственного негодного образа мыслей то, что хорошо выражено в Евангелии: *В начале было*

V fol. 24r
ACO 42
Loofs 305

► Как следует из контекста, Несторий здесь подразумевает под «Сыном» уже воплотившееся Слово (Христа), употребляя слово «сущность» как синоним слова «природа»: в Сыне (Иисусе Христе) Божественная природа существует как предвечно рождённая от Отца. Вместе с тем мысль выражена не вполне удачно, поскольку «предвечное рождение» отнесено к «природе божества», а не к Ипостаси Сына.

177 Перевод следует рукописному чтению, сохраняемому Лоофсом: «quia dicit verbum aliud praeterquam quod ultimis temporibus venit, quia dicit verbum praeter templum». Шварц считает текст испорченным и предлагает исправление: «quia dicit verbum aliud praeter templum praeterquam quod ultimis temporibus venit» («что он говорит о другом Слове, [существующем] без храма и [отличающемся от] Того, Которое пришло в последние времена»). При любом варианте чтения рассуждение Нестория здесь не вполне ясно. По-видимому, он хочет обратить внимание на то, что Фотин учил о том, что одно Слово существовало до Воплощения, а другое Слово возникло при Воплощении, тем самым создав учение о двух Словах или о двух принципиально различных способах существования Слова. Несколько иное и более подробное изложение взглядов Фотина Несторий предлагает ниже.

178 Гарнье, Лоофс и Шварц считают эти слова маргиналией переписчика, ошибочное включение которых в текст создало диттографию (ср. следующее предложение), поэтому исключают их.

179 То есть Павел Самосатский.

180 То есть Фотин.

181 Подразумевается, что Фотин не учит о Слове как о Божественной Ипостаси, отличной от Ипостаси Отца.

182 В латинском тексте сохранено греческое слово в винительном падеже — λοῦοπάτορα. В отличие от приводимого ниже термина Савеллия ιουπάτωρ, подтверждённого несколькими источниками, слово λοῦοπάτορ не встречается ни у кого из церковных историков и писателей, отсутствует оно и в соборных решениях, осуждающих взгляды Фотина. Откуда заимствовал его Несторий — неизвестно; возможно, он составил его сам по аналогии с понятием Савеллия.

Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог^а. Как он утверждает, отсюда видно, что [Писание] называет Бога Слово иногда Богом, а иногда Словом, как бы развёрнутым и свёрнутым¹⁸³. Он не учит, что Бог Слово сделался человеком. Он не знает о божестве Христа, он не знает, что Божественная Ипостась¹⁸⁴ восприняла человека, он вообще не знает, что божество Слова существовало прежде веков.

16 [27] Вот в чём расхождение Фотина с Павлом. А разница между Савеллием и Фотином в том, что Савеллий говорит о «Сыноотце», [поскольку, по его мнению,] Сын — Тот же Самый, Кто и Отец, а Отец — Тот же Самый, Кто и Сын, тогда как Фотин говорит о «Словоотце». И Фотин, как я уже сказал, не имеет божества Слова; Савеллий же, хотя и называет [Слово] Сыном, не говорит, что Ипостась¹⁸⁵ Сына утверждается собственным свойством¹⁸⁶. Поэтому он и говорит о «Сыноотце», то есть, что Отец есть Тот же Самый, Кто и Сын, поэтому он и бредит об одной ипостаси¹⁸⁷. [28] По этой причине Божественное Писание, заранее обеспечивая защиту от их недуга, объясняет Воплощение Слова и говорит: *В начале было Слово*^б — и то, что следует далее. И, продвигаясь, говорит так: *И Слово сделалось плотью*^с, чтобы показать Ипостась Сына¹⁸⁸, существующую со Своим собственным свойством наряду с¹⁸⁹ Ипостасью Отца¹⁹⁰. Поэтому стеснённый Фотин вынужден говорить о Слове,

PL 857

а Ин. 1, 1 б Ин. 1, 1 с Ин. 1, 14

183 Фотин действительно употреблял такую терминологию; об этом свидетельствует исповедание веры, принятое на Сирмийском Соборе 351 г. и осуждающее его учение (т. н. Первая Сирмийская формула): «Если кто скажет, что сущность Божия расширяется или сжимается, да будет анафема. Если кто станет утверждать, что расширяемая Божия сущность творит Сына, или кто расширение сущности Божией назовёт Сыном, да будет анафема» (см.: *Teologische Erklärung der Synode von Sirmium // Athanasius Werke. Bd. 3. Tl. 1: Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites. Lfg. 4: Bis zur Synode von Alexandrien 362. Berlin; Boston (Mass.), 2014. S. 340. N 7 (6) — 8 (7)*).

184 Лат. *divinam substantiam*; здесь и в ряде случаев ниже латинским словом *substantia* по смыслу может передаваться лишь греческое слово ὑπόστασις.

185 Лат. *substantia*.

186 Лат. *in proprietate*; *proprietas*, вероятно, передаёт здесь греч. ἰδίωμα.

187 Лат. *unam substantiam*.

188 Лат. *substantiam filii*.

189 В рукописи — «propter» («рядом», «вследствие», «благодаря»). Гарнье, Лоофс и Шварц исправляют на «praeter» («помимо», «наряду с»). Мысль Нестория ясна независимо от выбора предлога: подчёркивается, что Ипостаси Отца и Сына не могут быть полностью отождествлены из-за различных ипостасных собственных свойств.

190 Лат. *substantiam patris*.

но он не исповедует это Слово Сыном. Предвидевший это [Святой] Дух излился в сердце этого писателя¹⁹¹, чтобы он укрепил души кафолически верующих¹⁹². [29¹⁹³] Что же говорит [Писание]? *И Слово сделалось плотью*^{a,194}. Вот, ты познал тем самым собственную Ипостась¹⁹⁵ Слова. А как нам познать Единородного [Сына], [а именно,] что Он не Отец и не Словоотец¹⁹⁶, как думает Фотин, но Бог Слово и Сын? Говорит [Писание] так: *И Слово сделалось плотью, и обитало в нас*, то есть обитало в нашей природе, *<и мы видели славу Его, славу как единородного от Отца*^{b,197}. *И Слово сделалось плотью*. Столь хорошо указание этого изречения, что [им] отовсюду устраняется суетность неосновательных мужей¹⁹⁸. *И Слово сделалось плотью*: Оно восприняло, говорит [Писание], нашу природу. Для того чтобы более обильным было восхищение благосклонностью, [Писание] именуется восприятие человечества по более низкой части [человеческой] природы, говоря: *Сделалось плотью*, но не [в том смысле], что [Слово] оставило Свою сущность¹⁹⁹. Поэтому и добавляет: *И обитало в нас*, чтобы показать вселение в воспринятое человечество²⁰⁰. [Писание] говорит: *И Слово сделалось плотью*. [30] Говоря «сделалось», [Писание] показывает вовсе не изменение [природы Слова], так что и из других слов Божественного Писания мы можем

а Ин. 1, 14 б Ин. 1, 14

191 То есть автора Евангелия от Иоанна.

192 Лат. catholicorum.

193 Шварц считает, что текст этого отрывка, содержащий множество повторов, искажён переводчиком или переписчиками, в результате чего содержит несколько случаев диттографии (АСО. Т. 1. Vol. 5. Pars 1. P. 42. Nota ad 21–31). Однако повторы могут быть продиктованы и желанием Нестория закрепить свою мысль в сознании слушателей.

194 Лоофс вставляет в текст продолжение цитаты: «...и обитало в нас; и мы видели славу Его, славу как единородного от Отца». Однако здесь для понимания текста не требуется расширения цитаты.

195 Лат. substantiam propriam.

196 В латинском тексте сохранено греческое слово в именительном падеже: λογοπάτωρ.

197 Лоофс вставляет в текст вторую часть цитаты, отмечая, что лишь полная цитата может служить ответом на поставленный в предыдущем предложении вопрос (см.: Loofs. S. 106. n. ad 5). Однако Несторий обсуждает это продолжение ниже; возможно, отложив ответ на вопрос, он решил прервать здесь речь о Фотине и предложить рассуждение о смысле воплощения.

198 Лоофс читает «vigorum», перевод следует этому чтению. Шварц читает «visorum» («зритель», «взглядов»). Гарнье предлагает безосновательную корректуру «curagum» («забот», «исследований»).

199 Лат. essentiam.

200 Лат. susceptae humanitatis inhabitationem.

познать [смысл этого] высказывания евангелиста. Посмотрим на апостола Павла, провозглашающего о Господе²⁰¹: *Христос искупил нас от проклятия закона, сделавшись за нас проклятием*^a. Действительно, если бы [следовало] понимать, что «сделавшийся»²⁰² сказано в смысле изменчивости, то не могло бы давать благословение то, что проклято, не могло бы проклятый освободить от проклятия. Итак, что же означает «сделавшийся»?²⁰³ Что [Христос] в Себе Самом воспринял причитавшееся нам проклятие. [Апостол] говорит, что это нам, грешникам, причиталось наказание креста, это на нас пребывал приговор осуждения, это нам надлежало понести всякого рода наказание, это нас ожидала всякая исключительная казнь. Но пришёл Он и невинной плотью воспринял то наказание, которое причиталось нам, чтобы осудить сам грех как несправедливого захватчика, так обращаясь к диаволу, отцу греха: «Ты предал кресту разбойников как виновных в грехе, Меня же по какой причине вместе с разбойниками ты пригвоздил к крестному дереву?» [31] Показывая это, то есть осуждение греха посредством Господнего тела, [апостол] Павел говорит: «Бог послал <Своего²⁰⁴> Сына в подобии плоти греха»^b. Хорошо [сказано], что в подобии плоти, поскольку тело [Христа], которое было видимым, во всём показывало подобие с грешной плотью. *Бог послал Своего Сына* — это общее имя²⁰⁵ природ, а именно Бога и Человека. Не сказал: «Бог послал Бога Слово», чтобы воспринявший такие слова еретик не вскочил и не сказал: «Видишь, каким образом Один посылает, а Другой посылается». Сын, о арианин, посылается сообразно природе человечества, но не посылается сообразно сущности²⁰⁶ божества. Ведь никакое место не отделено от силы Бога.

Loofs 307

PL 858
V fol. 24v

19

ACO 43

а Гал. 3, 13. В синодальном переводе: *Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою* б Рим. 8, 3

201 Перевод по чтению Лоофса: «videatur apostolus Paulus de domino vociferans». Шварц предлагает другое чтение, добавляя «sic» в начало фразы: «<sic> videatur apostolus Paulus de domino vociferari» («Пусть будет увидено, что апостол Павел так провозглашает о Господе»).

202 Лат. «quod factum est» (букв. «то, что сделалось»). Лоофс полагает, что в греч. оригинале стояло выражение: «τὸ ὑεὐόμενος» («слово "сделавшийся"»), которое Марий Меркатор передал неточной конструкцией (см.: Loofs. 1905. S. 307. n. ad 3); русский перевод следует этой интерпретации.

203 См. предыдущее примечание.

204 Добавление Лоофса; слово «Своего» присутствует при последующем приведении этой же цитаты Несторием в данной проповеди.

205 То есть имя «Сын».

206 Лат. *essentiam*.

- 20 [32] Однако Фотин, будучи предметом нашего рассмотрения, не должен убежать под рукоплескания²⁰⁷. Ведь это рассуждая о нём, я противопоставил [ему] учение апостола Павла для указания на то, что Слово есть Сын: *Бог послал Сына Своего в подобии плоти греха*^a. Не сказал [апостол]: «Бог послал Бога Слово». И поистине, не было Слово Бога <храмом, но было²⁰⁸> отделено природой от храма. Тотчас по невежеству набросятся [на меня] с воплями говорящие: «Как же он сказал, что иное — Бог Слово и иное — Сын, который был послан?» Не сказал он²⁰⁹, что иное — Сын или иное — Бог Слово, но сказал, что Бог Слово по природе иной и храм по природе другой²¹⁰, а Сын по соединению²¹¹ один. [33] Так сказал я и в другом случае; разве я скрываю это?²¹² Вынеси это на общее обсуждение и выдвини обвинение против этих слов. Не пытайся ранить меня золотыми стрелами. Нет у меня золотых стрел, [так что] я скажу тебе словами блаженного [апостола] Петра: *«Золота и серебра нет у меня, но что имею, то даю тебе»*²¹³ *во имя*²¹⁴ *Господа Иисуса Христа Назорея»*^b. Познай Человека и Бога!
- 21

а Рим. 8, 3 б Деян. 3, 6. Ср. синодальный перевод: *Но Пётр сказал: серебра и золота нет у меня; а что имею, то даю тебе: во имя Иисуса Христа Назорея встань и ходи*

- 207 По-видимому, после предшествующих слов Нестория восхищённые слушатели стали ему аплодировать; практика подобных оваций во время проповедей была обычной в то время.
- 208 Рукописное чтение, повторяемое Лоофсом, невозможно по смыслу: «et certe verbum dei non erat a templi separatum natura» («и поистине, Слово Бога не было отделено природой от храма»). Чтобы согласовать фразу со взглядами Нестория, учившего о двух природах, необходимо либо удалить «не», либо предположить лауну в тексте. Шварц отмечает лауну и заполняет её: «et certe verbum dei non erat <templum, sed> a templi separatum natura»; перевод следует тексту Шварца.
- 209 В латинском тексте употребляется глагол в 3-м лице, допускающий в качестве логического подлежащего и апостола Павла, о котором шла речь выше, и толкующего его изречение Нестория. В предшествующем предложении оппоненты ставили вопрос к толкованию Нестория, поэтому логично понимать его ответ как данное в 3-м лице объяснение собственной позиции, а не как приписывание собственного толкования апостолу Павлу.
- 210 Перевод по тексту Шварца: «deum verbum naturaliter alterum et templum naturaliter alium»; в тексте Лоофса пропущено имеющееся в рукописи слово «alterum» и предложена корректура «alium» на «aliud».
- 211 Лат. coniunctio.
- 212 Рукописный текст: «sic et alibi dixi subripio». Лоофс предлагает корректуру: «sic et alibi dixi sub principio» («так я сказал и в другом случае, в начале»). Шварц исправляет текст иначе: «<num>, si et alibi dixi, subripio?» («ведь разве я укрываю это, если и в другом случае сказал [так же]?»). Перевод следует смыслу чтения Шварца и рукописи, воспринимая последнее слово как усечённый риторический вопрос: «sic et alibi dixi; subripio?»
- 213 Блестящая ирония Нестория, проявляющаяся в этом месте проповеди, понятна только с учётом всего эпизода из Деяний святых апостол: апостол Пётр говорит эти слова ►

- 22 [34] Но, [возвращаясь] к тому, о чём я говорил, Божественное Писание никогда не свидетельствует о посылании Божественного Слова Отцом, но [учит] о посылании Сына, Который есть Бог Слово и Человек. Так и в другом месте сказано: *Послал Бог Своего Сына*^{а,215}. Не сказал [апостол]: «Бог послал Бога Слово», ведь если бы он сказал так, то Оба²¹⁶ оказались бы ограниченными местом и [делимыми] на части²¹⁷. Ведь если Божественная природа была той, которая посылалась, и той, которая посылала, тогда она ограничена местом и [делима] на части, поскольку тот, кто посылается, посылается туда, где его нет. [35] *Послал Бог Своего Сына*^б. Поскольку неподобающе было усматривать природу божества среди посланных, старец Павел^с, обладавший Господом всех Христом^д, Который имеет о Себе Самом более верное и более ясное знание, говорит: *Послал Бог Своего Сына, родившегося от женщины*^е. Родился Сын Бога — Бог Слово и Человек. [36] Поэтому Та, Которая [Его] родила, по причине единства называется {Родительницей Бога, то есть} Богородицей, а по причине природы человека — {Родительницей человека, то есть} Человекородицей. Поскольку ты избегаешь высказать одно и другое, Бога и Человека,

PL 859

Loofs 309

а Гал. 4, 4 б Гал. 4, 4 с Ср. Фил. 1, 9 д Вероятно, отсылка к Гал. 2, 20 (...уже не я живу, но живёт во мне Христос) или 1 Кор. 2, 16 (...мы имеем ум Христов) е Гал. 4, 4

► хромоту, которого исцеляет. Сравнивая свт. Кирилла Александрийского с этим хромым, Несторий заменяет слова: «*Встань и ходи!*» — словами: «Познай Человека и Бога!», то есть исцели свой ум, признав две природы Господа Иисуса Христа.

- 214 С синтаксической точки зрения слова: «*во имя Господа Иисуса Христа Назорея*» — могут относиться и к предшествующей, и к последующей фразам: «даю <...> во имя Господа...» — или: «Во имя Господа <...> познай...». Перевод следует пунктуации в АСО.
- 215 Лоофс добавляет в текст вторую часть цитаты: «родившегося от женщины», отмечая, что по одной только первой части слушатели не смогли бы понять отличие этой цитаты «в другом месте» от разбиравшейся выше цитаты из Послания к Римлянам (Loofs. 1905. S. 308. n. ad 20). Однако в греческом оригинале эти тексты имеют больше отличий, чем в латинском переводе Мария Меркатора, где соответствующие отрывки либо вообще не отличаются (в двух случаях цитирования Рим. 8, 3), либо различаются лишь формой глагола (в одном случае цитирования Рим. 8, 3): «ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν τέμψας || deus filium suum missit (2) / mittens (1)» (Рим. 8, 3) — «ἐξάρτησται ἐν ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ || deus filium suum missit» (Гал. 4, 4). Поэтому дополнение Лоофса необязательно; ниже Несторий приводит цитату уже со второй частью.
- 216 То есть и посылающий Бог Отец, и посылаемый Бог Слово.
- 217 Лат. locales et in parte. Перевод «in parte» по смыслу дальнейшего рассуждения Нестория, согласно которому нельзя признавать Божественную природу одновременно посылающей и посылаемой, поскольку это приведёт к двум ошибочным представлениям: 1) что Божественная природа не вездесуща и посылается из одного места в другое; 2) что Божественная природа делима на части, поскольку одна часть посылает другую часть.

в одном выражении, как было бы, если бы ты сказал: «Христородица», то вот я отделён от тебя только одним словом, так что, когда ты именуешь [Её²¹⁸] {Родительницей Бога, то есть} Богородицей, не забудь поименовать и {Родительницей человека, то есть} Человекородицей, чтобы не разрушить то домостроительство²¹⁹, в котором начаток нашего спасения²²⁰.

- 24 [37] *Послал Бог Своего Сына, родившегося от женщины, сделавшегося подчинённым закону*^a. Кто сделался подчинённым закону? Природа Божества? Каким образом? Разве могла она исполнять заповеди закона? Каким образом? Разве могла она показать священникам, что ей не пришлось нарушать закон? Разве должна была природа Божества воспринять также и законные очищения? Разве должна была она, приходя в храм, приносить жертвы? Кто отважился бы убеждать священников в том, что природа Божества не²²¹ виновна в нарушении закона? Так что Сын и сделался,

V fol. 25r

25

а Гал. 4, 4

218 Лоофс вносит подразумеваемое логическое подлежащее в текст, вставляя слова «sanctam virginem» («святую Деву»).

219 Подразумевается воплощение и связанное с ним домостроительство спасения.

220 Толкование слов: «Послал Бог Своего Сына, родившегося от женщины» – в п. [34]–[36] представляет собой скрытую полемику с архиеп. Иоанном Антиохийским, который цитировал эти слова в своём письме к Несторию: «Если мы не будем принимать его [слово “Богородица”] с тем значением, какое в нём заключается, то мы неизбежно впадём во множество заблуждений, а что всего опаснее, лишим себя спасения, доставляемого неизреченным строительством едиnorodного Сына Божия <...> Священное Писание более всего утверждает Божие человеколюбие к нам, когда говорит, что едиnorodный Сын Бога, вечный и всегда с Ним пребывающий, бесстрастно родился от Девы, о чём так говорит божественный апостол: “Посла Бог Сына своего, рождаемого от жены”. Он ясно указывает, что Едиnorodный неизреченно родился от Девы, как я говорил прежде. Если ради этого рождения отцы называли Деву Богородицею, как и мы ныне называем её сим именем, то не знаю, для чего нам (извини меня за эти слова) ещё приниматься за совершенно не нужное исследование этого догмата, к смущению, как видишь, себя самих и церковного мира?» (*Iohannes Antiochenus. Epistula ad Nestorium* // АСО. Т. 1. Vol. 1. Pars 1. P. 95:25–96:3. Рус. пер. цит. по: Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. С. 189–190). Как видно из этого рассуждения, архиеп. Иоанн был готов относить слово «послал» в цитате в том числе и к «вечному» Сыну, то есть к Богу Слову, тогда как Несторий запрещает относить это к Богу Слову, разрешая относить только к двухприродному Сыну. Если у архиеп. Иоанна основной акцент в сотериологии ставится на действии Бога, то Несторий, намеренно упоминая о том же самом «домостроительстве спасения», подчёркивает постоянное взаимодействие двух природ.

221 Гарнье и Лоофс удаляют из текста «не», однако предлагаемые Лоофсом объяснения малоубедительны (см.: Loofs. 1905. S. 309. n. ad 17); с контекстом лучше согласуется сохранение рукописного чтения: доказывать священникам, что Бог невиновен в нарушении закона, настолько смешно, что никто не отважился бы это делать.

- и не сделался подчинённым закону: сделался по воспринятому человечеству²²², не сделался по величию божества. Ведь Божество, которое объявило закон, кому другому, словно законодателю, должно было представить дела закона? [38] *Послал Бог Своего Сына, родившегося от женщины, сделавшегося подчинённым закону, чтобы искупить тех, кто были подчинены закону, чтобы мы получили усыновление*^a. Для этого [Бог] *Того, Кто не знал греха, сделал ради нас грехом*^b. В том же смысле [сказано] и это: *Сделался за нас проклятием*^c. Писатель сообщает нам не о том, что то благословение, которое свойственно природе Божества, превратилось в проклятие²²³, но указывает, что, поскольку Он воспринял в Себе грех нашей природы, на Него оказалось наложено и позорное наказание. Так и слова: *Сделал ради нас грехом*^d — означают, что [Бог] сделал так, чтобы Он выглядел для человеческих взоров претерпевающим одинаковые [казни] с виновными и распинаемым одинаково с разбойниками, но [Он сделал это] не ради Него самого. Но ради кого же, о Павел, [Бог] *Того, Кто не знал греха, сделал грехом?* <Ради нас²²⁴, чтобы мы в Нём сделали праведными перед Богом.^e>
- 27 [39] Но пусть [вновь] будет поставлен вопрос о том, почему Слово — это Сын, чтобы нам окончательно изобличить Фотина, который Слово исповедует, но не говорит, что Бог Слово — это Сын. *Слово сделалось плотью, и обитало в нас*^f. Посмотри, каким образом [Писание] и восприятие человека доказывает, когда говорит: *И обитало в нас*, <и славу Божества показывает, когда говорит:²²⁵> *И мы видели славу Его*^g. Славу кого? Несомненно, Слова. *Славу как Единородного от Отца*^h. Ты видишь, что Один — [Тот, о Ком сказано] «Единородный», а Другой — [Тот, о Ком сказано] «от Отца»?²²⁶ {Видишь, что иной есть Единородный

Loofs 310
PL 860
ACO 44

a Гал. 4, 4–5 b 2 Кор. 5, 21 c Гал. 3, 13 d 2 Кор. 5, 21 e 2 Кор. 5, 21 f Ин. 1, 14 g Ин. 1, 14 h Ин. 1, 14

- 222 Шварц исправляет рукописное чтение «humanitatem susceptam» на «humanitate suscepta»; перевод следует корректуре Шварца.
- 223 В рукописи здесь ещё раз с ошибкой повторяется предшествующий текст: «non in benedictionem quae est deitatis naturae in maledictum»; Гарнье и Шварц удаляют повтор как очевидную диттографию, Лоофс не упоминает о повторе, однако даёт текст без него.
- 224 Лоофс справедливо указывает, что рассуждение не могло закончиться риторическим вопросом без ответа (см.: Loofs. 1905. S. 310. n. ad 13), и предлагает заполнить смысловую лауну отсутствующими в рукописи словами «ради нас» и второй частью стиха.
- 225 Шварц предполагает наличие лауны в тексте и заполняет её; перевод следует тексту Шварца.
- 226 В латинском тексте сохранена греческая фраза Нестория: ὁ ἄρς, ὅτι ὁ μὲν μονογενής, ὁ δὲ παρὰ πατρός. В издании Гарнье фраза пропущена; в издании Лоофса вместо ►

и иной — от Отца?²²⁷} Следовательно, Слово Бога — это Сын. Итак, за-
чем же ты, Фотин, уничтожаешь Ипостась божества?²²⁸

- 28 [40] Однако если мы будем следовать алчности вашего усердия [к обучению], то придётсЯ говорить до захода солнца, так что у нас, пожалуй, не останется сил для последующего наставления. Итак, пусть сохраняется у вас уже сказанное. Ведь диавол умеет для людей и из хорошего воздвигнуть вредоносное. Хороши рассуждения о Боге, поскольку они содержат в себе и источают вовне благоухание жизни, но рассуждения порождают состязания, <состязания²²⁹> вызывают гнев, гнев побуждает к насилию, пробудившееся насилие подвигает к ранящим ударам, ну а что делают и какой конец имеют удары — пусть этот опыт останется за пределами нашего слова, потому что иногда они в конце концов порождают смерть. Но этого ни в коем случае не произойдёт [здесь],
- 29

Loofs 311

► этой фразы ошибочно приводится цитата Ин. 1, 14: *ῥῶξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός*. Вследствие лаконичности фразы её можно понять в трёх смыслах: 1) буквально, как противопоставление «Единородного» и происходящего «от Отца» (то есть неких «двух сынов»; именно так её понял Марий Меркатор в следующем далее латинском переводе, однако это понимание не согласуется с логикой рассуждения Нестория); 2) как сопоставление, а не противопоставление двух имён одного и того же Бога Слова: «Единородный» и «от Отца» (такое понимание не вполне согласуется с буквальным смыслом греческого текста, однако в разговорной речи он мог выражать эту мысль); 3) как эллипсис, предполагающий противопоставление Того, о Ком в предшествующей цитате сказано «Единородный» (то есть Сына), и Того, о Ком сказано «от Отца» (то есть Отца). При последнем понимании, на которое опирается наш перевод, фраза хорошо вписывается в контекст спора с Фотином: Несторий хочет подчеркнуть, что Слово — это Единородный Сын, происходящий от Отца и отличающийся от Него, самостоятельная Ипостась, а не модус бытия Отца или Его сила.

- 227 Лат. *vides quod alius quidem unigenitus, alius vero a patre*. Эта фраза является буквальным переводом предшествующей греческой фразы. Марий Меркатор понял оппозицию *μὲν — δὲ* как жёсткое противопоставление и передал его словами «иной — иной», поняв мысль Нестория как учение о различии между Богом Словом и Сыном Отца. В действительности, Несторий как раз утверждает Их тождество вопреки Фотину. Лоофс, не зная о наличии в рукописи греческой фразы, однако понимая, что фраза в переводе Мария Меркатора приписывает Несторию не свойственные ему взгляды, предлагал исправить её: «*vides quod <non> alius quidem unigenitus, alius vero a patre*» («видишь, что <не> иной Единородный и не иной от Отца»); предлагаемая им реконструкция греческой фразы (*ὅτι οὐκ ὁ ἄλλος μὲν μονογενής, ὁ ἄλλος δὲ παρὰ πατρός* — Loofs. S. 310. n. ad 22) верна по смыслу, но не соответствует фразе, сохранившейся в рукописи. Шварц сохраняет в тексте и греческую и латинскую фразы, никак их не комментируя. Корректно будет удалить латинскую фразу из текста проповеди и ограничиться переводом и объяснением греческой фразы.

228 Лат. *substantiam deitatis*. Подразумевается Ипостась Сына.

229 Вставка у Гарнье, Лоофса и Шварца по аналогии с дальнейшим содержанием фразы.

хоть и заботятся об этом египтяне²³⁰. Ведь не найдётся места для такой наглости²³¹ в царствующем городе. [41] У них одна забота — всё и везде приводить в возмущение, однако мы будем сражаться с ними другим оружием, а именно, взяв предписания [апостола] Павла, говорящего²³²: «Епископ должен быть непорочен, одной жены муж, трезв, целомудрен, честен, скромн²³³, учителен^a, держащийся того, что, согласно учению, есть верное слово, чтобы он был силен <и²³⁴> наставлять в здоровом учении и обличать противоречащих»^b. Не сказал [апостол]: «Силен ранить противоречащих», но [говорит]: «Силен обличать противоречащих, держаться здорового учения и защищать его». [42] Но что ты скажешь, если он продолжит озлобляться?²³⁵ Надлежит с кротостью учить противоречащих, [ожидаая,] не даст ли им Бог познания, чтобы они освободились от сетей дьявола, которым удерживаются как пленные по его воле^c. Никто не усмиряет возмущёний возмущениями, никакой врач не лечит ран ранами. Поэтому я терпеливо переношу бьющее²³⁶ меня безрассудство тирании. Христос некогда подвергался биению, но сам не бил. Но что сказал он бьющему? *Трудно тебе биться против рожна*^d.

30

Loofs 312
V fol. 25v

31

[43] Итак, как я уже сказал, будем между собой памятно хранить это [церковное учение]; будем ненавидеть все ереси, отвратившись

а 1 Тим. 3, 2 б Тит. 1, 9 с 2 Тим. 2, 25–26. Ср. синодальный перевод: *С кротостью наставлять противников, не даст ли им Бог покаяния к познанию истины, чтобы они освободились от сети дьявола, который уловил их в свою волю* d Деян. 26, 14. Ср. синодальный перевод: *Трудно тебе идти против рожна*

230 Лат. *quod Aegyptiis quidem curantibus in nullo continget*. Шварц предполагает лауну в тексте и заполняет её: «*quod Aegyptiis quidem curantibus <a nonnullis temptatur, sed> in nullo continget*» («к чему по наущению египтян некоторые подстрекают, но этого ни в коем случае не произойдёт»). Однако смысл текста ясен и без дополнения.

231 В рукописи — «*eis solentiae*». Лоофс исправляет на «*eis insolentiae*» («им для наглости»), Шварц исправляет на «*ei insolentiae*» («ему для наглости»). Для понимания смысла достаточно исправления на «*insolentiae*».

232 Далее Несторий совмещает цитаты 1 Тим. 3, 2 и Тит. 1, 9.

233 Лат. словом *opatum* (букв. «прекрасный», «украшенный», «выдающийся») переводится греч. слово *κόσμιος* («приличный», «умеренный», «скромный»).

234 Лоофс и Шварц вставляют «и» из библейского текста.

235 Шварц сохраняет рукописное чтение в единственном числе: «*ille irritaverit*»; Лоофс исправляет на множественное число: «*illi irritaverint*», считая, что речь идёт не о свт. Кирилле Александрийском или каком-то воображаемом оппоненте, а об упоминаемых выше и ниже «противоречащих».

236 Здесь и далее в латинском тексте глагол «*calcitro*» со значением «бить ногами», «лягать», «брыкаться».

от них. Отвергнем Павла Самосатского с Фотином, Ария с Аполлинарием и, оставаясь непримиримыми противниками вообще всякой ереси с её зловерием, будем придерживаться веры Церкви, не предаваясь возмущению по отношению к её членам. [44] И те, кто говорят только «Богородица», хотя недостаёт им того, что, быть может, они получат позже, и хотя они претыкаются в отношении правой веры, всё же суть члены Церкви; и те, кто говорят только {«Родительница человека», то есть} «Человекородица», также суть члены Церкви, но нуждающиеся в духовном врачевании. Итак, пусть братство не набрасывается на братьев. [Писание свидетельствует:] *Брат, помогающий брату, возвысится как крепкий город*^а. Также и [апостол] Павел говорит: «*Братия, если даже кто-то впадёт в некое согрешение, вы, будучи духовными, наставляйте такового в духе кротости*»^б. [45] Тот, кто говорит: «Богородица», [даже] если он скажет: «Христородица», [может] подумать, что не происходит обозначения двух природ²³⁷, а нужно делать всё для созидания Церкви. Так что хотя, как я уже сказал, это слово, а именно «Христородица», служит для обозначения двух природ: божества и человечества, однако же когда имеешь дело с простецами, требуется использовать более понятное слово²³⁸. Что мешает, чтобы [слова] «Богородица» и «Человекородица» говорились в смысле «Христородица»²³⁹ подобно

ACO 45

PL 862

32

Loofs 313

а Притч. 18, 19 (по LXX). Ср. славянский перевод: *Брат от брата помогаемь, яко град тверд и высок*. В синодальном переводе с еврейского оригинала смысл стиха иной: *Озлбившийся брат неприступнее крепкого города* (Притч. 18, 20) б Гал. 6, 1

237 Перевод по чтению Шварца: «putat qui dicit θεοτόκος, si et χριστότόκος dicat, quod non sit duarum significatio naturarum». Лоофс предполагает наличие в тексте лакуны и заполняет её, в результате чего текст получает другой смысл: «puta, qui dicit θεοτόκος, si et <ἀνθρώποτόκος dicat,> χριστότόκος dicat, quod nomen sit duarum significatio naturarum» («например, кто говорит “Богородица”, если скажет и “Человекородица”, то скажет “Христородица”, поскольку это имя есть обозначение двух природ»). Предлагаемый Лоофсом вариант чтения согласуется со взглядами Нестория, однако Лоофс считает, что Несторий здесь обосновывает употребление слова «Христородица», тогда как Несторий, скорее, говорит о том, что и слово «Христородица» можно понять в смысле ошибочного учения об одной природе.

238 Лоофс и Коноппа на основании следующей фразы считают, что Несторий здесь предлагает использовать наименование «Богородица и Человекородица» как более понятное вместо менее ясного наименования «Христородица», от использования которого он готов отказаться ради церковного мира (см.: Loofs. 1905. S. 312. n. ad 26; *Κοнопπα* С. Die Werke des Marius Mercator. S. 255, 259).

239 Лат. quid impedit intellectum χριστότόκων dici et θεοτόκων et ἀνθρώποτόκων. Эта фраза может иметь и вторую интерпретацию, хуже согласующуюся с контекстом: «что мешает, ►

тому, как тот, кто говорит: «Христос», исповедует Бога и Человека? Так и ты, если скажешь «Богородица» и «Человекородица», исповедуешь и то и другое.

- 33 [46] Итак, отложим, прошу вас, каждый со своей стороны оружие борьбы против наших членов²⁴⁰; и если кто-то окажется менее разумным²⁴¹, извиним его; и если выскажется кто-либо более пронизательный²⁴², пусть и он удостоится снисхождения; будем наблюдать лишь за тем, чтобы никто ни Бога Слова не называл творением²⁴³, ни человечество, которое было воспринято, — несовершенным²⁴⁴. Если кто скажет подобное, то против него будет воздвигнут справедливый гнев²⁴⁵. [47] Если же [твой брат²⁴⁶] ссылается как на основание для расхождения на твоё исповедание, то почему бы тебе не сказать ему: «Если это речение соблазняет брата моего, не буду произносить его вовек»?^a И если я кажусь кому-то недостаточно достойным для того, чтобы давать советы о мире, пусть послушает он [апостола] Павла, взывающего к вам: «Чему вы научились, что слышали и приняли и видели во мне, то исполняйте — и Бог мира будет с вами»^b. <Аминь²⁴⁷.> {Конец²⁴⁸.}

a Ср. 1 Кор. 8, 13 b Флп. 4, 9

► чтобы говорилось [слово] «Христородица», понятое в смысле и «Богородица» и «Человекородица». Лоофс предлагает исправление текста, подчёркивающее первую интерпретацию: «quid impedit intellecto христотόκος dici et θεοτόκος et άνθρωποτόκος».

- 240 Подразумевается, что все православные — члены единого церковного тела, несмотря на разногласия.
- 241 В рукописи «inprudencior» («более бесстыдный»), Лоофс и Шварц сохраняют это чтение, однако столь резкое выражение не согласуется с общим примирительным смыслом фразы, поэтому предлагается исправление «inprudencior» («более неразумный = менее разумный»).
- 242 В рукописи «subtilibus» («более пронизательными»), Лоофс и Шварц исправляют на «subtilius».
- 243 Подразумевается учение Ария.
- 244 Подразумевается учение Аполлинария.
- 245 В рукописи «ista» («это»); Гарнье и Шварц исправляют на «ira» («гнев»), Лоофс сохраняет рукописное чтение, предлагая понимать «это» как отсылку к упомянутому выше «оружию борьбы»: «то против него будет воздвигнуто справедливое оружие борьбы».
- 246 Подразумеваемое логическое подлежащее.
- 247 В рукописи отсутствует; добавлено Лоофсом вместо «finit».
- 248 Лат. finit. Техническое обозначение окончания текста, вероятно вставленное Мариером Меркатором или переписчиком.

Источники

- ACO / ed. E. Schwartz. T. 1. Vol. 1. Pars 2: Collectio Vaticana 33–80. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter, 1927.
- ACO / ed. E. Schwartz. T. 1. Vol. 1. Pars 8: Indices voluminis primi. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter, 1930.
- ACO / ed. E. Schwartz. T. 1. Vol. 2: Collectio Veronensis. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter, 1925–1926.
- ACO / ed. E. Schwartz. T. 1. Vol. 5. Pars 1: Collectio Palatina siue qui fertur Marius Mercator. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter, 1924–1925.
- Caelestinus, papa*. Epistula ad Nestorium // ACO / ed. E. Schwartz. T. 1. Vol. 2: Collectio Veronensis. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter, 1925–1926. P. 7–12.
- Caelestinus, papa*. Epistula ad clerum populumque Constantinopolitanum // ACO / ed. E. Schwartz. T. 1. Vol. 2: Collectio Veronensis. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter, 1925–1926. P. 15–20.
- Cyrillus Alexandrinus*. Commonitorium ad Posidonium diaconum // ACO / ed. E. Schwartz. T. 1. Vol. 1. Pars 7: Collectio Seguierana; Collectio Atheniensis; Collectiones minores. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter, 1929. P. 171–172.
- Cyrillus Alexandrinus*. Contra Nestorium // ACO / ed. E. Schwartz. T. 1. Vol. 1. Pars 6: Collectio Vaticana 165–172. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter, 1928. P. 13–106.
- Cyrillus Alexandrinus*. De incarnatione unigeniti // *Cyrille d'Alexandrie*. Deux dialogues christologiques / introd., texte crit., trad. et notes par G.-M. de Durand. Paris: Éditions du Cerf, 1964. (SC; vol. 97). P. 188–301.
- Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 17, ad Nestorium 3, una cum synodo Alexandrina // ACO / ed. E. Schwartz. T. 1. Vol. 1. Pars 1: Collectio Vaticana 1–32. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter, 1927. P. 33–42.
- Cyrillus Alexandrinus*. Oratio ad Theodosium de recta fide // ACO / ed. E. Schwartz. T. 1. Vol. 1. Pars 1: Collectio Vaticana 1–32. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter, 1927. P. 42–72.
- Eusebius Dorylaeus*. Contestatio publice proposita contra clericos Constantinopolitanos // ACO / ed. E. Schwartz. T. 1. Vol. 1. Pars 1: Collectio Vaticana 1–32. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter, 1927. P. 101–102.
- Iohannes Antiochenus*. Epistula ad Firmum Caesariensem // ACO / ed. E. Schwartz. T. 1. Vol. 4: Collectio Vaticana 120–139. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter, 1922–1923. P. 7–8.
- Iohannes Antiochenus*. Epistula ad Nestorium // ACO / ed. E. Schwartz. T. 1. Vol. 1. Pars 1: Collectio Vaticana 1–32. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter, 1927. P. 93–96.
- Loofs F.* Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius. Halle an der Saale: Max Niemeyer, 1905.
- Marii Mercatoris S. Augustini aequalis Opera omnia // PL. T. 48.
- Marii Mercatoris S. Augustino aequalis Opera quaecumque extant / prodeunt nunc primum studio Joannis Garnerii Societatis Jesu presbyteri, qui notas etiam ac disserationes addidit. Pars 1–2. Parisiis: Apud Sebastianum Mabre-Cramoisy, regis typographum, viâ Jacobæâ, sub Ciconiis, 1673.
- Marii Mercatoris Opera / Stephanus Baluzius ad fidem veterum Codd. Mss. emendavit et notis illustravit. Parisiis: Apud Franciscum Muguet Regis & illustrissimi archiepiscopi Parisiensis typographum, 1684.

- Marius Mercator*. Refutatio expositionis fidei Theodori Mopsuesteni // ACO / ed. E. Schwartz. T. 1. Vol. 5. Pars 1: Collectio Palatina siue qui fertur Marius Mercator. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter, 1924–1925. P. 25–28.
- Nestorius*. Epistula ad Caelestium Pelagianum // ACO / ed. E. Schwartz. T. 1. Vol. 5. Pars 1: Collectio Palatina siue qui fertur Marius Mercator. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter, 1924–1925. P. 65.
- Nestorius*. Epistula ad Iohannem Antiochenum // ACO / ed. E. Schwartz. T. 1. Vol. 4: Collectio Vaticana 120–139. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter, 1922–1923. P. 4–6.
- Nestorius*. Epistula ad Scholasticum eunuchum // ACO / ed. E. Schwartz. T. 1. Vol. 4: Collectio Vaticana 120–139. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter, 1922–1923. P. 51–53.
- Nestorius*. Le livre d'Héraclide de Damas / éd. par P. Bedjan, avec plusieurs appendices. Paris; Leipzig: Otto Harrassowitz, 1910.
- Nestorius*. Le livre d'Héraclide de Damas / trad. F. Nau. Paris: Letouzey et Ané, 1910.
- Nestorius*. Sermo 18: De diuina inhumanatione // ACO / ed. E. Schwartz. T. 1. Vol. 5. Pars 1: Collectio Palatina siue qui fertur Marius Mercator. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter, 1924–1925. P. 39–45.
- Nestorius*. Sermo 27: In commemoratione sanctae Mariae // ACO / ed. E. Schwartz. T. 1. Vol. 5. Pars 1: Collectio Palatina siue qui fertur Marius Mercator. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter, 1924–1925. P. 37–39.
- Nicephorus Callistus Xanthopoulos*. Ecclesiasticae Historiae libri VIII–XIV // PG. T. 146. Col. 9A–1273C.
- Nova collectio conciliorum* / Stephanus Baluzius tutelensis in unum collegit, multa notatu dignissima nunc primū edidit, notis illustravit, relique emendavit vetustissima. T. 1. Parisiis: Ex officina typographica Francisci Muguet regis & illustrissimi archiepiscopi Parisiensis typographi, 1683.
- Severi Antiocheni Liber contra impium Grammaticum oratio prima et orationis secundae quae supersunt* / ed. I. Lebon. Parisiis: E typographiae reipublicae, 1938. (CSCO; vol. 111–112. Scriptores syri; t. 58–59).
- Severi Antiocheni Liber contra impium Grammaticum orationis tertiae pars posterior* / ed. I. Lebon. Parisiis: E typographiae reipublicae, 1933. (CSCO; vol. 101–102. Scriptores syri; t. 50–51).
- Sokrates*. Kirchengeschichte / hrsg. G. Ch. Hansen mit Beiträgen von M. Širinjan. Berlin: Akademie-Verlag, 1995. (GCS NF; Bd. 1).
- Teologische Erklärung der Synode von Sirmium* // Athanasius Werke. Bd. 3. Tl. 1: Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites. Lfg. 4: Bis zur Synode von Alexandrien 362. Berlin; Boston (Mass.): Walter de Gruyter, 2014. S. 338–344.
- Theodosius, imperator*. Epistula ad Cyrillum Alexandrinum // ACO / ed. E. Schwartz. T. 1. Vol. 1. Pars 1: Collectio Vaticana 1–32. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter, 1927. P. 73–74.
- Theodosius, imperator*. Sacra ad Cyrillum Alexandrinum et metropolitam qua synodus Ephesum conuocatur // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 1: Collectio Vaticana 1–32. P. 114–116.
- Деяния Вселенских Соборов: в 7 т. Т. 1. Казань: Центральная Типография, ³1910.
- Кирилл Александрийский, свт.* Диалог о вочеловечении Единородного / пер. с др.-греч., вступ. ст. и примеч. К. Б. Юлаева // Богословский вестник. 2006. № 5–6. С. 65–150.

Проповедь Нестория «Против еретиков, о Божественной Троице» (CPG 5691) / перевод с древнегреческого, издание славянского перевода, предисловие и комментарии Д. В. Смирнова // Библия и христианская древность. 2021. № 2 (10). С. 28–71.

Литература

- Заболотный Е. А.* Несторий // ПЭ. 2018. Т. 49. С. 127–137.
- Смирнов Д. В.* Марий Меркатор // ПЭ. 2016. Т. 43. С. 476–485.
- Смирнов Д. В.* Пелагианство // ПЭ. 2019. Т. 55. С. 224–258.
- Феодор (Юлаев), иером., и др.* Кирилл, свт., архиеп. Александрийский // ПЭ. 2014. Т. 34. С. 225–299.
- Abramowski L.* Neue Christologische Untersuchungen. Berlin; Boston (Mass.): Walter de Gruyter, 2021. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; Bd. 187).
- Abramowski L.* Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1963. (CSCO; vol. 242. Subsidia; t. 22).
- Bevan G. A.* The New Judas: The Case of Nestorius in Ecclesiastical Politics, 428–451 CE. Leuven: Peeters, 2016.
- Fairbairn D.* Allies or Merely Friends? John of Antioch and Nestorius in the Christological Controversy // The Journal of Ecclesiastical History. 1997. Vol. 58 (3). P. 383–399.
- Fendt L.* Die Christologie des Nestorius. Kempten: J. Kösel, 1910.
- Konoppa C.* Die Werke des Marius Mercator: Übersetzung und Kommentierung seiner Schriften. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005.
- Liébaert J.* L'évolution de la christologie de Saint Cyrille d'Alexandrie à partir de la controverse nestorienne // Mélanges de science religieuse. 1970. T. 27. P. 27–48.
- O'Keefe J. J.* Impassible Suffering? Divine Passion and Fifth-Century Christology // Theological Studies. 1997. Vol. 58 (1). P. 39–60.
- Redies M.* Kyrill und Nestorius: Eine Neuinterpretation des Theotokos-Streits // Klio: Beiträge zur Alten Geschichte. 1998. Bd. 80. S. 195–208.
- Richard M.* L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'incarnation // Mélanges de science religieuse. 1945. T. 2. P. 5–32, 243–270.
- Schwartz E.* Praefatio // ACO / ed. E. Schwartz. T. 1. Vol. 5. Pars 1. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter, 1924–1925. P. I–XVII.
- Scipioni L.* Nestorio e il concilio di Efeso: Storia, dogma, critica. Milano: Vita e Pensiero, 1974.
- Wright W.* Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum: in 2 vol. Vol. 2. London: British Museum, 1871.

ИССЛЕДОВАНИЯ

ПАТРИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

О ВОСПРИЯТИИ ЭРИУГЕНОЙ НЕОПЛАТОНИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ САМОДВИЖЕНИЯ*

Аркадий Матвеевич Шуфрин

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

Для цитирования: Шуфрин А. М. О восприятии Эриугеной неоплатонической идеи самодвижения // Библия и христианская древность. 2023. № 2 (18). С. 136–176. DOI: 10.31802/BCA.2023.2.18.003

Аннотация

УДК 27-29 1(091)

В статье рассматривается усвоение понятия «самодвижение» Иоанном Скоттом Эриугеной. В начале делается исторический обзор этого понятия, начиная с Платона и Аристотеля. Если для Прокла и Прискиана самовозвращение (как самодвижение) равно самоопределению, то для христианского неоплатоника Дионисия Ареопагита самодвижение — это либо самовозвращение (для Божества), либо самоопределение (для человека). К ангелам он это свойство не относит. В переводе Эриугеной Дионисия и св. Максима Исповедника самодвижение приписывается и ангелам, и элементу неодушевленной природы — огню. В статье анализируется, каким образом Эриугена мог допустить такую ошибку при переводе. В связи с этим рассматривается, почему Эриугена переводит *ταῦτοκίνητος* как самодвижение во фразе об ангелах, а также говорит о самовозвращении огня. В статье показывается, что несмотря на, казалось бы, неправомерный перенос на тварь

* Текст статьи написан А. М. Шуфриным в 1996 г. в ходе работы семинара Пола Рорема (Princeton Theological Seminary, Princeton (N.J.)). Автор выражает благодарность И. В. Пашкову и А. А. Чиндяйкиной за помощь в подготовке статьи к публикации.

свойства, присущего только Божеству, этот ход мысли Эриугены имеет смысл для него в эсхатологической перспективе.

Ключевые слова: самодвижение, Эриугена, самовозвращение, самоопределение, Дионисий Ареопагит, ангелы, Максим Исповедник, самоконституирование, христианский неоплатонизм.

On Eriugena's Appropriation of the Neoplatonic Concept of Self-Movement

Arkadi M. Choufrine

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

For citation: Choufrine, Arkadi M. "On Eriugena's Appropriation of the Neoplatonic Concept of Self-Movement". *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (18), 2023, pp. 136–176 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2023.2.18.003

Abstract. The article deals with John Scotus Eriugena's appropriation of the concept of self-movement. It begins with an overview of its history, beginning with Plato. For him, the soul possesses self-motion by its very nature. Aristotle demonstrates that the first cause of movement (be it the soul or the mind) must, as such, necessarily be unmoved. To meet Aristotle's challenge, Proclus and Priscianus construe self-movement not as the movement of a pre-existing «self» (or, spiritual substance) but, rather, as the self's constitution: the soul is the very act of self-reversal. According to Dionysius the Areopagite, the First Cause is not only the object of the creatures' desire but, also, is Itself moved by Its love to them. The act of unification of the Divine is prior to Its self-movement; therefore, self-movement in Dionysius does not constitute the «Self» of the Divine but is either a self-reversion (for the Divine) or a self-determination (for the humans). Dionysius does not attribute self-movement to the angels. In Eriugena's (mis-) translation of Dionysius, however, self-movement is attributed, also, to the angels and an element of inanimate nature – fire. The article demonstrates that despite this seemingly invalid application to creatures of the property belonging to God alone, the move made by Eriugena is, in an eschatological perspective, quite justified.

Keywords: self-movement, Eriugena, self-reversion, Dionysius the Areopagite, self-determination, angels, Maxim the Confessor, self-constitution, Christian Neoplatonism.

Самодвижение — такое понятие, которое можно обнаружить практически во всех неоплатонических системах. Оно дошло до Эриугены уже после того, как греческая интеллектуальная традиция, и языческая и христианская, истолковала его в различных смыслах и отнесла не к одному иерархическому уровню в вертикальной структуре реальности. Для начала я постараюсь обрисовать это развитие; затем мы проследим некоторые сдвиги в его значении, а также действенность и результат восприятия Эриугеной этого греческого понятия. Наконец, я надеюсь показать, насколько тезис Герша — о том, что в философии Эриугены «усвоение языческой неоплатонической традиции христианством достигает апогея»¹, — применим в этом частном случае.

Исторический обзор

Возможно, Платон был не первый, кто приписывал душе способность к самодвижению, однако именно он, развивая концепцию самодвижения, впервые указал на сами основания для такого атрибутирования².

Душа, утверждал Платон, есть начало, дающее жизнь. Но жизнь — это своего рода движение. Исходя из предположения, что для каждого движения должен быть движитель, первый движитель должен двигать себя сам (или быть движим собой). Именно это и делает душа, «ведь каждое тело, движимое извне, — не одушевлено, а движимое изнутри, из самого себя, — одушевлено, потому что такова природа души»³.

Другое предположение Платона, на котором строится вышеприведенный аргумент, а именно, что движитель сам должен быть в движении,

- 1 Gersh S. *Per Se Ipsum: The Problem of Immediate and Mediate Causation in Eriugena and His Neoplatonic Predecessors* // Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie, Laon, 7–12 juillet 1975 / éd. par R. Roques. Paris, 1977. (Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique; 561). P. 368. См. также его книгу: Gersh S. *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden, 1978. (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie; 8).
- 2 Согласно Аэцию, Алкмеон «φύσιν αὐτοκίνητον κατ' αἰδίων κίνησιν καὶ διὰ τοῦτο ἀθάνατον αὐτήν [sc. τὴν ψυχήν] καὶ προσεμφερῆ τοῖς Θεοῖς ὑπολαμβάνει» (*Alkmaion. Fragmenta 12* // Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch: in 3 Bd. / von H. Diels, hrsg. von W. Kranz. Bd. 1. Berlin, 1960. S. 213:25–26).
- 3 *Plato. Phaedrus 245e8–10* // Платон. Сочинения: в 4 т. / под общ. ред. А. Ф. Loseva и В. Ф. Asmusa; пер. с др.-греч. Т. 2. СПб., 2007. С. 186. Более расширенный контекст: Ibid. 245c–246a // Указ. соч. С. 185–186. Тот же аргумент можно найти в: *Plato. Leges 10, 894b–d* // Платон. Сочинения: в 4 т. / под общ. ред. А. Ф. Loseva и В. Ф. Asmusa; пер. с др.-греч. Т. 3. Ч. 2. СПб., 2007. С. 416.

было оспорено Аристотелем, показавшим, что и душа (в качестве движителя тела), и Перводвижитель-Ум (в качестве мыслящего Самого Себя) на самом деле недвижны.

В трактате «О душе»⁴ Аристотель говорит о том, что душа рассматривалась его предшественниками либо (1) как принцип познания, либо (2) как принцип движения, либо (3) как то и другое. Он упоминает Платона только в качестве примера первого подхода, то есть среди «тех, кто определяет [душу] через познание»⁵. Все они (за исключением Анаксагора) «изображают душу как элемент или как состоящую из элементов»⁶; согласно Аристотелю, Платон находится в одном ряду с такими философами, поскольку высказывает подобное мнение в «Тимее»⁷.

Аристотель не упоминает никого из тех, кто считает, что именно «движение (κίνησις) более всего свойственно душе»⁸ и что душа, таким образом, наиболее способна производить его (κίνητικώτατον)⁹. Сам Аристотель, по-видимому, сочувствует этой точке зрения; по крайней мере, он не возражает против неё. Против чего он явным образом возражает — так это против того, что всё, вызывающее движение (κίνοῦν), должно и само быть в движении (κινεῖται) (что, по Аристотелю, неизбежно подразумевается, возможно, из-за двусмысленности среднего/пассивного настоящего времени в греческом языке — «быть движимым»)¹⁰. Аристотель, однако, возражает против этого предположения только для того, чтобы опровергнуть вывод, который делают из него его неназванные оппоненты, а именно, что душа движет себя.

Третья часть трактата начинается с прямой атаки на этот тезис. Аристотель повторяет: нет никакой необходимости в том, чтобы то, что порождает движение (что, по его мнению, делает душа), само двигалось. Таким образом, основная посылка его противников ошибочна. Но основной доказательств становится природа движения, как об этом говорится в «Физике», а не души. В «Физике» можно найти возражение Аристотеля против того же тезиса, без указания на оппонентов¹¹. Здесь

4 *Aristoteles. De anima 1, 2 // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1 / ред. В. Ф. Асмус. М., 1976. (Философское наследие; 65). С. 375–379.*

5 *Aristoteles. De anima 1, 2 405b // Указ. соч. С. 379.*

6 *Ibid. // Указ. соч.*

7 *См.: Ibid. 404b15 // Указ. соч. С. 376–377.*

8 *Ibid. 404a20 // Указ. соч. С. 376.*

9 *См.: Ibid. 404b5 // Указ. соч.*

10 *Ibid. 404a25 // Указ. соч.*

11 *См.: Aristoteles. Physica 3, 1 201a25 // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 3 / ред. тома, автор вступ. ст. и прим. Я. Д. Рожанский. М., 1981. (Философское наследие; 83). С. 105.*

их точка зрения представлена не как просто принятая посылка (какой она кажется в трактате «О душе»), а как заключение, выведенное из более фундаментальной интуиции, а именно: всякое действие вызывает обратное действие на действующего. «Действовать на что-либо» означает для Аристотеля то же самое, что и «быть источником движения». Таким образом, исходя из предположения, что всё, на что воздействовали, действует обратно на действующего, ничто не может вызвать движение, не будучи движимым. Однако само это предположение, по-видимому, основано на наблюдениях за материальными вещами; как указывает Росс, хотя Александр Афродисийский считал, что полемика Аристотеля направлена здесь против Платона, но «Симплиций, вероятно, прав, отвергая [такую] интерпретацию и утверждая, что речь идёт о более ранних материалистах»¹².

Это подразумевает, в числе прочего, что Платон не является мишенью Аристотеля и в полемике о самодвижении в трактате «О душе». Однако в начале третьей главы Аристотель ставит задачей доказать не только то, что *нельзя вывести* движение души из того, что она — движитель, но и то, что она *и в самом деле* не движется¹³. Вполне вероятно, здесь Аристотель имеет в виду точку зрения Платона, что самодвижение есть сущность (οὐσία) и сама дефиниция (λόγος) души¹⁴. Этот же взгляд подробно представлен в «Законах» Платона¹⁵. Я попытаюсь показать, что то, что мы находим у Аристотеля, является, на самом деле, деконструкцией взгляда Платона на природу души, как он представлен в *Федре*¹⁶.

Платон претендует доказать, что душа бессмертна. Аргумент выглядит следующим образом. Душа — это принцип жизни. Но жизнь — это своего рода движение. Более того, это самодвижение, и, «если это так и то, что движет само себя, есть не что иное, как душа, из этого необходимо следует, что душа непорождаема и бессмертна»¹⁷. Таким образом, душа не может перестать двигаться, причиной чего является то, что она не может покинуть самое себя¹⁸. А так как движение — это её жизнь, она всегда жива и потому бессмертна.

12 Aristotle's *Physics* / a rev. text with introd. and comment. by W. D. Ross. Oxford, 1936. P. 537.

13 См.: *Aristoteles*. De anima 1, 2 406a // *Аристотель*. Сочинения. Т. 1. С. 379.

14 См.: *Plato*. Phaedrus 245c4 // *Платон*. Сочинения. Т. 2. С. 185.

15 См.: *Plato*. Leges 10, 894b–d // *Платон*. Сочинения. Т. 3. Ч. 2. С. 416. См. также платоновское определение души: «Душа — это движение, способное двигать само себя» (*Ibid.* 896a // Указ. соч. С. 419).

16 См.: *Plato*. Phaedrus 245c // *Платон*. Сочинения. Т. 2. С. 185.

17 *Ibid.* 245e7 // Указ. соч. С. 186.

18 См.: *Ibid.* 245c8 // Указ. соч. С. 185.

Платон также указывает — и в этом отрывке, и в Законах (loc. cit.) — для того, чтобы избежать бесконечного регресса, нужно допустить существование первого движителя, но, чтобы быть первым, этот движитель должен двигаться сам; в итоге, душа оказывается наиболее подходящим кандидатом на эту роль. Это говорит о том, что Платон разделял с неназванными оппонентами Аристотеля их посылку, что движитель должен быть сам в движении. Разница, похоже, в том, что для Платона душа движет себя непосредственно, не с помощью какого-либо объекта, на который она воздействует, как в схеме обратного действия. Итак, Платон допускает, по-видимому, что душа как целое движет себя как целое.

Это именно то, что, как Аристотель показывает в «Физике»¹⁹, невозможно в силу закона непротиворечия. Поскольку Аристотель не рассматривает как движение то, что мы назвали бы «движением по инерции», движение для него всегда есть передача каких-то характеристик (каждая из которых подпадает под какую-либо категорию бытия) от чего-то, что их имеет, чему-то, что их не имеет²⁰. Чтобы что-либо могло двигать само себя, должно быть возможно, чтобы одна и та же характеристика одновременно присутствовала и отсутствовала или была предикатом одновременно отрицаемым и утверждаемым в одном и том же отношении об одном и том же субъекте; а это чисто логически невозможно.

Таким образом, Аристотель показывает, что самодвижитель, если он существует, не может быть простым. У него должны быть части. Далее, если бы каждая движущаяся часть его зависела в своём движении от какой-то другой его части, то все движение было бы необязательным в том смысле, что «можно было бы представить, что оно не происходит»²¹. То, что обязательно движет само себя, должно, следовательно, включать в себя в качестве своей части движитель, не движимый не только ничем внешним по отношению к целому, частью которого оно является, но и никакой другой частью того же целого, поэтому такая часть должна быть либо неподвижной, либо самодвижущейся. Если она самодвижущаяся, то приведённые выше аргументы могут быть применены и к ней, поэтому, чтобы избежать бесконечного регресса, необходимо принять, что самодвижное имеет в качестве своей части неподвижный движитель. Самодвижное, следовательно, должно состоять, по крайней мере, из двух частей, одна из которых двигала бы другую

19 См.: *Aristoteles. Physica* 8, 5 257b2–12 // *Аристотель. Сочинения*. Т. 3. С. 238.

20 См.: *Ibid.* 3, 2 202a10–13 // *Указ. соч.* С. 107.

21 *Aristotle's Physics*. P. 701.

и ни одна из которых не двигала бы себя. Кроме того, чтобы исключить возможность обратного действия, нужно предположить, что та часть, которая вызывает движение, не имеет протяжённости, которую, однако, другая часть, чтобы быть движимой, должна иметь. (Признаться, я не совсем понимаю, считает ли Аристотель, что пространственная протяжённость — это неперенное условие движения или что достаточно и временной. Легко понять, почему, скажем, нагревание должно занимать какой-то промежуток времени; труднее понять, почему оно должно занимать и промежуток пространства, разве что случайно.)

Теперь мы можем вернуться к третьей главе трактата «О душе». Здесь Аристотель безоговорочно возражает против тезиса Платона о том, что самодвижение принадлежит сущности души: «...ведь, быть может, не только неправильно, что сущность (οὐσία) души такова, как о ней утверждают те, кто признает её чем-то движущим само себя или способным приводить в движение, но и присущность ей движения есть нечто несообразное»²². Однако далее он уточняет, что под «движением» имеет в виду только то, что он называет «неопосредованным» движением. Возможность для души участвовать в «опосредованном» движении, таким образом, остаётся открытой. В качестве примера опосредованного движения Аристотель упоминает моряков,двигающихся посредством корабля. Тот факт, что он говорит о «моряхах» (πλωτῆρες, в их число входят гребцы и кормчие), а не только о «пассажирах» (как в переводе в издании Loeb²³) — хотя логически этого было бы достаточно, — кажется неслучайным, поскольку далее он упоминает о возможности понимания отношения души (первой энтелехии) к её телу по аналогии отношения моряка к кораблю²⁴. Гребец воздействует на судно и вызывает его движение, но не обратное действие судна на него (так что и судно приводило бы его в движение), хотя косвенно в движении судна он участвует. Точно так же душа движет телом и косвенно участвует в его движении.

Это означает, что в качестве самодвижной душа так же тленна, как и тело. Это, по-видимому, один из аспектов возражения Аристотеля против взгляда Платона на природу души. Тезис Платона, как мы уже видели, состоял в том, что в качестве самодвижной душа бессмертна. Аристотель показывает, что душа именно в качестве самодвижной

22 *Aristoteles. De anima 1, 3 405b3–406a // Аристотель. Сочинения. Т. 1. С. 379.*

23 *Aristotle. On the Soul. Parva Naturalia. On Breath / with an English transl. by W. S. Hett. London; Cambridge (Mass.), 1964. (Loeb Classical Library; 288). P. 31, 33.*

24 См.: *Aristoteles. De anima 2, 1 413a5 // Аристотель. Сочинения. Т. 1. С. 396.*

смертна. С другой стороны, анализ Аристотеля в «Физике»²⁵ показывает, что всё, что как-либо движет себя, должно иметь недвижимый движитель в качестве своей части. Таким образом, именно из предположения, что душа подвижна собой, следует, что у неё должна быть часть, которая вызывает движение, не будучи подвижной *даже косвенно*.

Эту часть, бесстрастную и потому абсолютно не подверженную влиянию тела и тех частей души, которые неотделимы от него, Аристотель вслед за Анаксагором называет умом²⁶. Иногда, впрочем, Аристотель называет саму эту часть «душой» (как, например, во второй книге трактата «О душе», где, обсудив ум, он в заключение замечает, что «душа не может двигаться»)²⁷. Как бессмертная (то есть как принцип жизни), душа недвижна. Это, по-видимому, ещё один аспект ответа Аристотеля Платону.

Неоплатоникам, относившимся к Аристотелю серьёзно, пришлось ответить на этот вызов. Так, Прокл, по-видимому, строит свой синтез Платона и Аристотеля на том факте, что, поскольку, согласно самому Аристотелю, Перводвижитель-Ум, как мыслящий Сам Себя, движет все вещи так, как движет объект желания или внимания²⁸, постольку Он не может непосредственно двигать неодушевлённые объекты. Поэтому, чтобы объяснить их движение, нужно предположить существование другого, промежуточного движителя, ответственного за это, то есть души. Таким образом, душа способна, с одной стороны, двигать неодушевлённые предметы посредством тела, которое она одушевляет, а с другой, быть непосредственно подвижной неподвижным Умом в модусе влечения к Нему²⁹.

Таким образом, если у Платона оживляющая способность души заставляет считать её одновременно самодвижной и перводвижителем, то в системе Прокла эта способность указывает только на то, что душа непосредственно приводится в движение неподвижным движителем — умом. Утверждение Прокла о том, что промежуточный движитель (душа) должен быть самодвижным (αὐτοκίνητον)³⁰, по-видимому, подразумевает,

25 Aristoteles. *Physica* 8, 5 // *Аристотель*. Сочинения. Т. 3. С. 234–240.

26 См.: *Ibid.* 8, 5 256b25 // Указ. соч. С. 236.

27 Aristoteles. *De anima* 1, 4 408b19–30 // *Аристотель*. Сочинения. Т. 1. С. 386.

28 См.: Aristoteles. *Metaphysica* 12, 7 1072a26–30 // *Аристотель*. Сочинения. Т. 1. С. 309.

29 См.: Proclus. *Institutio theologica* 14; 20 // Proclus. *The Elements of Theology / a revised text with transl., introd., and comment.* by E. R. Dodds. Oxford, 1971. P. 16, 22. Рус. пер.: Прокл. *Первоосновы теологии* / пер. с др.-греч. А. Ф. Лосева. М., 1993. С. 20–21, 24–25.

30 См.: Proclus. *Institutio theologica* 20 // Proclus. *The Elements of Theology*. P. 22. Рус. пер.: Прокл. *Первоосновы теологии*. С. 25.

что душа, которую он имеет в виду здесь, должна быть разумной, поскольку движение неразумного животного, притягиваемого к объекту своего желания, как железо — к магниту³¹, вызвано только самим этим объектом. В итоге, то, что Прокл подразумевает под «само-» в движении души, приходится понимать как тот род её согласия с собой, который делает каждое желание разумной души её собственным; такое обращение объекта на себя³² является, по Проклу, равносильным его самоконституированию (αὐθυλόστασις)³³.

Прискиан Лидийский доводит эту мысль до логического завершения. Для него не душа возвращается к самой себе, а, скорее, сам акт обращения и есть душа. Таким образом, он переосмысливает начальное представление Платона о том, что самодвижение есть οὐσία и сам λόγος души³⁴, понимая οὐσία онтологически, то есть скорее в смысле «субстанции», чем «эссенции». Согласно Стэйлу, «душа [по Прискиану] остается самой собой только потому, что непрестанно исходит из себя и в то же время возвращается в себя <...> Она реализует своё существование путём непрерывного “разворачивания” (ἀνέλιξις). Тем не менее в своём движении <...> она никогда не теряет себя <...> Как целое [она] и выходит из себя, и одновременно как целое остаётся в себе <...> Таким образом, пребывание, исхождение и возвращение — это три структурных момента, которые делают возможным существование души как “динамической сущности”»³⁵.

- 31 Эриугена использует аналогию с магнитом, чтобы проиллюстрировать свою идею о естественном влечении всего творения к Богу: «Как камень, который называется магнитом, хотя своей собственной природной силой он притягивает к себе железо, которое приближается к нему, но никоим образом не двигается сам, чтобы сделать это, и никак не страдает от железа, которое притягивает к себе; так Причина всех вещей приводит к себе всё, что происходит из неё, без какого-либо собственного движения, но исключительно благодаря силе Своей красоты» (*Johannes Scotus Eriugena. Periphyseon I, 75 // SLH. 7. P. 212:31–214:1. Здесь и далее пер. с англ. И. Пашкова и А. Чиндяйкиной*).
- 32 См.: *Proclus. Institutio theologica 17 // Proclus. The Elements of Theology. P. 18, 20. Рус. пер.: Прокл. Первоосновы теологии. С. 22.*
- 33 См.: *Proclus. Institutio theologica 42 // Proclus. The Elements of Theology. P. 44. Рус. пер.: Прокл. Первоосновы теологии. С. 41.* Чтобы ответить на некоторые вопросы, поднятые Гершем, я буду следовать за ним в использовании термина «самодетерминация» как синонима понятия «самоопределение» (*Gersh S. Per Se Ipsum: The Problem of Immediate and Mediate Causation in Eriugena and His Neoplatonic Predecessors // Op. cit. P. 372. N 2; P. 375. N 1*).
- 34 См.: *Plato. Phaedrus 245e // Платон. Сочинения. Т. 2. С. 186.*
- 35 *Steel C. G. The Changing Self: A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius, and Priscianus. Brussel, 1978. P. 66–69.* Стэйл, по-видимому, упускает из виду значение самообращения в концепции самодвижения Прокла и, следовательно, преувеличивает разрыв Прискиана с «общепринятым неоплатоническим толкованием» (*Ibid. P. 68*).

Учитывая общую неоплатоническую схему вертикальной причинности, самодвижение и у Прокла, и у Прискиана представляется, таким образом, как обращение (ἐπιστροφή) возникшего не на его причину — недвижимый объект его желания, а на него самого, что делает его полунезависимым от его причины.

Обратившись, в свою очередь, к христианскому «неоплатонику», известному как Дионисий Ареопагит (так я буду его называть и в дальнейшем), можно заметить, что, хотя наивысшее начало для него — как и для большинства языческих неоплатоников — является объектом желания для порождаемых им сущностей низших уровней реальности, само оно не является недвижимым. Божество у Дионисия подвижно Любовью (ἔρως), «изливающей» себя (ἐκβλυσόμενη) на всё творение весьма неоплатоническим образом³⁶. По Дионисию, это означает не то, что низшие чины иерархии движут высшим началом, а скорее то, что (как он выражается в «О Божественных именах») «существует некая единая простая Сила [любви], движущая Сама Себя (αὐτοκίνητικὴ) от Добра до некоторого смешения с последним из сущих, а затем от него [сущего], проходя сквозь всё по кругу: из Себя, благодаря Самой Себе, Сама по Себе вновь в Себя, в Добро, всегда равным образом возвращающаяся (ἀνελλιπόμενη)»³⁷.

Поражает сходство формальных характеристик этого «развёртывания» с теми, которые Стэйл находит у Прискиана (см. прим. 36 выше). Однако поскольку Дионисий рассматривает акт единения Божества как предшествующий (ἡ ἐξηρημένη ἔνωσις)³⁸ Его самодвижению, то это самодвижение у Дионисия (в отличие от самодвижения души у Прискиана) не конституирует «Я» Божества.

36 См.: *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus IV, 14* // PTS. 33. S. 160. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника*. СПб., 2002. (Византийская библиотека. Источники). С. 335–339. Ср. наблюдение Кэмпбелла: «При сравнении двух систем [неоплатонической и христианской. — А. Ш.] поражает одно — полное отсутствие любви [высшего начала к низшим чинам. — А. Ш.] в неоплатонической системе <...> Эманации Единого полностью игнорируются [Им. — А. Ш.] <...> Любовь Небесного Отца к Своим детям <...> встречается только у христианских писателей» (*Dionysius the Pseudo-Areopagite. The Ecclesiastical Hierarchy / transl. and annot. by T. L. Campbell. Lanham (Md.); New York (N. Y.); London, 1981. P. 112. N 17 и далее*). Так, можно добавить, по Проклу, провидение по отношению к вселенной — дело «богов» («генад») (*Proclus. Institutio theologica 120* // *Proclus. The Elements of Theology. P. 104, 106. Рус. пер.: Прокл. Первоосновы теологии. С. 89*), а не Единого.

37 *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus IV, 17* // PTS. 33. S. 162. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 343*.

38 См.: *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus IV, 14* // PTS. 33. S. 160. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 335 и далее*.

Итак, Дионисий мыслит самодвижение применительно к Божеству как самовозвращение, но не как самоопределение. Как самоопределение (но не как самовозвращение) он его мыслит, однако применительно к человеку³⁹. Таким образом, Дионисий мыслит самодвижение либо как самовозвращение, либо как самоопределение, но не как то и другое вместе. Это подтверждает тезис Герша о том, что «Дионисий совершенно порывает с языческим неоплатоническим представлением о том, что самовозвращение = самоопределению»⁴⁰. Для нас важно то, что нигде Дионисий не относит понятие αὐτοκίνητος (техническое выражение для самодвижения) к ангелам, то есть к уровню, промежуточному между уровнями человеческим и божественным⁴¹.

Некоторые вопросы, относящиеся к этому исследованию

В сочинениях Дионисия формы слова αὐτοκίνητος, используемые в качестве терминов для самодвижения, встречаются только в трактате «О Божественных именах» и Послании 9; все они являются прилагательными и предикатами либо Бога, либо человека. Однако в версии «Corpus Dionysiacum» перевода Эриугены самодвижение приписывается, как мы увидим, едва ли не всем уровням реальности: Богу, ангелам, человеческой душе и элементам неодушевлённой природы. В последнем разделе этой статьи я остановлюсь на тех моментах в переводе Эриугены трактата «О небесной иерархии», где он приписывает самодвижение элементу огня и первой триаде ангелов.

Фраза, в которой самодвижение приписывается ангелам и которой Эриугена посвящает целую страницу в комментарии к этому трактату⁴², объясняет одну из многих причин того, почему «первые сущности»

39 См.: *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus IV, 33* // PTS. 33. S. 178. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 397–399.*

40 *Gersh S. Per Se Ipsum: The Problem of Immediate and Mediate Causation in Eriugena and His Neoplatonic Predecessors* // Op. cit. P. 375.

41 См.: *Thesaurus Pseudo-Dionysii Areopagitae: textus Graecus cum translationibus Latinis / curant. M. Nasta et CETEDOC, Universitas catholica Lovaniensis Lovanii Novi. Turnhout, 1993. (Corpus Christianorum. Thesaurus Patrum Graecorum; 4),* который основан на недавнем критическом издании. Однако Ангелы названы αὐτοκίνητοι в трактате «О Божественных именах» (*Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus IV, 16* // PTS. 33. S. 161. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 341.*

42 См.: *Johannes Scotus Eriugena. Expositiones in ierarchiam coelestem VII, 387–432* // CCCM. 31. P. 101–102. Я цитирую перевод Эриугены «О небесной иерархии» из этого издания.

(то есть ангелы первой триады) должны (или не должны) считаться «чистыми». В издании Хайля/Риттера она читается следующим образом: «[Καθαρὰς <...> αὐτὰς ἡγῆτέον <...> ὡς...] τῆς οἰκείας ἀεικινήτου καὶ ταῦτοκινήτου κατὰ τὸ φιλοθέως ἄτρεπτον τάξεως ἀρρεπῶς ἀντεχομένης»⁴³.

Перевод Эриугены, конечно же, требует комментария:

...proprio per se motu et eodem motu
secundum diligentis Deum inconversibile
ordinis inflexibiliter receptas...⁴⁴

...получив неотъемлемо [как
составную часть? — А. Ш.] чина,
[характеризуемого. — А. Ш.] собственным
самодвижением и движением
тем же [образом], в соответствии
с непреложностью [того. — А. Ш.],
кто любит Бога...

Появление *per se motu*, однако, не является результатом небрежного или ошибочного перевода ἀεικινήτου. Согласно научно-справочному аппарату Хайля/Риттера (*ad loc*), существует рукописная традиция (**Rc Pn Lc**), прочитывать здесь αὐτοκινήτου вместо ἀεικινήτου⁴⁵. Скорее всего, это рукопись, с которой работал и Эриугена⁴⁶. Это даёт нам

43 *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia VII, 2 // PTS. 67. S. 28–29. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 107–109.*

44 *Johannes Scotus Eriugena. Expositiones in ierarchiam coelestem VII, 387–389 // CCCM. 31. P. 101.*

45 *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae / hrsg. von G. Heil und A. M. Ritter. Berlin; Boston (Mass.), 2012. (PTS; 67). S. 29.*

46 В справочном аппарате *ad loc* Хайля/Риттер не упоминают о рукописи, используемой Эриугеной (Ms. Paris, BnF gr. 437 (**Pa**, в их обозначении)), среди рукописей, которые подтверждают такое прочтение нашей фразы. Рукопись, как это хорошо известно, была представлена в 827 г. в Компьене послами императора Михаила Заики сыну Карла Великого Людовика Благочестивому; в том же году она была перенесена в аббатство Сен-Дени, место захоронения династии, где аббат Хильдуин вскоре перевёл её, или, скорее, как выразился Эдуард Жоно, «её перевели» (*Jeauneau É. Pseudo-Dionysius, Gregory of Nyssa, and Maximus the Confessor in the Works of John Scottus Eriugena // Carolingian Essays: Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies / ed. by U.-R. Blumenthal. Washington, D. C., 1983. P. 140*). Жан Барбет указывает, кроме того, что «les travaux du P. Théry, corroborés par ceux du P. Dondaine, ont démontré que ces deux premières traductions latines du *Corpus dionysien* (d'abord par Hilduin vers 832–835, puis par Jean Scot vers 862) n'ont pas eu d'autre base que le Paris BN grec 437» (*Barbet J. La tradition du texte latin de la Hiérarchie céleste dans les manuscrits des Expositiones in Hierarchiam caelestem // The Mind of Eriugena: Papers of a Colloquium, Dublin, 14–18 July, 1970 / ed. by J. J. O'Meara and L. Bieler. Dublin, 1973. P. 89*). Хотя у меня не было возможности увидеть рукопись, моя реконструкция фразы об ангелах представляется заслуживающей доверия, поскольку не только перевод Эриугены, но и Хильдуина подтверждают её (см. прим. 58 ниже и текст).

основание поставить вопрос: в чём значение этого расхождения в прочтении для мысли Эриугены и, в частности, для его идеи самодвижения?

Но прежде, чем мы к этому перейдём, нужно разрешить некоторые технические трудности. Начнём с того, что не только Эриугена, но и некоторые современные переводчики, использовавшие тот же греческий текст вышеприведённой фразы, что в издании Хайля, приписывают самодвижение ангелам в своих переводах этой фразы, поскольку, в отличие от Эриугены, они полагают, что слово ταῦτοκίνητος означает «самодвижный», как сходное с αὐτοκίνητος. Так, например, в переводе «Sources Chrétiennes» М. де Гандильяка эта фраза звучит следующим образом:

[Il faut <...> les penser pures <...> parce qu'elles s'attachent de façon constante à l'ordre qui leur est propre et qui se meut de lui-même d'un mouvement toujours identique dans un immuable amour de Dieu...⁴⁷

[Необходимо <...> считать их чистыми <...> потому что] они постоянно держатся свойственного им чина, который всегда одинаково движется тем же образом в неизменной любви к Богу...

А в переводе К. Луибхейда / П. Рорема так:

[Because {sic} of their supreme purity,] they <...> firmly adhere to their own order which is eternally *self-moved* according to an immutable love for God⁴⁸.

[Благодаря {sic} своей высочайшей чистоте] они <...> твёрдо держатся своего собственного чина, который находится в вечном *самодвижении* [курсив наш. — А. Ш.] в соответствии с их неизменной любовью к Богу.

Должны ли мы предположить в таком случае, что Дионисий на самом деле имел в виду, что ангелы являются самодвижными и что, следовательно, ошибка переписчика, который изменил αἰκίνητος на αὐτοκίνητος, промыслительно послужила для сохранения мысли Дионисия, выраженной через ταῦτοκίνητος в эриугеновской версии этой фразы об ангелах, несмотря на неправильный перевод этого слова как «движение тем же [образом]»? Мы могли бы сначала проверить, действительно ли перевод Эриугены ταῦτοκίνητος во фразе об ангелах является неверным. Пока я оставляю этот вопрос нерешённым в моем собственном переводе этой фразы:

47 *Denys l'Aréopagite. La Hiérarchie céleste / introd. par R. Roques; étude et texte crit. par G. Heil; trad. et notes par M. de Gandillac. Paris, 1970. (SC; 58 bis). P. 110.*

48 *Pseudo-Dionysius: The Complete Works / transl. by C. Luibheid; foreword, notes, and transl. collab. by P. Rorem; preface by R. Roques; introd. by J. Pelikan, J. Leclerc, and K. Froehlich. New York (N. Y.); Mahwah (N. J.), 1987. (Classics of Western Spirituality). P. 163.*

«[Их должно считать чистыми как. — А. Ш.] непоколебимо держащихся своего собственного чина, который всегда движется и способен к движению тем же [образом. — А. Ш.] {или: всегда движимый и способный к самодвижению?} [или: всегда движимый и способный к самодвижению и движению тем же [образом. — А. Ш.]?] в соответствии с неизменностью, [свойственной всякому. — А. Ш.] любящему Бога»⁴⁹.

Кроме того, в другом отрывке — единственном месте, где в «*Corpus Dionysiacum*» встречается слово *αὐτοκίνητος*⁵⁰, — оно относится не к ангелам, а к элементу огня⁵¹. Среди причин того, почему огонь из всех материальных элементов наиболее подобен «сверхсущной и безобразной сущности [Бога. — А. Ш.]», Дионисий упоминает следующую: он является *ἀεκίνητον αὐτοκίνητον κίνητικὸν ἑτέρων*, что Эриугена переводит как: *semper motus, per seipsum motus, movens alterum*⁵² («всегда движущийся, самодвижущийся, движущий других»). Таким образом, слово *αὐτοκίνητος*, когда относится к огню, имеет для Эриугены значение самодвижения, то есть то же самое значение, которое это слово имеет для Гандильяка и Луибхейда/Рорема (но не для Эриугены!), когда речь идёт об ангелах.

Может ли *αὐτοκίνητος* иметь два значения, одно из которых является синонимом *αὐτοκίνητος*, как это, по-видимому, предполагает Гандильяк в переводе фразы об ангелах? Есть, по крайней мере, одно доказательство в пользу этой гипотезы. В рукописи Vat. gr. 370 (X–XI вв.), во фразе об ангелах читается, по данным справочного аппарата Хайля в издании «*Sources Chrétienne*», *αὐτοκίνητου* не вместо *ἀεκίνητου* (как в рукописи, которую Эриугена использует), а вместо *αὐτοκίνητου*. Учитывая, что переписчик истолковал *αὐτοκίνητος* как *αὐτοκίνητος* в Vat. gr. 370 в таком контексте, в каком это слово относится к ангелам, нельзя исключить возможность того, что Эриугена сделал то же самое в своём переводе в контексте, относящемся к огню.

В таком случае, если значения *αὐτοκίνητος* и *αὐτοκίνητος* почти совпадают, то разница в переводах Эриугеной *αὐτοκίνητος* в двух фразах (*eodem motu* и *per seipsum motus* соответственно) может оказаться

49 *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia VII, 2 // PTS. 67. S. 28–29.*

50 Слово встречается оба раза в сочетании с *ἀεκίνητος*.

51 *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia XV, 2 // PTS. 67. S. 52.* Рус. пер.: Дионисий *Ареопагит*. Сочинения. С. 185. Дионисий нигде не описывает огонь как *αὐτοκίνητος*.

52 Согласно справочному аппарату Хайля/Риттера (*ad loc*), в рукописи, использованной Эриугеной, читается *ἕτερον* вместо *ἑτέρων* (*Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia XV, 2 // PTS. 67. S. 52*).

лишь в подчёркивании того или иного оттенка смысла, которым эти два слова обладают. Однако если их значения не совпадают, то отход Эриугены от мысли Дионисия (по крайней мере, в одной из этих двух фраз) может уже оказаться больше концептуальным, чем стилистическим. Чтобы решить эту проблему, мы должны сначала ответить на чисто филологический вопрос, а именно: что на самом деле означает слово ταῦτοκίνητος?

Ταῦτοκίνητος

Этого слова мы не находим в «Греко-английском лексиконе» (Лидделл-Скотт-Джонс), однако образец, которому следуют значения всех начинающихся с ταῦτο, найденных там слов, согласуется с тем, что ταῦτο является стяжением для τὸ αὐτό (= тот же самый), а не для τὸ αὐτό (= себя).

Самое раннее свидетельство о ταῦτοκίνητος, указанное у Лампа, — это фрагмент, приписываемый Аполлинарию. Ταῦτοκίνητος здесь оказывается в таком же сочетании с αὐτοκίνητος, что и в другом прочтении нашей фразы об ангелах в греческой рукописи, которой пользовался Эриугена:

...μὲν ὁ Θεῖος νοῦς αὐτοκίνητος ἐστὶ καὶ ταυτοκίνητος (ἄτρεπτος γάρ), ὁ δὲ ἀνθρώπινος αὐτοκίνητος μὲν, ταυτοκίνητος δὲ οὐ (τρεπτός γάρ)...⁵³

...божественный ум, с одной стороны, способен к самодвижению и движению тем же [образом. — А. III.] (ибо он непреложен), человеческий ум, с другой стороны, способен к самодвижению, но не к движению тем же [образом. — А. III.] (ибо он изменчив)...

Поскольку этот отрывок представляет собой близкую параллель с нашей фразой об ангелах, то он вполне может быть прямым источником для внесения поправки⁵⁴. Для нас важно то, что контекст здесь

53 Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi: ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts / hrsg. von F. Diekamp. Münster, 1907. P. 307:12–15.

54 Аполлинарий считал, что во Христе божественный Логос заменил человеческий разум; таким образом, «божественный разум» в этом отрывке означает «Логос». Однако у Псевдо-Дионисия «ὁ Θεῖος νοῦς» означает ангела (например: *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus IV, 8 // PTS. 33. S. 153.* Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 319*). Таким образом, для того, кто хорошо разбирается в Дионисии, суть отрывка может заключаться в том, что человеческий разум и ангел разделяют способность к самодвижению, но ангела отличает способность двигаться тем же образом. Как мы увидим, комментарий Эриугены к фразе об ангелах в «Expositiones» завершается аналогичной

явно предлагает только одно значение для *ταυτοκίνητος*, а именно: неизменности движения (в противоположность изменчивости).

Давайте теперь посмотрим на значения, которые дают словари. Словарь Лампа, который опирается на оба случая употребления *ταυτοκίνητος* в «De Coelesti Hierarchia», помимо фрагмента из Аполлинария, даёт лишь то значение, которое предполагается и фрагментом, и внутренней формой самого слова: «движимый однообразно». В словаре Д. Димитракоса приводится только фраза об ангелах; значение слова указывается практически такое же, как и у Лампа: *κινούμενος ὁ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, ὁ τὴν αὐτὴν κίνησιν ἔχων, ὁ ὑλοκείμενος εἰς τὴν αὐτὴν φοράν, κίνησιν, ὄθησιν*⁵⁵ («двигаюсь тем же образом, совершая одно и то же движение, подвергаясь одному и тому же вращению, движению, положению»).

Учитывая единодушие двух словарей, я предполагаю, что *ταυτοκίνητος* не имеет никакого другого значения, кроме того, на которое они оба указывают. Следовательно, его значение не совпадает со значением *αὐτοκίνητος*. Однако, по-видимому, составители тезауруса не так истолковали значение этого слова, учитывая, что они поместили его под записью *αὐτοκίνητος*. Кроме того, если они берут *ταυτοκίνητος* в значении «самодвижущийся», то они лишь следуют (сознательно или нет) известной западной традиции толкования *ταυτοκίνητος*, начатой Хильдуином, первым переводчиком «Corpus Dionysiicum». То, что он передаёт как *se moventis et a se moti* (самодвижущийся и самодвижимый) в переводе фразы об ангелах⁵⁶, может быть только *αὐτοκινήτου καὶ ταυτοκινήτου* (самодвижущийся и движущийся тем же образом) в греческом тексте⁵⁷. По крайней мере, два современных перевода — Гандильяка и Луибхейда/Рорема (см. выше) — свидетельствуют о том, что традиция Хильдуина всё ещё жива. Однако можно заметить, что перевод Гандильяка отличается от перевода Луибхейда/Рорема тем, что сочетает интерпретацию *ταυτοκινήτου* Хильдуина во фразе об ангелах с её интерпретацией Эриугеной, который переводит её как *eodem motu*

параллелью между движением ангелов и движением человеческой души, сущностью которой для Эриугены является разум/ум (*Johannes Scotus Eriugena*. *Periphyseon* II, 23 // SLH. 9. P. 100:30 и далее).

55 См.: *Δημητράκος Δ. Μέγα λεξικό ὅλης τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσας*: σελ. 9 τ. 14. Αθήνα, 1964. Σ. 7118.

56 *Pseudo-Dionysius Areopagita*. *De Coelesti Hierarchia* (versio Hilduini) VII, 2 // *Études Dionysiennes*: in 2 vol. Vol. 2: Hilduin, traducteur de Denys / éd. de sa trad. par le P. G. Théry. Paris, 1932. (*Études de philosophie médiévale*; 19). P. 33.

57 Это подтверждает мою, уже упомянутую, реконструкцию прочтения этой фразы в рукописи Paris, BnF gr. 437, используемой Хильдуином и Эриугеной (см. прим. 47 выше).

(«[характеризующийся. — А. Ш.] движением тем же [образом. — А. Ш.]»). Хайль среди современных переводчиков следует традиции, начатой Эриугеной, в её чистом виде:

Иhre Reinheit ist <...> aufzufassen
<...> in dem Sinn, daß sie <...>
unverwandt an ihrer Ordnung ewig
gleichförmiger Bewegung entsprechend
der Unwandelbarkeit aus Gottesliebe
festhalten...⁵⁸

Чистоту их <...> следует понимать <...>
в том смысле, что они <...> постоянно
держатся своего чина, вечно движущегося
тем же образом в соответствии с их
неизменной любовью к Богу...

По всей вероятности, во фразе об огне при переводе *αὐτοκίνητος* как «самодвижимый» (= движущий себя) и Хильдуин, и Эриугена вполне могли быть введены в заблуждение игрой слов, поскольку соседнее выражение, а именно *κίνητικὸν ἕτερον* (см. выше), определённо означает «движущий другого». Остаётся вопрос: почему во фразе об ангелах Эриугена изменил перевод слов *αὐτοκίνητου καὶ αὐτοκίνητου* с «*se moventis et a se moti*» Хильдуина на «*per se motu et eodem motu*»? Конечно, нельзя исключать, что у Эриугены просто имелся под рукой более совершенный, чем у Хильдуина справочный материал, хотя у нас нет доказательств этого. Учитывая, во-первых, что Хильдуин и Эриугена использовали одну и ту же рукопись и, во-вторых, что, как переводчики, они, вероятно, исходили из одного и того же предположения, а именно, что смысл фразы про ангелов не является тавтологией, с большей уверенностью можно сказать, что у них обоих имелось, по крайней мере, намерение передать некоторым образом разницу в значении между *αὐτοκίνητος* и *αὐτοκίνητος*. Кроме того, Хильдуин едва ли избежал тавтологии, передавая разницу в значении между этими двумя прилагательными различием в залоге: *moventis* и *moti*. Это могло показаться неубедительным для Эриугены, поскольку на активность или пассивность значения греческого прилагательного обычно указывает соответствующий суффикс, а у *αὐτοκίνητος* и *αὐτοκίνητος* суффиксы совпадают. Тем не менее, возможно, есть и другое, так сказать положительное, основание для альтернативного перевода, сделанного Эриугеной — отрывок из схолиона (*ad loc*) Иоанна Скифопольского⁵⁹:

58 *Pseudo-Dionysius Areopagita. Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie / eingel., übers. und mit Anmerkungen versehen von G. Heil. Stuttgart, 1986. (Bibliothek der griechischen Literatur; 22). S. 244; курсив наш.*

59 Авторство Иоанна для этой и других схолий установлено Полем Поремом и Джоном Ламоро (*Rorem P., Lamoreaux J. C. John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite. New York (N. Y.), 1998. (Oxford Early Christian Studies). P. 264–277.*

«Этот святой человек [Дионисий. — А. Ш.] говорит, что их движение является ταῦτοκίνητος [в том смысле. — А. Ш.], что [это движение. — А. Ш.] не предполагает изменения или перемещения, но является таким же (ὡσαύτως). Итак, непрерывающаяся деятельность, связанная с познанием (νοήσεως), в случае [умов. — А. Ш.] есть движение; ибо умы (νόες) не могут быть в покое»⁶⁰.

Тот факт, что перевод Эриугеной ταῦτοκίνητος во фразе об ангелах соответствует объяснению этого слова в схолионе, может являться дополнительным свидетельством того, что Эриугена, в отличие от Хильдуина, был знаком, по крайней мере, со схолиями Иоанна Скифопольского⁶¹.

60 Ioannis Scythopolitani scholia in Dionysii Areopagitae librum De Coelesti Hierarchia VII, 2 // PG. 4. Col. 68D.

61 Согласно Э.Жоно, Эриугена познакомился с «Corpus Anastasianum» (и таким образом со «Схолиями») до того, как начал перевод св. Максима: «Чтобы компенсировать неясность перевода «Corpus Dionysiacum» [Эриугеной. — А. Ш.], Анастасий [Папский Библиотекар в Риме] послал Карлу Лысому копию, в которой латинский текст [перевода Эриугены. — А. Ш.] сопровождался на полях не только его собственными исправлениями, но также глоссами Максима Исповедника [и Иоанна Скифопольского. — А. Ш.], переведёнными им самим. Предположительно, Карл Лысый показал Иоанну Скотту и письмо Анастасия, и копию Дионисия. Представьте, что вы оказались на месте Иоанна Скотта. Вы получаете чрезвычайно критическую оценку своей работы, сопровождаемую исправлениями и схолиями. Разве вы не хотели бы поближе познакомиться с человеком, чьи схолии оказались столь полезными и прояснили так много трудных мест у Дионисия? Скорее всего, именно это и чувствовал Иоанн Скотт: он хотел получить произведения Максима. Первой работой, которую он смог получить, была "Ambigua ad Iohannem"» (*Jeauneau É. Pseudo-Dionysius, Gregory of Nyssa, and Maximus the Confessor in the Works of John Scottus Eriugena // Op. cit. P. 178 и далее*).

Учитывая даты работ Эриугены, принятые большинством учёных, включая Жоно (см.: *Jeauneau É. Introduction. Chapitre 1: L'homme et l'oeuvre // Jean Scot. Homélie sur le prologue de Jean / introduction, texte critique, traduction et notes de Édouard Jeauneau. Paris: Les Éditions du Cerf, 1969. (SC; 151). P. 48–49*), можно сказать, что «Corpus Anastasianum» дошёл до франкского двора в какой-то момент между 860 (самая ранняя дата перевода Эриугеной «Corpus Dionysiacum») и 864 г. (последняя датировка его перевода «Ambiguorum liber»). По словам М. Каппуйнса, дата в письме Анастасия Карлу Лысому (в письме, которое якобы сопровождало посланный ему Корпус) «peut s'entendre <...> aussi bien de 860 que de 875» («может быть понята и как 860, и как 875») (*Cappuyns M. Jean Scot Érigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée. Lovanii; Abbaye du Mont-César, 1933. P. 155. N 2*). Однако большинство современных учёных (включая Каппуйнса) с уверенностью принимают последнюю дату. Это, конечно, не исключает возможности того, что Эриугена имел доступ к «Схолиям» ещё до того, как он получил их в переводе Анастасия, и даже до 870 г. (принятая последняя дата для «Expositiones»). Ср. заключение Шелдона-Вильямса: «Хотя кодекс Псевдо-Дионисия, который [Эриугена. — А. Ш.] использовал, не был снабжён схолиями, он, кажется, знал их [уже когда работал над «Перифюсеон». — А. Ш.]» (*Iohannis Scotti Eriugenaе Periphyseon (De Diuisione Naturae): Liber primus / ed. by I. P. Sheldon-Williams with the collab. of L. Bieler. Dublin, 1968. (SLH; 7). P. 237. N 144*).

Тем не менее в своём переводе ταῦτοκίνητος во фразе об огне⁶², Эриугена находится на стороне Хильдуина против схолиона ad loc⁶³ несмотря на то, что объяснение ταῦτοκίνητος в данном схолионе: «Ὡσαύτως κινουµενον», — повторяет объяснение того же слова, используемого Иоанном Скифопольским в его схолионе к фразе об ангелах, цитированной выше, в соответствии с которым Эриугена делает перевод этой фразы. Это показывает, кстати сказать, что более поздние схолиасты могут быть полностью зависимы от Иоанна. Такое отсутствие оригинальности, однако, не исключает возможности принадлежности авторства прп. Максиму Исповеднику. Таким образом, первый схолион к «De Divinis Nominibus»⁶⁴, который Зухла приписывает прп. Максиму (поскольку в самой старой сохранившейся рукописи «Corpus Anastasianum» этот схолион имеет «das [rote] Kreuz, durch welches Anastasius die Scholien des Maximus von der übrigen <...> hattte unterscheiden wollen»)⁶⁵, повторяет последний схолион к «De Coelesti Hierarchia» у Миня⁶⁶, который Рорем и Ламоро (см. прим. 64 выше) приписывают Иоанну Скифопольскому в качестве первого схолиона этого сочинения на сирийском языке.

Обращаясь к переводу Эриугеной фразы об огне: *semper motus, per seipsum motus, movens alterum*⁶⁷ — можно сделать два вывода на этот счёт. Во-первых, при переводе ταῦτοκίνητος в этой фразе как *per se ipsum motum* Эриугена делал выбор как минимум из двух вариантов, ибо в другом контексте (а именно, во фразе об ангелах), он перевёл ταῦτοκίνητος

62 *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia VII, 2 // PTS. 67. S. 29.*

63 *Scholia sancti Maximi in Dionysii Areopagitae librum De Coelesti Hierarchia XV, 2 // PG. 4. Col. 105B. Согласно Рорему и Ламоро (см. прим. 60), этот схолион не принадлежит Иоанну Скифопольскому.*

64 *Scholia sancti Maximi in Dionysii Areopagitae librum De divinis nominibus. Prologus // PG. 4. Col. 185A.*

65 «[красный. — А. Ш.] крестик, посредством которого Анастасий намеревался отличить схолии Максима от прочих» (*Suchla B. R. Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum. Göttingen, 1980. S. 39.*)

66 *Scholia sancti Maximi in Dionysii Areopagitae librum De Coelesti Hierarchia XV, 8 // PG. 4. Col. 113D.*

67 Из современных переводчиков, упомянутых выше, только Хайль в данном случае согласен со значением, данным схолиастом и Лампом; он переводит фразу об огне как «ständig in gleicher Weise bewegt, andere bewegend» (*Pseudo-Dionysius Areopagita. Über die himmlische Hierarchie. S. 256*). Гандильяк отказывается даже от того компромиссного решения, которое нашёл для ταῦτοκίνητος во фразе об ангелах; он не учитывает подлинного значения этого слова и переводит: «doué d'un mouvement éternel et moteur de lui-même et des autres» (*Denys l'Aréopagite. La Hiérarchie céleste. P. 170*). См. в Приложении ниже «Синописис современных и средневековых переводов двух фраз у Дионисия».

по-другому. Во-вторых, Эриугена не был обязан в своём выборе влиянию либо схолиаста, либо Хильдуина, поскольку вполне мог быть, как мы видели, и на стороне первого против последнего, и наоборот.

Эти два пункта дают достаточно оснований полагать, что в описании огня как самодвижимого Эриугена должен был руководствоваться или только игрой слов (предполагаемой из-за κίνητικὸν ἔτερον), или также и некоторой идеей (собственной или заимствованной не из «Corpus Dionysiacum», а из другого источника), смысл которой в том, что самодвижение можно относить к низшему, неодушевлённому уровню творения⁶⁸. Во всяком случае, этот смысл искать у Эриугены следует, ибо в отличие от современных переводчиков «Corpus Dionysiacum» (чьё хорошее знакомство со «Схолиями» ещё не гарантирует, что они имеют или предлагают свои соображения по тем пунктам, по которым их переводы противоречат «Схолиям»), Эриугена делает себя ответственным за каждое слово перевода «De Coelesti Hierarchia», по крайней мере, благодаря своим «Expositiones». Кроме того, именно «Expositiones» следует рассматривать в первую очередь для того, чтобы понять, могла ли игра слов быть единственной причиной, по которой Эриугена перевёл ταῦτοκίνητος как per seipsum motus.

Самодвижение и самовозвращение

Первое впечатление об идее, которой руководствовался Эриугена при переводе, можно получить из его комментария к фразе об огне:

«ВСЕГДА ДВИЖИМЫЙ: он на самом деле не останавливается, но непрестанно движим через все [вещи. — А. Ш.], движет все [вещи. — А. Ш.]. ДВИЖИМЫЙ САМ ПО СЕБЕ; действительно, его не приводит в движение никакая другая вещественная стихия. ДВИЖЕТ ДРУГИХ, воспринимает стихию, ибо сначала он сам движет воздух; через воздух воду; через воду землю и земные тела»⁶⁹.

Таким образом, одной из причин, почему Эриугена считал, что самодвижение можно отнести к стихии огня, может быть его предположение о том, что огонь — это единственный источник движения внутри

68 Идея о том, огонь самодвижимый, встречается, например, у Оригена, в отрывке, который Арним определяет как стоический (Fragmenta 988 // Stoicorum veterum fragmenta / collegit Ioannes ab Arnim. Vol. 2: Chrysippi fragmenta logica et physica. Stutgardiae, 1964. (Sammlung wissenschaftlicher Commentare). P. 287–288).

69 *Johannes Scotus Eriugena. Expositiones in ierarchiam coelestem XV, 231–236 // CCCM. 31. P. 193.*

вида (или уровня) творения, к которому он, собственно, принадлежит⁷⁰. Однако это ещё не полностью описывает идею самодвижения, которую Эриугена приписывает материальному творению. Рассуждение об огне в «Перифюсеон» указывает, что есть кое-что ещё:

«Под солнцем я <...> подразумеваю такую непостижимую силу, которая рассеяна по всему этому видимому миру, которая называется *огнём* по той причине, что действует внутри во всех сущих — *начальным источником которой является это внешнее тело, называемое “солнцем”*, — в которых и через которые она являет наиболее очевидные силы своего воздействия, я имею в виду свет и тепло. Но *она управляет всеми остальными телами*, которые родились и взлелеяны в мире с помощью её совершенно незаметных действий, и она совершается в своей целостности везде, и от себя в себе она совершается во всех сущих, проникая во все сущие видимым образом, *поглощая все сущие в себя незримо. Следовательно, вполне оправданно Писание говорит: “...обходит окрест, идёт дух и на круги своя обращается дух”*⁷¹. Ибо *огненный дух по чрезвычайной тонкости своей природы проходит через все сущие, и совершается всеми сущими во всех сущих, и возвращается в себя*, так как он является сущностным источником и первопричиной всех видимых вещей и *по этой причине называется греками *φοιτῶν**, так сказать “*тем, кто возвращается (revertens)*”⁷². Ибо, пройдя все тела в мире и зримо, и незримо, он возвращается в себя и призывает назад в себя все вещи, которые получают формирование от него. *Отсюда и святые богословы часто уподобляют сверхсущую божественную и безобразную сущность, как св. Дионисий*

70 Ср.: «Таким образом, посредством четырёх различий тварная жизнь объединяется в четыре вида: в умную — у ангелов, в разумную — у людей, в чувственную — у животных, в бесчувственную — у растений и других тел, в которых признаки жизни являет только форма, каковы четыре элемента мира, будь то в качестве простых самих по себе или составных: я имею в виду землю, воду, воздух и эфир <...> Вне их не найдёшь ни одного творения» (*Johannes Scotus Eriugena. Periphyseon III, 37 // SLH. 11. P. 286:3–13*). Как указывает Шелдон-Вильямс, «эфир» у Эриугены «эквивалентен огню» (*Iohannis Scotti Eriugenaе Periphyseon (De Diuisione Naturae): Liber tertius / ed. by I. P. Sheldon-Williams with the collab. of L. Bieler. Dublin, 1981. (SLH; 11). P. 318. N 53*).

71 Еккл. 1, 6.

72 Интересно, что Эриугена мог прочесть идею реверсии в греческом причастии только потому, что для него последнее могло быть отнесено к источнику огня, солнцу: «*Phoetontos — φοιτῶντος, φοιτῶν — приходиться, следовательно, φοιτῶντος — родительный падеж. Более того, солнце называют φοιτῶν, потому что оно ежедневно появляется на рассвете и исчезает на закате*» (*Johannes Scotus Eriugena. Annotationes in Marcianum 486, 3 // Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum / ed. by C. E. Lutz. Cambridge (Mass.), 1939. (The Medieval Academy of America; 34). P. 198:7–9*).

*говорит, огню, так как он является во многих отношениях, если можно так выразиться, зримым образом божественного свойства (igne <...> habente multas divinae <...> proprietatis <...> imagines)*⁷³.

Место в «Corpus Dionysiacum», на которое здесь ссылается Эриугена: «Οἱ γὰρ τὴν οὐσίαν καὶ ἐν ἱεροῖ θεολόγοι ὑπερούσιον ἀμόρφωτον πυρὶ πολλαχῆ διαγράφουσιν ὡς ἔχοντι πολλὰς τῆς θεαρχικῆς εἰ θέμις εἰπεῖν ἰδιότητος ὡς ἐν ὁρατοῖς εἰκόνας»⁷⁴. Последнее предложение отрывка из «Перифьюсеон», процитированное выше, является почти дословным переводом этой фразы⁷⁵. Однако описание огня в «De Coelesti Hierarchia», которое следует непосредственно за этой фразой, не выделяет среди множества свойств огня ни одного именно «божественного». Это наводит на мысль, что под «ἡ θεαρχικὴ ἰδιότης» Дионисий подразумевает в этой фразе свойство быть «ὑπερούσιος καὶ ἀμόρφωτος», характеризующее божественную сущность; то, что он далее перечисляет, является «множеством образов» этого свойства, которое принадлежит огню.

«Ведь видимый огонь есть, так сказать, во всём. Он проходит неразбавленным через все вещи и всё же продолжает быть полностью вне их. Он освещает всё вокруг и в то же время остаётся скрытым. Сам в себе он незаметен и становится очевидным только благодаря собственному воздействию на материю. Его невозможно остановить. На него нельзя смотреть. И всё же он хозяин всего. Где бы он ни был, он меняет вещи в соответствии со своим собственным действием. Он дарует себя всем, кто приближается. С разжигающим теплом он вызывает обновление. Раскрытыми просветлениями он дарует освещение, но продолжает оставаться чистым и неразбавленным. Он делает различия и тем не менее остаётся неизменным. Он поднимается вверх и проникает глубоко. Он возвышается и никогда не опускается. Он всегда находится в движении, двигаясь тем же самым образом⁷⁶ и двигая других. Он простирается во все стороны и нигде не ограничен. Ему никто не нужен. Он растёт невидимым и проявляет своё величие везде, где его

73 *Johannes Scotus Eriugena*. Periphyseon III, 18 // SLH. 11. P. 165:33–166:16; курсив наш.

74 *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De Coelesti Hierarchia XV, 2 // PTS. 67. S. 52. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. С. 183–185.

75 Учитывая, что «Перифьюсеон» предшествует «Expositiones» (см.: *Jeuneau É.* Introduction. Chapitre 1: L'homme et l'oeuvre // Op. cit. P. 49), этот отрывок в «Перифьюсеон», поскольку он комментирует фразу из описания огня Дионисием в De Coelesti Hierarchia XV, 2, должен был быть естественным Vorlage для комментария Эриугены к тому же месту в «Expositiones».

76 Перевод Луибхейда/Рорема, который здесь согласуется с переводом Эриугены, гласит: «движущийся сам» (*Pseudo-Dionysius: The Complete Works*. P. 184).

принимают. Он динамичный, мощный, незримо присутствующий во всём. Если его игнорировать, то кажется, что его нет, но, когда возникает трение, он будет что-либо выискивать; он появляется внезапно, естественно и от себя, и вскоре неудержимо поднимается, и, ничего не теряя из себя, радостно общается со всем <...> Можно было бы обнаружить множество других атрибутов огня (τοῦ ἰδιότητος πυρός), которые, как и образы, взятые от воспринимаемых вещей (ὡς ἐν αἰσθητοῖς εἰκόνας), могут быть приложимы к деятельности Божества (οἰκειίας θεαρχικῆς ἐνεργείας)⁷⁷.

В отношении этих двух описаний огня следует сделать три замечания. Во-первых, Эриугена завершает рассказ фразой из описания Дионисия (De Coelesti Hierarchia XV, 2), чтобы привлечь внимание не столько к «множеству образов божественного свойства» (как это делает Дионисий), сколько к одному «божественному» свойству огня — к его способности к самовозвращению. Таким образом, Эриугена, по-видимому, переосмыслил «ἡ θεαρχικὴ ἰδιότης» («divina proprietas») во фразе Дионисия. А во-вторых, это «свойство» самовозвращения (которое одно, по Эриугене, делает огонь образом божественной сущности) даже не упоминается Дионисием в его пространном перечислении «видимых образов божественного свойства», проявляемых огнём. Наконец, это самовозвращение огня у Эриугены, как кажется, смоделировано по образцу самодвижения Божества, которое он мог обнаружить у Дионисия (ср. отрывок: De Divinis Nominibus IV, 17, процитированный в разделе «Исторический обзор»)⁷⁸.

Итак, как мы видим, интерпретация Эриугеной движения огня как самовозвращения чужда Дионисию. Однако сама идея самовозвращения, которую Эриугена использует для своей цели, принадлежит описанию самодвижения Дионисием, хотя и не огня, но Божества. Это означает, что ещё до «Expositiones» Эриугена фактически уже развивал в «Перифюсеон» идею самодвижения огня и, таким образом, следовал своему неверному переводу понятия ταυτοκίνητον в De Coelesti Hierarchia XV, 2 как «per se ipsum motum». Из описания огня в «Перифюсеон», если считать его образцом для комментария к фразе об огне в «Expositiones» (ср. прим. 76 выше), следует, что все четыре материальные стихии, упомянутые в этом комментарии, участвуют в одном круговом движении, инициированном и завершённом в наименее материальной из четырёх, а именно — в стихии огня. Таким образом, подобно

77 Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia XV, 2 // PTS. 67. S. 52–53.

78 Эриугена обсуждает этот отрывок в: Johannes Scotus Eriugena. Periphyseon I, 74 // SLH. 7. P. 212:7 и далее.

тому, как «Божественное Благо, и Сущность, и Жизнь, и Премудрость, и все, что находится в источнике всех вещей, сначала стекают в первопричины и делают их бытием, затем <...> нисходят непостижимым образом через вселенские порядки, которые вмещают их, непрерывно перетекая через высшее к низшему, и возвращаются обратно к своему источнику через самые тайные каналы природы самым скрытым путём»⁷⁹, так и огонь производит и питает «своими самыми скрытыми действиями <...> все остальные тела в мире»⁸⁰ — «ибо сначала он сам движет воздух; через воздух, воду; воду, землю и все земные тела»⁸¹ — только для того, чтобы призвать «обратно в себя все вещи, которые получают от него начало своего происхождения»⁸². Таким образом, огонь подражает — на низшей, телесной, ступени творения — самодвижению Божественного Блага, которое творит, поддерживает и совершенствует все вещи⁸³ как телесные, так и бестелесные.

Как показывает неправильный перевод Эриугеной *ταυτοκίνητος* в *De Coelesti Hierarchia* XV, 2, его концептуальный отход от Дионисия, должно быть, начался уже с его первого перевода «*Corpus Dionysiacum*», и мы согласны с Барбет в том, что латинский текст «О небесной иерархии», комментируемый в «*Expositiones*», восходит к этому первому переводу. Как мы увидим далее, тот же самый вид ошибочного толкования встречается в версии перевода Эриугеной книги прп. Максима «*Quaestiones ad Thalassium*» (далее — *Thal.*).

Переосмысление Эриугеной прп. Максима

Уже в переводе Эриугеной «*Ambigua ad Iohannem*» (далее *Amb.*)⁸⁴ присутствует, по крайней мере, один сдвиг смысла, о котором следует упомянуть. В отрывке из *Amb.* 23⁸⁵, цитируемом Эриугеной в «Перифьюсеон»⁸⁶, святой Максим развивает идею Дионисия о том, что одним Бог движим, другое же движет Он:

79 *Johannes Scotus Eriugena*. *Periphyseon* III, 4 // SLH. 11. P. 56:26–31.

80 *Ibid.* III, 18 // *Op. cit.* P. 166:1–3.

81 *Johannes Scotus Eriugena*. *Expositiones in ierarchiam coelestem* XV, 235–236 // CCCM. 31. P. 193.

82 *Johannes Scotus Eriugena*. *Periphyseon* III, 18 // SLH. 11. P. 166:11–13.

83 *Johannes Scotus Eriugena*. *Expositiones in ierarchiam coelestem* I, 192–200 // CCCM. 31. P. 25.

84 Первое произведение святого Максима, которое перевёл Эриугена, см.: *Jeauneau É.* *Introduction*. Chapitre 1: L'homme et l'oeuvre // *Op. cit.* P. 48.

85 См.: *Maximus Confessor*. *Ambiguum liber* 23, 3 // PG. 91. Col. 1260C; DOML. 29. P. 6.

86 См.: *Johannes Scotus Eriugena*. *Periphyseon* I, 75 // SLH. 7. P. 214:6–13.

«Произливая из Себя влекущую любовь, движется и Сам ее Родитель. Благодаря тому, что Он Сам есть воистину Возлюбленное и Желанное, Он движет то, что к этому стремится, и подает соответствующую им силу стремления <...> Сила, сводящая и движущая к любовному совокуплению в Духе, есть Бог, т. е. Он при этом Посредник и Соединитель с Самим Собой, — чтобы Ему быть любимым и вождленным Своими творениями. Движущим же он называет Его как движущего каждого, согласно логосу каждого, к тому, чтобы тот к Нему обратился»⁸⁷.

Святой Максим отличается от Дионисия тем, что подчёркивает не столько одно круговое, самовозвращающееся движение Божества, вовлекающее в себя всё творение⁸⁸, сколько различие между движением, посредством которого Божество выходит из Себя в творение, с одной стороны, и движением, посредством которого творение возвращается в Божество, с другой стороны. Так, в другом месте он отрицает способность самодвижения какой-либо твари вообще: «Πάντα ὅσα γέγονε πάσχει τὸ γὰρ ὡς μὴ ὄντα κινεῖσθαι αὐτοκίνησις ἢ αὐτοδύναμις»⁸⁹.

87 *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus IV, 14 // PTS. 33. S. 160. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 335–337.*

88 Ср.: *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus IV, 17 // PTS. 33. S. 162. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 343.*

89 *Maximus Confessor. Ambiguum liber 7, 9 // PG. 91. Col. 1073B; DOML. 28. P. 86. Рус. пер.: ВФ. 18. С. 257: «Ведь всё пришедшее в бытие претерпевает движение, так как самодвижением, или само[действующим] можением, не является». Ср. перевод П. Шервуда: «Всё, что приходит в бытие, страдает, получая движение, как не имеющее самодвижения или самосилы» (*Sherwood P. The earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his refutation of Origenism. Romae, 1955. (Studia Anselmiana; 36). P. 128*). Однако сразу после этого отрывка, в котором св. Максим отрицает у человечества (как части творения) способность к самодвижению, он наделяет его способностью свободной воли (τὸ αὐτεξούσιον) (*Maximus Confessor. Ambiguum liber 7, 12 // PG. 91. Col. 1076B; DOML. 28. P. 90*). Таким образом, он порывает с интеллектуальной традицией, которая либо отождествляет обе способности, либо истолковывает способность свободной воли как вид способности к самодвижению. Эту традицию находим у предшественников св. Максима — Дионисия и Иоанна Скифопольского (*Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus IV, 33; VIII, 7 // PTS. 33. S. 178, 204. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 397–399, 481–483; ср. схолии ad loc: Ioannis Scythopolitani scholia in Dionysii Areopagitae librum De Divinis Nominibus IV, 33; VIII, 7 // PG. 4. Col. 308A, 364AB*). Эриугена истолковывает самодвижение творения в том же духе в своём первом литературном произведении «О божественном предопределении» (например: *Johannes Scotus Eriugena. De divina praedestinatione VIII // PL. 122. Col. 385A–390A*), находящемся под влиянием Августина. Св. Максим отрицает у творения самодвижение не в смысле свободной воли (см., например: *Maximus Confessor. Capita theologica et oecomenica I, 11 // PG. 90. Col. 1088A*, где он называет душу «самодвижимой» именно в *этом* смысле), а самодвижение в смысле активного участия в самовозвращении Божества.*

То, как Эриугена переинтерпретирует в переводе эту последнюю фразу: «*Omnia enim ea quaecumque facta sunt patiuntur moueri, sicut ea quae non sunt per seipsum motus aut per seipsam uirtus sunt*» («ибо все сотворенное подвержено движению, как и то, что само по себе не движимо или само по себе не имеет силу»)⁹⁰, может показаться беспроblemным. Хотя он и превращает отрицание в утверждение, но то, что он утверждает, а именно, что самодвижение относится к вещам, которые не созданы, — это не то, что отрицает прп. Максим. Тем не менее это изменение существенно. Начнём с того, что прп. Максим (по крайней мере, в приведённой выше фразе) не посягает на понимание Дионисием Божественного самодвижения, но именно это, как я сейчас покажу, и делает Эриугена при переводе данной фразы.

Для Дионисия, помимо человеческой души, единственное, к чему относится самодвижение, это «всегда равным образом возвращающаяся <...> простая Сила [Любви. — А. Ш.]»⁹¹. Это самовозвращение Божества, по-видимому, как бы не имеет отношения к эсхатологии Дионисия, как и его эсхатология не имеет никакого отношения к идее самовозвращения (или самодвижения) творения⁹². С другой стороны, Эриугена при переводе фразы прп. Максима наделяет (и даже отождествляет) самодвижением «вещи, которые не сотворены». Так, в «Перифьюсеон» «нетварная Природа» означает «конечное Завершение, к которому стремятся все вещи и в котором устанавливается предел их естественного движения»⁹³. Поэтому представляется вполне вероятным, что уже в своём переводе Амв. Эриугена имел в виду под «вещами, которые не сотворены», то, что он назвал бы на языке, развитом затем в «Перифьюсеон», четвёртой «категорией Природы» (которая ни творит, ни сотворена), а не первой

90 Цит. по: *Johannes Scotus Eriugena. Periphyseon I, 70* // SLH. 7. P. 202:4–6.

91 *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus IV, 17* // PTS. 33. S. 162. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 343.*

92 Наиболее прямое обсуждение эсхатологии у Псевдо-Дионисия содержится в: *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus I, 4* // PTS. 33. S. 112–115. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 219–227*; см. также: *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Ecclesiastica Hierarchia VII* // PTS. 67. S. 120–132. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 709–735.*

93 *Johannes Scotus Eriugena. Periphyseon V, 39* // PL. 122. Col. 1019B. «Нет тела, содержащегося [даже. — А. Ш.] в телесной природе, будь то скрыто или явно наделённое только жизненным движением или обогащённое, кроме того, телесным чувством нерациональной души, которое не должно вернуться через посредство своего жизненного процесса в его скрытые причины, ибо среди вещей, которые производят свои субстанции от причины всех вещей, нет ничего, что было бы сведено [в конце времён. — А. Ш.] к ничто» (*Ibid.* // Op. cit. Col. 1020B).

(которая «творит и не сотворена»)⁹⁴. Таким образом, то, как Эриугена неверно переводит фразу прп. Максима, указывает на то, что он мог бы приписать самодвижение *par excellence* не только Творцу (как это делает Дионисий), но и всему творению в его эсхатологическом (и, таким образом, полностью обоженном) состоянии.

Более того, в Amb. 7 прп. Максим подчёркивает, что добровольное (см. прим. 90 выше) страдание (*πάσχει*) природы конституирует её возвращение к Богу, поэтому для него совершенно естественным является отрицать, что это возвращение является «самодвижением» (*αὐτοκίνησις*) или «самовластием» (*αὐτοδύναμις*). Как ни странно, Эриугена, который использует в «Перифьюсеон» идею прп. Максима о возвращении, мог быть готов уже тогда, когда он впервые столкнулся с этой идеей в Amb., интерпретировать её как самодвижение. Затем он делает это, фактически, в своём переводе Thal., неверно переводя *αὐτοκίνησις* (точно так же, как он неверно перевёл родственное этому слово в «De Coelesti Hierarchia») как «самодвижение»⁹⁵:

«Когда естество [предположим, это произойдёт. — А. III.] по благодати сочетается со Словом, тогда уже не будет того, без чего движения не существует, поскольку оно становится непричастным и чуждым двигающемуся по природе. Ведь ограниченному [состоянию. — А. III.] покоя, в котором движению движущихся в смысле перемены необходимо присуще по природе возникать, должен прийти конец в присутствии беспредельного покоя, в котором движению движущихся присуще прекращаться. Там, где существует естественный предел, обычно бывает (что само собою разумеется) изменчивое движение тех, которые пребывают в этих пределах; и там, где такой естественный предел отсутствует, то там же, естественно, нельзя распознать никакого изменчивого движения. Стало быть, мир есть ограниченное место и состояние описуемое, а время есть ограниченное движение; потому-то здесь и существует изменчивое движение живущего. Поэтому, когда естество проходит, в действительности или в мысли, через место и время (или через то, без чего не бывает ограниченного состояния и движения), тогда оно сочетается непосредственно с Промыслом и обретает простой, неподвижный и не имеющий никакого ограничения смысл этого Промысла, а потому [не находит здесь. — А. III.] никакого движения. Также естество, существующее временным образом в мире, имеет изменчивое движение вследствие ограниченного

94 Ibid. I, 1 // SLH. 7. P. 36:22–24.

95 Это единственный случай, когда я следовал смыслу греческого текста, а не переводу Эриугены; помимо этого, я считаю, что мой перевод отрывка передаёт и то и другое.

положения мира и вследствие тления, [порождённого. — А. III.] изменением. Оказавшись же в Боге, [эта природа. — А. III.] вследствие естественной Единицы Того, в Котором она оказалась, будет иметь приснодвижный покой и неподвижное тождество движения [statum semper mobilem et stabilem per se motum (στάσις ἀεικίνητον καὶ στάσιμον ταυτοκινήσιαν)], осуществляющееся окрест Того же Самого, Единого и Единственного, — [это тождество движения. — А. III.] знает Слово как-то, что является незыблемым основанием и непосредственным бытием, окружающим Первопричину созданных Богом тварей [sit immediatum circa primum causale eorum que ex eo facta sunt, et singularem collocationem (ἄμεσον εἶναι τῶν περὶ τὸ πρῶτον αἴτιον ἐξ αὐτοῦ πεποιημένον ἴδρυσιν)]»⁹⁶.

Последняя фраза в этом отрывке — это чёткая параллель к фразе об ангелах в трактате «О небесной иерархии», с чего и началось выше наше рассуждение о понятии самодвижения у Эриугены: «...καὶ κατὰ τὸ τῆς οἰκειᾶς ἀεικινήτου ταυτοκινήτου φιλοθέως ἄτρεπτον τάξεως ἀρρεπῶς

96 *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium LXV, 522–549 (411–435) // CCSG. 22. P. 282–285.* Таким образом, «οἶδεν ὁ λόγος...» в нашем отрывке из Thal. не указывает на какое-то знание, передаваемое Логосом, а скорее означает: «Это было сказано [Дионисием. — А. III.]...» (см.: *The Philokalia: The complete text: in 4 vol. / comp. by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth; transl. from Greek and ed. by G. E. H. Palmer, P. Sherrard, K. Ware. Vol. 2. London, 1981. P. 272*). Св. Максим может использовать здесь также мысль Дионисия: «Αἴτη <...> ἐστὶν <...> ἡ πρώτη τῶν οὐρανίων διακόσμησις ἡ “κύκλω θεοῦ” (Is. 6, 2) καὶ περὶ θεὸν ἀμέσος ἐστηκυῖα καὶ ἀπλῶς καὶ ἀκαταλήκτως περιχορεύουσα τὴν αἰώνιον αὐτοῦ γνῶσιν κατὰ τὴν ἡπερτάτην ὡς ἐν ἀγγέλοις ἀεικίνητον ἴδρυσιν» (*Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia VII, 4 // PTS. 67. S. 31.* Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 115–117*). В. Фелькер в своей подробной статье упускает из виду зависимость св. Максима от трактата «О небесной иерархии» (*Völker W. Der Einfluss der Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor // Studien zum Neuen Testament und zur Patristik: Erich Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht / hrsg. von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte. Berlin, 1961. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; 77). S. 331–350*). Однако он упоминает, что, хотя «darin sind beide (т.е. прп. Максим и Псевдо-Дионисий. — А. III.) der gleichen Meinung, daß die ἀεικινήσις περὶ θεὸν ein Wesensmerkmal der Kräfte ist» (ср.: *Maximus Confessor. Mystagogia 19 // CCSG. 69. P. 47; Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia VII, 1 // PTS. 67. S. 27*), «einen Unterschied könnte man <...> darin sehen daß Maximus bei der ἀεικινήσις <...> an die Engel überhaupt denkt, während Dionys [sie] auf die erste Triade einschränkt»; и что «Maximus gibt diesem Gedanken noch insofern eine besondere Nuancierung, als er jene auch dem Menschen zuspricht, wenn er die Stufe des ἰσάγγελος erreicht hat <...> und der φύσις, wenn sie in Gott ist» (*Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium LXV // CCSG. 22. P. 285*). Hier fallen antithetischen Formulierungen auf (στάσις ἀεικίνητον), die an Dionys erinnern» (*Völker W. Der Einfluss der Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor // Op. cit. S. 340*).

ἀντεχομένως»⁹⁷. Как мы уже видели, это одна из двух фраз в «Corpus Dionysiacum», в которой и слово ταυτοκίνητον встречается, и «самодвижение» (не подразумеваемое Дионисием) появляется в переводе Эриугены. В приведённом выше отрывке прп. Максим использует идею высшего рода движения («вечно приходящего, чтобы быть рядом»), которое Дионисий приписывает только ангелам⁹⁸ (то есть высшей части сотворённой природы). Однако прп. Максим использует эту идею только для того, чтобы переатрибутировать данный вид движения высшему, эсхатологическому состоянию тварной природы в целом. Эриугена, в свою очередь, использует переосмысление идеи Дионисия прп. Максимом в своём комментарии к фразе об ангелах в «Expositiones».

Самодвижение и эсхатология

Комментарий Эриугены к фразе об ангелах в De Coelesti Hierarchia VII, 2:

«Отсюда следует: будучи непреклонно восприняты [как часть? — А. III.] чина [характеризуются. — А. III.] собственным движением сами по себе и таким же [образом. — А. III.], согласно непоколебимости всякого, кто любит Бога. Под вышеприведёнными [словами. — А. III.] подразумевается: следует предполагать или считать, что они, а именно первые сущности, восприняты непреклонно. Действительно, нельзя сказать, каким образом они принимаются в себя неизменными, то есть [каким образом они. — А. III.] возвращаются в себя, скажем, круговым движением или сферическим вращением, которое происходит от них самих, потому что они движутся сами собой и тем же самым движением. Действительно, их движение однородно, потому что о нём наиболее верно заявлено: стабильное движение и подвижное состояние [motus stabilis et status mobilis]. И вот что следует: [часть? — А. III.] чина в соответствии с непоколебимостью

97 *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia VII, 2 // PTS. 67. S. 29. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 109.*

98 Эта идея, по-видимому, не встречается у современников Дионисия — неоплатоников Афинской школы. Таким образом, для Гермия (см. прим. 104 ниже) высшим круговым движением является самовозвращение (ἐπιτροπή πρὸς ἑαυτόν), то есть самодвижение, а не движение вокруг и в непосредственной близости от высшего начала, то есть движение, которое Дионисий приписывает ангелам (но ср.: *Plotinus. Enneades VI, 9, 8 // Plotini Opera: in 3 t. / ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer. T. 3: Enneae VI. Oxonii, 1982. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis). P. 283:1–8*). Это, кажется, причина, по которой Дионисий предпочитает не называть круговое движение, которое он приписывает ангелам (*Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus IV, 8 // PTS. 33. S. 153. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 319*), самодвижением.

[всякого. — А. Ш.], кто любит Бога. Ибо, действительно, всякий чин любящих Бога вращается вокруг Бога необратимым, то есть никоим образом не изменяющимся, но всегда однородным, движением. Но то, что он говорит о собственном движении [вещей. — А. Ш.] самих по себе, требует тщательного изучения. Если действительно все вещи движимы Богом, как учит истинный разум, то каким же образом считается, что небесные и в высшей степени изначальные сущности движутся вокруг Бога своим собственным движением благодаря себе? Ибо если кто-нибудь скажет: всякая тварь, от высшего [начала] до самого низа, имеет собственное, то есть естественное, движение, то будет поставлен вопрос об этом движении: в чём же, таким образом, [есть] великая [ценность], если то, что может считаться достойным похвалы на небесном и прекраснейшем престоле, относится не менее к похвале крошечного червя; если каждая тварь может естественно иметь собственное движение? Но, может быть, не без основания следует сказать об этом вопросе: обо всем, что не движимо существом, стоящим выше его, но принимает начало своего движения непосредственно от Самой единственной причины всех вещей, вполне заслуженно можно сказать, что оно не движимо никакой [вещью. — А. Ш.], ибо причина его движения сверхсущна и превосходит всё, что есть и чего нет. Действительно, другие чины универсалий, основанные [Богом. — А. Ш.], хотя они и могут установить начало своего движения в единой причине всех [вещей. — А. Ш.], тем не менее и движимы и управляются не непосредственно этим [началом. — А. Ш.], а всегда постепенно, низшие [чины. — А. Ш.] через высшие [вещи. — А. Ш.]. Наконец, самые превосходные чины небесных сущностей существуют и называются ΑΥΤΟΚΙΝΗΤΟΙ, то есть движимы собой, потому что они движутся сами собой и движимы от себя. В самом деле, они не движимы никакой [вещью. — А. Ш.], превосходящей их самих, кроме Самого Бога, который, собственно, не является началом движения никакой [вещи. — А. Ш.], потому что он есть [начало движения. — А. Ш.] всех [вещей. — А. Ш.] вообще; но то, что принадлежит всем вещам вообще, не принадлежит, собственно говоря, никакой вещи. По этой причине не только первопричины всех вещей, но, по правде говоря, даже самые превосходные чины [ангелов. — А. Ш.] объявляются ΑΥΤΟΚΙΝΗΤΟΙ. Человеческая душа также не без основания называется философами ΑΥΤΟΚΙΝΗΤΟΣ, то есть движима собою, ибо никакая тварь не ближе к Богу [чем она. — А. Ш.], и если бы она не грешила, то не управлялась бы никаким чином выше себя, потому что никакой чин не был бы выше её, так же как не будет [такого чина. — А. Ш.], когда [душа. — А. Ш.] будет призвана обратно в первозданное достоинство своей природы»⁹⁹.

99 *Johannes Scotus Eriugena. Expositiones in ierarchiam coelestem VII, 387–432 // CCCM. 31. P. 101–102.*

Здесь сходятся несколько уже знакомых нам тем. Во-первых, Эриугена, по-видимому, достаточно серьёзно относится к традиционному отождествлению самодвижения с самовозвращением, чтобы считать необходимой демонстрацию того, что ангелы первой триады, которые (как, должно быть, подсказал ему греческий текст) обладают самодвижением, обладают также и самовозвращением. Неправильное толкование Эриугеной понятия ἀντεχομένας как «полученного» должно было стать первым шагом, способствующим этой демонстрации; в этом случае оставалось интерпретировать это в «Expositiones» как «принятое в себя». Такое прочтение идеи возвращения во фразе об ангелах может показаться ещё одним концептуальным отклонением от Дионисия, который приписывает возвращение (ἐπιστροφή) только второй¹⁰⁰, а не первой триаде ангелов. Возвращение ангелов у Дионисия (которое Эриугена переводит как *conversio*), кроме того, направлено «к тому, что в собственном [смысле. — А. III.] есть» (πρὸς τὸ κυρίως ὄν)¹⁰¹, а не к самим себе; в этом смысле это не самовозвращение. Однако в трактате «De Divinis Nominibus» Дионисий вообще приписывает ангелам круговое движение¹⁰². Поскольку Эриугена полагал, что именно ангелам первой триады этот (высший) вид движения принадлежит в первую очередь, то он вполне естественно мог бы предположить: то, во что эти ангелы «принимаются», должно быть «ими самими»¹⁰³.

Во-вторых, чтобы объяснить значение ταυτοκίνητων (которое он правильно переводит как «[характеризующееся. — А. III.] движением тем же самым [образом. — А. III.]») во фразе Дионисия об ангелах, Эриугена использует формулу прп. Максима: «στάσιν ἀεὶκίνητων καὶ στάσιμον ταυτοκίνησιάν» («вечно движимое [состояние. — А. III.] покоя и устойчивое [состояние. — А. III.] движения тем же самым [образом. — А. III.]»), подсказанную прп. Максиму той же фразой Дионисия об ангелах (см. раздел «Переосмысление Эриугеной прп. Максима», отрывок из Thal.)¹⁰⁴.

100 *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia VIII, 1 // PTS. 67. S. 32–34. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 123–127.*

101 *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia VIII, 1 // PTS. 67. S. 33. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 125.*

102 *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus IV, 8 // PTS. 33. S. 153. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 319.*

103 Гермий также истолковывает круговое движение ума как самовозвращение: «τὴν μὲν κυκλικὴν ὅτε πρὸς ἑαυτὸν καθ' ἑαυτὸν ἐπιστρέφεται» (цит. по: Iohannis Scotti Eriugenaе *Periphyseon (De Divisione Naturae): Liber primus. P. 245. N 286).*

104 Выражение «motus stableis» восходит к Августину (*Augustinus Hipponensis. De ordine II, 16, 44 // PL. 32. Col. 1015*); однако оно не встречается в работе Эриугены «О божественном

В-третьих, Эриугена задаётся здесь тем же вопросом, которого он касается далее в «Expositiones», в комментарии к фразе об огне (см. начало раздела «Самодвижение и самовозвращение»): как самодвижение любого творения совместимо с основным постулатом христианского неоплатонизма о том, что всё творение движимо Богом? Демонстрация Эриугеной такой возможности в обоих случаях предполагает, что то, что обладает самодвижением, не обязательно движется только само по себе; однако оно не может быть движимо ничем, принадлежащим к какому-либо уровню творения, более низкому, чем оно само.

В-четвёртых, Эриугена, по-видимому, развивает здесь более строгое понятие самодвижения, чем в своём комментарии к фразе об огне. В отличие от огня, первая триада ангелов «не движима существом, стоящим выше её, но принимает начало своего движения непосредственно от Самой единственной причины всего сущего» (см. цитату, которую мы обсуждаем). Поскольку эта причина, как объясняет далее Эриугена, «сверхсущна» в том смысле, что она «превосходит всё, что есть и чего нет», то можно сказать, что первая триада ангелов не движима абсолютно ничем, а не только ничем из того, что ниже её, как в случае с огнём.

В-пятых, более строгое представление о самодвижении у Эриугены тесно связано с представлением о непосредственной близости к Богу. Это более строгое понятие применимо к тому, что не имеет превосходящего его в иерархическом порядке творения, то есть в линейном порядке близости к Богу. Отсюда следует, что быть самодвижущимся означает быть в непосредственной близости к Богу.

предопределении», где он использует Августина больше, чем в любых других своих произведениях. Идея status mobilis скорее более позднего происхождения. И если формула, приравнивающая её к «motus stableis», впервые встречается у Эриугены, что не кажется неправдоподобным (см.: *Jeuneau É. Pour le dossier d'Israël Scot // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge. 1985. Vol. 52. P. 63*), значит, эта латинская формула восходит к неверному эриугеновскому переводу фразы «στάσις ἀεὶκίνητος καὶ στάσις αὐτοκίνησις» в отрывке из Thal. как «statum semper mobilem et stabilem per se motum». Интересно, что Эриугена использует ту же формулу — motus stableis et status mobilis — для описания самодвижения Отца в «Expositiones» (*Johannes Scotus Eriugena. Expositiones in ierarchiam coelestem I, 170–171 // CCCM. 31. P. 5*). Он использует там также изречение из Августина: «Mouet [Pater] igitur seipsum non localiter, non temporaliter» (*Johannes Scotus Eriugena. Expositiones in ierarchiam coelestem I, 166–167 // CCCM. 31. P. 5*). В «Перифюсеон» Эриугена вновь обращается к Августину (*Augustinus Hipponensis. De Genesi ad litteram VIII, 20, 39 // PL. 34. Col. 388*): «Spiritus creatus mouet se ipsum per tempus et per tempus ac locum corpus. Spiritus autem creator mouet se ipsum sine tempore ac loco, mouet conditum spiritum per tempus sine loco, mouet corpus per tempus et locum» (*Johannes Scotus Eriugena. Periphyseon V, 17 // PL. 122. Col. 889A*).

В-шестых, Эриугена вписывает эту идею самодвижения как состояния непосредственной близости к Богу в традиционную идею самодвижения как естественной принадлежности души. Тот факт, что душа по самой своей природе самодвижется, не должен противоречить тому факту, что в своём нынешнем состоянии она «управляется» (=движима?) ангельскими чинами выше самой себя, поскольку её природа, то есть её «первозданное достоинство», это именно то, что она потеряла (или, скорее, постоянно теряет) через грех. Однако, когда душа вновь обретёт первозданную близость к Богу, тогда не будет никакого чина выше её; таким образом, её возвращение к самой себе сделает её равной ангелам.

Итак, и у Дионисия, и у Григория Нисского идея о том, что человек становится равным ангелам (см. Лк. 20, 36), является парадигмой для эсхатологии¹⁰⁵, поэтому неудивительно, что эта идея играет ту же роль у Эриугены. Однако те моменты в эсхатологической интерпретации прп. Максимом состояния непосредственной близости к Богу (см. цитируемый выше отрывок из Thal.), которые подчёркивает Эриугена, по-видимому, являются протологическим измерением души. Душа возвращается не только к Богу, но и к своей природе, к своему «Я»¹⁰⁶. Исходя из этого предположения, самодвижением можно назвать не только состояние, которого душа достигает в эсхатоне, но и её движение к этому состоянию, которое начинается уже здесь, в пространстве и времени.

И всё же остаётся один вопрос. Какова будет в эсхатологической перспективе, как её представляет Эриугена в «Expositiones», роль второй

105 См.: *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus I, 4* // PTS. 33. S. 114–115. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 225; Gregorius Nyssenus. De hominis officio 17* // PG. 44. Col. 188C (цит. в: *Johannes Scotus Eriugena. Periphyseon IV, 12* // SLH. 13. P. 134).

106 Ср.: «Рай, из которого был изгнан человек, был не чем иным, как его собственной человеческой природой» (*Johannes Scotus Eriugena. Periphyseon V, 2* // PL. 122. Col. 863A). В другом месте Эриугена разъясняет, что «первоначальное состояние человека до греха в раю <...> было равным и, так сказать, одной природы с ангелами» (Ibid. II, 23 // SLH. 9. P. 110:31–33). Но ангелы [любого ранга? – А. Ш.], «по сути, являются не чем иным, как умопостигаемым, вечным [и] непрекращающимся движением относительно Начала всего сущего» (Ibid. // Op. cit. P. 110:7–9). С другой стороны, душа также «существует в своих движениях <...> ибо она по своей природе проста и неделима и различаема только по существенным особенностям её движений» (Ibid. // Op. cit. P. 110:3–6). Таким образом, человеческий ум, который «понимается как основная часть души» (Ibid. // Op. cit. P. 110:2), на самом деле является её самым первым движением, «благодаря которому она вечно вращается вокруг неизвестного Бога» (Ibid. // Op. cit. P. 108:29 и далее). Именно потому, что человек, пребывающий в почёте, не уразумел [то есть круговое движение вокруг Бога] и сравнился со скотом неразумным и уподобился им (Пс. 48, 21), поэтому «он отпал от своего ангельского звания и впал в злоключения этой земной жизни» (Ibid. // Op. cit. P. 112:2–5).

и третьей триад ангелов Дионисия? У Дионисия посредническая и аналогическая деятельность этих низших ангельских чинов по отношению к ещё более низким уровням творения представляется единственным разумным обоснованием их существования. Но в эсхатоне Эриугены такая деятельность, по-видимому, не имеет смысла, поскольку всё творение рассматривается на уровне непосредственной близости к Богу (то есть на уровне первой триады ангелов).

Эриугена не рассматривает этот вопрос в «Перифьюсеон», и это кажется вполне естественным, учитывая, что самодвижение и непосредственная близость к Богу ещё не являются *sine qua non* условиями эсхатологического завершения творения. Таким образом, в Книге 5, напомнив *Alumnus*'у, что «Серафимы, Херувимы и Престолы имеют более глубокое, близкое и чистое созерцание [Бога], чем Власти, Силы и Господства; а те, в свою очередь, более прекрасное и более яркое созерцание Его, чем Начала, Архангелы и Ангелы»¹⁰⁷, *Nutritor* комментирует «обещание Христа людям, что после воскресения *они будут как ангелы на небесах* (Мк. 12, 25): Ангелы расположены в соответствии со своим собственным чином; следовательно, и люди будут расположены в соответствии с различными степенями их добродетелей»¹⁰⁸.

Такова знаменитая идея *многих обителей* (Ин. 14, 2) на небесах, известная уже св. Иринею¹⁰⁹. Однако эта идея из «Перифьюсеон» Эриугены кажется едва ли совместимой с эсхатологическими импликациями идеи самодвижения, которую он развивает затем в «*Expositiones*», поэтому неудивительно, что мы находим там намёк на совершенно иное эсхатологическое решение. М. де Гандильяк прекрасно подводит итог:

«Le but [eschatologique. — А. Ш.] visé est que l'Église d'ici-bas, s'élevant au-dessus de la variété et de la dispersion que lui impose la peregrinatio huius vite, sparsim per loca et tempora, variatim per diuersa mysteria, multiplex in doctrinis, composita in symbolis, atteigne à cette "unité" qui la fera l' "égale" des "Vertus célestes en lesquelles n'est aucune diversité"»¹¹⁰.

107 *Johannes Scotus Eriugena*. *Periphyseon* V, 37 // PL. 122. Col. 1012D и далее.

108 *Ibid.* // *Op. cit.* Col. 1013B.

109 См.: *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversum haereses* V, 36, 2 // SC. 153. P. 456–460. Рус. пер.: *Иринея Лионский, св.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / пер. прот. П. Преображенского, Н. И. Сагарды. СПб., 2008. (Библиотека христианской мысли. Источники). С. 535–536.

110 «[Эсхатологическая. — А. Ш.] цель в том, что земная Церковь, поднимаясь над многообразием и рассеянием, которые на неё налагает странствие жизни сей, в разбросанности по местам и временам, в перемене разнообразных таинств, в многосложности учений,

Таким образом, модификация Эриугеной традиционной идеи эсхатологического равенства людей с ангелами, развитая в «Expositiones», по-видимому, подразумевает эсхатологическое равенство всех ангельских чинов между собой. Предполагая, что Эриугена всё же намеревался вписать эту ситуацию в иерархическую вселенную Дионисия, один из выводов, по-видимому, состоит в том, что в эсхатоне две низшие триады ангелов слились (или совпали) у него с первой триадой. Эриугена нигде прямо этого не говорит. Сознал ли он этот аспект своего переосмысления Дионисия или нет, он оставил это для наших размышлений.

Самовозвращение и самоопределение: тезис Герша

Герш полагает, что переосмысление Эриугеной *αὐτοκίνητος* в «Expositiones» (см. предыдущий раздел) показывает, что разделение между его собственной культурной средой и средой его источников затмило для него «традиционное» (= неоплатоническое) значение самодвижения, которое для Герша является «одной из разновидностей самоопределения»:

«Столкнувшись с классической теорией, что душа самодвижима (*αὐτοκίνητος* он переводит как *per seipsum motum*), и естественно желая как-то переосмыслить это понятие в соответствии с христианской неоплатонической теорией о том, что только Бог самодетерминирован, Эриугена приходит к следующему выводу: сама лексика указывает на то, что душа человека находится в непосредственном отношении к Богу, поскольку нет твари, которая была бы ближе к Нему»¹¹¹.

Таким образом, Герш упускает из виду, что, несмотря на всю культурную дистанцию между Эриугеной и его источниками, концепция самовозвращения столь же конститутивна для концепции Эриугены о самодвижении, как и для его греческих неоплатонических предшественников; он эсхатологически переосмысливает обе концепции,

в составности символов, достигнет того "единства", которое сделает её "равной" "небесным добродетелям, в которых нет никакого расхождения"» (*Johannes Scotus Eriugena. Expositiones in ierarchiam coelestem I, 441–451 // CCCM. 31. P. 13; Gandillac M. P., de. Anges et hommes dans le commentaire de Jean Scot sur la «Hiérarchie céleste» // Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie, Laon, 7–12 juillet 1975 / éd. par R. Roques. Paris, 1977. (Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique; 561). P. 396. Пер. автора с фр. и латыни).*

111 Gersh S. *Per Se Ipsum: The Problem of Immediate and Mediate Causation in Eriugena and His Neoplatonic Predecessors* // *Op. cit.* P. 374.

не разрывая связи между ними. Следовательно, по крайней мере, этот аспект «традиционного» значения самодвижения должен был быть ещё релевантен для него.

Можно согласиться с Гершем, что у Эриугены ни «самодвижение», ни «самовозвращение» не подразумевают «самоопределения», как, например, у Прокла. Однако понятие самодвижения не только «исторически предшествовало языческим неоплатоникам» (как верно замечает Герш)¹¹², но даже смысл этого понятия изначально не имел ничего общего с самоопределением в смысле независимости от высшего начала. Как показывает постановка проблемы Платоном (см. раздел «Исторический обзор» выше), быть самодвижущимся искони означало иметь источник движения ни в чём ином, как только в самом себе. Вот почему огонь у Эриугены определяется следующим образом: он недвижим ни одним из трёх других материальных элементов.

Даже если это первоначальное — и таким образом «предшествующее» языческим неоплатоникам — значение самодвижения было для них полностью утрачено (чтобы быть заново открытым Эриугеной), тезис Герша, процитированный в начале этой статьи, нуждается в уточнении. Уже Прокл связывает самодвижение с ἐπιστροφῆ πρὸς ἑαυτόν¹¹³. В то же время другой языческий неоплатоник, а именно Schulgenosse Прокла — Гермий¹¹⁴, истолковывает ἐπιστροφῆ πρὸς ἑαυτόν как круговое движение (см. прим. 104 и далее). И хотя Дионисий затем приписывает круговое движение — но не самодвижение! — только ангелам первой триады, в переводе Эриугены оно снова становится самодвижением. Однако его трактовка этого самодвижения только как самовозвращения, но не самоопределения представляется, по меньшей мере, восприятием христианской эсхатологией аспекта традиционного («языческого») неоплатонизма (впервые определившего самодвижение как самовозвращение), а не ещё большим отходом от него вдоль линий, предложенных Дионисием (впервые отделившим идею самовозвращения от идеи самоопределения).

112 Gersh S. Per Se Ipsum: The Problem of Immediate and Mediate Causation in Eriugena and His Neoplatonic Predecessors // Op. cit. P. 375.

113 См.: Proclus. Institutio theologica 17 // Proclus. The Elements of Theology. P. 18, 20. Рус. пер.: Прокл. Первоосновы теологии. С. 22.

114 См., например: Der Kleine Pauly: Lexikon der Antike: auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Alterumswissenschaft unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter: in 5 Bd./ bearb. und hrsg. von Konrat Ziegler und Walther Sontheimer. Bd. 2. Stuttgart, 1964. Col. 1069.

Приложение

Синопис современных и средневековых переводов двух фраз у Дионисия

<i>Pseudo-Dionysius Areopagita</i> . De Coelesti Hierarchia VII, 2 (фраза об ангелах)	
Критическое издание	...τῆς οἰκείας ἀεικινήτου καὶ ταῦτοκινήτου κατὰ τὸ φιλοθέως ἄτρεπτον τάξεως ἀρρεπῶς ἀντεχομένης... ¹¹⁵
Г. Хайля / А. М. Риттера	...
Ms. Paris, BnF gr. 437	...αὐτοκινήτου καὶ ταῦτοκινήτου... ¹¹⁶
Лат. пер. Хильдуина	...se moventis et a se moti... ¹¹⁷
Лат. пер. Эриугены	...proprio <i>per se motu et eodem motu</i> secundum diligentis Deum inconvertibile ordinis inflexibiliter receptas... ¹¹⁸
Фр. пер. М. де Гандильяка	...elles s'attachent de façon constante à l'ordre qui leur est propre et qui <i>se meut de lui-même d'un mouvement toujours identique</i> dans un immuable amour de Dieu... ¹¹⁹
Англ. пер. К. Луибхейда / П. Рорема	...they <...> firmly adhere to their own order which is <i>eternally self-moved</i> according to an immutable love of God... ¹²⁰
Нем. пер. Г. Хайля	Sie <...> unverwandt an ihrer Ordnung <i>ewig gleichförmiger Bewegung</i> entsprechend der Unwandelbarkeit aus Gottesliebe festhalten... ¹²¹
 <i>Pseudo-Dionysius Areopagita</i> . De Coelesti Hierarchia XV, 2 (фраза об огне)	
Критическое издание Г. Хайля / А. М. Риттера = Ms. Paris, BnF gr. 437	...ἀεικίνητον ταυτοκίνητον... ¹²²
Лат. пер. Хильдуина	...semper motus, et <i>se movens</i> ... ¹²³
Лат. пер. Эриугены	...semper motus, <i>per seipsum motus</i> ... ¹²⁴
Фр. пер. М. де Гандильяка	...doué d'un mouvement éternel et <i>moteur de lui-même</i> ... ¹²⁵
Англ. пер. К. Луибхейда / П. Рорема	...ever on the move, <i>moving itself</i> ... ¹²⁶
Нем. пер. Г. Хайля	...ständig in <i>gleicher Weise bewegt</i> ... ¹²⁷

115 *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De Coelesti Hierarchia VII, 2 // PTS. 67. S. 29.

116 Ibid. // Op. cit.

117 *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De Coelesti Hierarchia (versio Hilduini) VII, 2 // Études Dionysiennes. Vol. 2. P. 33.

118 *Johannes Scotus Eriugena*. Expositiones in ierarchiam coelestem VII, 387–389 // CCCM. 31. P. 101.

119 *Denys l'Aréopagite*. La Hiérarchie céleste. P. 110.

120 *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*. P. 163.

121 *Pseudo-Dionysius Areopagita*. Über die himmlische Hierarchie. S. 162.

122 *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De Coelesti Hierarchia XV, 2 // PTS. 67. S. 52.

123 *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De Coelesti Hierarchia (versio Hilduini) VII, 2 // Études Dionysiennes. Vol. 2. P. 65.

124 *Johannes Scotus Eriugena*. Expositiones in ierarchiam coelestem XV, 231–233 // CCCM. 31. P. 193.

125 *Denys l'Aréopagite*. La Hiérarchie céleste. P. 170.

126 *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*. P. 184.

127 *Pseudo-Dionysius Areopagita*. Über die himmlische Hierarchie. S. 164.

Источники

- Aristotle*. On the Soul. Parva Naturalia. On Breath / with an English transl. by W. S. Hett. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd; Harvard University Press, 1964. (Loeb Classical Library; vol. 288).
- Aristotle's Physics / a rev. text with introd. and comment. by W. D. Ross. Oxford: At the Clarendon press, 1936.
- Augustinus Hipponensis*. De Genesi ad litteram libri XII // PL. T. 34. Col. 245–488.
- Augustinus Hipponensis*. De ordine libri II // PL. T. 32. Col. 977–1020.
- Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus / hrsg. von B. R. Suchla. Berlin; New York (N. Y.): Walter de Gruyter & Co., 1990. (PTS; Bd. 33).
- Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae / hrsg. von G. Heil und A. M. Ritter. Berlin; Boston (Mass.): Walter de Gruyter GmbH & Co., 2012. (PTS; Bd. 67).
- Denys l'Aréopagite*. La Hiérarchie céleste / introd. par R. Roques; étude et texte crit. par G. Heil; trad. et notes par M. de Gandillac. Paris: Les Éditions du Cerf, 1970. (SC; vol. 58 bis).
- Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch: in 3 Bd. / von H. Diels, W. Kranz. Bd. 1. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.
- Dionysius the Pseudo-Areopagite*. The Ecclesiastical Hierarchy / transl. and annot. by T. L. Campbell. Lanham (Md.); New York (N. Y.); London: University Press of America, 1981.
- Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi: ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenen und achten Jahrhunderts / hrsg. von F. Diekamp. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1907.
- Études Dionysiennes: in 2 vol. Vol. 2: Hilduin, traducteur de Denys / éd. de sa trad. par le P. G. Théry. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1932. (Études de philosophie médiévale; vol. 19).
- Gregorius Nyssenus*. De hominis opificio // PG. T. 44. Col. 123D–256C.
- Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum / ed. by C. E. Lutz. Cambridge (Mass.): The Medieval Academy of America, 1939. (The Medieval Academy of America; vol. 34).
- Iohannis Scotti Eriugena *Periphyseon (De Diuisione Naturae)*: Liber primus / ed. by I. P. Sheldon-Williams with the collab. of L. Bieler. Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1968. (SLH; vol. 7).
- Iohannis Scotti Eriugena *Periphyseon (De Diuisione Naturae)*: Liber secundus / ed. by I. P. Sheldon-Williams with the collab. of L. Bieler. Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1972. (SLH; vol. 9).
- Iohannis Scotti Eriugena *Periphyseon (De Diuisione Naturae)*: Liber tertius / ed. by I. P. Sheldon-Williams with the collab. of L. Bieler. Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1981. (SLH; vol. 11).
- Iohannis Scotti Eriugena *Periphyseon (De Diuisione Naturae)*: Liber quartus / ed. by É. A. Jeuneau with the assist. of M. A. Zier; Engl. transl. by John J. O'Meara and † I. P. Sheldon-Williams. Dublin: School of Celtic Studies; Dublin Institute for Advanced Studies, 1995. (SLH; vol. 13).
- Iohannis Scoti Eriugena Expositiones in ierarchiam coelestem / ed. J. Barbet. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1975. (CCCM; vol. 31).

- Irénée de Lyon. Contre les Hérésies: Livre V / éd. crit. d'après les vers. arménienne et latine par A. Rousseau, L. Doutreleau et C. Mercier. T. 2: Texte et traduction. Paris: Les Éditions du Cerf, 1969. (SC; vol. 153).*
- Ioannes Scotus. De divisione Naturae // PL. T. 122. Col. 439–1022D.*
- Johannes Scotus. De divina praedestinatione // PL. T. 122. Col. 347B–440A.*
- Maximi Confessoris Mystagogia: una cum Latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii / ed. a C. Boudignon. Turnhout: Brepols, 2011. (CCSG; vol. 69).*
- Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium. Vol. 2: Quaestiones LVI–LXV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugena iuxta posita / ed. C. Laga et C. Steel. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1990. (CCSG; vol. 22).*
- Maximus Confessor. Ambiguorum liber // PG. T. 91. Col. 1032–1417C.*
- Maximus Confessor. Capita theologica et oeconomica // PG. T. 90. Col. 1084–1173.*
- Maximus Confessor. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua: in 2 vol. / ed. and transl. by N. Constas. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 2014. (DOML; vol. 28–29).*
- Plotini Opera: in 3 t / ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer. T. 3: Enneas VI. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1982. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis).*
- Pseudo-Dionysius: The Complete Works / transl. by C. Luibheid; foreword, notes, and transl. collab. by P. Rorem; preface by R. Roques; introd. by J. Pelikan, J. Leclerc, and K. Froehlich. New York (N. Y.); Mahwah (N. J.): Paulist Press, 1987. (Classics of Western Spirituality).*
- Pseudo-Dionysius Areopagita. Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie / eingel., übers. und mit Anmerkungen versehen von G. Heil. Stuttgart: Hiersemann, 1986. (Bibliothek der griechischen Literatur; Bd. 22).*
- Proclus. The Elements of Theology / a revised text with transl., introd., and comment. by E. R. Dodds. Oxford: At Clarendon Press, 2¹⁹⁷¹.*
- Rorem P., Lamoreaux J. C. John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite. New York (N. Y.): Oxford University Press, 1998. (Oxford Early Christian Studies).*
- Sherwood P. The earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his refutation of Origenism. Romae: Orbis Catholicus; Herder, 1955. (Studia Anselmiana; vol. 36).*
- Scholia sancti Maximi in opera beati Dionysii // PG. T. 4. Col. 13–576B.*
- Stoicorum veterum fragmenta / collegit Ioannes ab Arnim. Vol. 2: Chrysippi fragmenta logica et physica. Editio stereotypa, editionis primae (MCMIII). Stutgardiae: In Aedibus B. G. Teubneri, 1964. (Sammlung wissenschaftlicher Commentare).*
- The Philokalia: The complete text: in 4 vol. / comp. by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth; transl. from Greek and ed. by G. E. H. Palmer, P. Sherrard, K. Ware. Vol. 2. London: Faber & Faber, 1981.*
- Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1 / ред. В. Ф. Асмус. М.: Мысль, 1976. (Философское наследие; т. 65).*
- Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 3 / ред. тома, автор вступ. ст. и прим. Я. Д. Рожанский. М.: Мысль, 1981. (Философское наследие; т. 83).*
- Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетея, 2002. (Византийская библиотека. Источники).*

- Иринеи Лионский, св.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / пер. прот. П. Преображенского, Н. И. Сагарды. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008. (Библиотека христианской мысли. Источники).
- Максим Исповедник, прп.* Амбигвы. Трудности к Фоме (*Ambigua ad Thomam*), Трудности к Иоанну (*Ambigua ad Iohannem*) / пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., пред. и коммент. Г. И. Беневица. М.: Эксмо, 2020. (Византийская философия; т. 18. Σμάραγδος Φιλοκαλίας).
- Платон.* Сочинения: в 4 т. / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с др.-греч. СПб.: СПбГУ; Изд. Олега Абышко, 2006–2007.
- Прокл.* Первоосновы теологии / пер. с др.-греч. А. Ф. Лосева. М.: Прогресс, 1993.

Литература

- Barbet J.* La tradition du texte latin de la *Hiérarchie céleste* dans les manuscrits des *Expositiones in Hierarchiam caelestem* // *The Mind of Eriugena: Papers of a Colloquium, Dublin, 14–18 July, 1970* / ed. by J. J. O'Meara and L. Bieler. Dublin: Irish University Press for Royal Irish Academy, 1973. P. 89–97.
- Carpuyns M.* Jean Scot Érigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée. Lovanii; Abbaye du Mont-César: Excudebat H. Bomans, 1933.
- Der Kleine Pauly:* Lexikon der Antike: auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Alterumswissenschaft unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter: in 5 Bd. / bearb. und hrsg. von Konrat Ziegler und Walther Sontheimer. Stuttgart: Alfred Druckermüller Verlag, 1964.
- Δημητράκος Δ.* Μέγα λεξικό όλης της Ελληνικής γλώσσας: σε 15 τ. Αθήνα: εκδ. Χρήστος Τεγόπουλος, 1964.
- Gandillac M. P., de.* Anges et hommes dans le commentaire de Jean Scot sur la «*Hiérarchie céleste*» // *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie, Laon, 7–12 juillet 1975* / éd. par R. Roques. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1977. (Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique; vol. 561). P. 393–403.
- Gersh S.* Per Se Ipsum: The Problem of Immediate and Mediate Causation in Eriugena and His Neoplatonic Predecessors // *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie, Laon, 7–12 juillet 1975* / éd. par R. Roques. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1977. (Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique; vol. 561). P. 367–376.
- Gersh S.* From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition. Leiden: E. J. Brill, 1978. (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie; Bd. 8).
- Jeaneau É.* Introduction. Chapitre 1: L'homme et l'oeuvre // *Jean Scot. Homélie sur le prologue de Jean* / introd., texte crit., trad. et notes de É. Jeaneau. Paris: Les Éditions du Cerf, 1969. (SC; vol. 151). P. 9–50.
- Jeaneau É.* Pour le dossier d'Israël Scot // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge.* 1985. Vol. 52. P. 7–72.

- Jeuneau É.* Pseudo-Dionysius, Gregory of Nyssa, and Maximus the Confessor in the Works of John Scottus Eriugena // *Carolingian Essays: Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies* / ed. by U.-R. Blumenthal. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1983. P. 137–149.
- Steel C. G.* *The Changing Self: A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius, and Priscianus.* Brussel: Paleis der Academiën, 1978.
- Suchla B. R.* *Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- Thesaurus Pseudo-Dionysii Areopagitae: textus Graecus cum translationibus Latinis* / curant. M. Nasta et CETEDOC, Universitas catholica Lovaniensis Lovanii Novi. Turnhout: Brepols, 1993. (Corpus Christianorum. Thesaurus Patrum Graecorum; vol. 4).
- Völker W.* *Der Einfluss der Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor // Studien zum Neuen Testament und zur Patristik: Erich Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht* / hrsg. von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte. Berlin: Akademie-Verlag, 1961. (TU; Bd. 77). S. 331–350.

БИБЛЕИСТИКА

(НЕ)ОТВЕРЖЕННАЯ БИБЛИЯ. ЛЕГЕНДА О ПЕРЕВОДЕ БИБЛИИ НА ГРЕЧЕСКИЙ ЯЗЫК (LXX) В РАВВИНИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ*

Священник Алексей Волчков

кандидат теологии

научный сотрудник Тюбингенского университета

aleksei.volchkov@ev-theologie.uni-tuebingen.de

ORCID: 0000-0001-7389-5560

Для цитирования: Волчков А., *свящ.* (Не)отверженная Библия. Легенда о переводе Библии на греческий язык (LXX) в раввинистической традиции // Библия и христианская древность. 2023. № 2 (18). С. 177–201. DOI: 10.31802/VCA.2023.2.18.004

Аннотация

УДК 26-254 (26-23)

Считается, что в традиции раввинов перевод еврейской Библии на греческий язык расценивался как трагическое событие с роковыми для Израиля последствиями. В память об этом ошибочном начинании даже был установлен специальный день для поста и сетований, а сам перевод сравнивался с созданием золотого тельца. На основании некоторых раввинистических свидетельств в европейской науке возникло представление о свершившемся на рубеже I и II веков н. э. отказе иудеев от использования Септуагинты. Новейшие исследования свидетельствуют о полной неадекватности этой концепции по отношению к исторической реальности. Иудеи, жившие в пределах Римской, а затем Византийской империи активно использовали греческий перевод. Септуагинта была Библией иудаизма диаспоры в течение многих веков. Фактически, в самой литературе раввинов можно найти множество позитивных оценок LXX. В статье будет показано, как трансформировалась легенда о «Торе для царя Талмая (Птолемея)» в контексте литературы раввинов (II–IX веков н. э.).

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44092 (Теология).

Ключевые слова: Александрия, иудейская эллинистическая литература, Иерусалим, межзаветная литература, Септуагинта, Письмо Аристея, псевдоэпиграфы, эллинистический иудаизм, Мишна, Талмуд, Тосефта, Бавли, перевод Библии.

(Un)rejected Bible: The Legend of the Greek Translation of the Bible (LXX) in the Rabbinic Tradition*

Priest Aleksei S. Volchkov

PhD in Theology

Researcher of the University of Tübingen

aleksei.volchkov@ev-theologie.uni-tuebingen.de

ORCID: 0000-0001-7389-5560

For citation: Volchkov, Aleksei S., priest. "(Un)rejected Bible: The Legend of the Greek Translation of the Bible (LXX) in the Rabbinic Tradition". *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (18), 2023, pp. 177–201 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2023.2.18.004

Abstract. It is believed that in rabbinic tradition, the translation of the Hebrew Bible into Greek was regarded as a tragic event with fatal consequences for Israel. To commemorate this misguided undertaking, a special day of fasting and lamentation was even established, and the translation itself was compared to the creation of the golden calf. Based on some rabbinic testimonies, European scholarship has developed the notion that the Jews abandoned the Septuagint at the turn of the first and second centuries AD. The latest research shows the complete inadequacy of this concept in relation to historical reality. The Jews who lived within the Roman and later Byzantine empires made extensive use of the Greek translation. The Septuagint was the Bible of Diaspora Judaism for many centuries. In fact, there are many positive evaluations of the LXX in the rabbinic literature itself. This article will show how the legend of «Torah for King Tolmai (Ptolemy)» was transformed in the context of rabbinic literature (2nd–9th centuries CE).

Keywords: Alexandria, Jewish Hellenistic literature, Jerusalem, inter-testamental literature, Septuagint, Letter of Aristeas, pseudepigrapha, Hellenistic Judaism, Mishna, Talmud, Toseph-ta, Bavli, Bible translation.

* The reported study was funded by RFBR according to the research project № 21-011-44092 (Theology).

Введение

Прежде всего, надо прояснить значение понятия «раввинистическая традиция». Специфика раввинистической традиции состоит в том, что, работая с ней, анализируя имеющиеся свидетельства, мы не всегда можем сформулировать суждение, которое можно было бы назвать «позицией раввинов», «раввинистической точкой зрения». На страницах Мишны, Тосефты и Талмудов мы сталкиваемся с диалогом, который часто имеет форму спора и конфронтации. Друг с другом спорят таннаи и амораи¹. Вавилонские раввины не всегда доверяют дошедшим до них элементам палестинской традиции. Сама раввинистическая литература возникает как необходимость прокомментировать (то есть поддержать или скорректировать предшествующую традицию). Всё, что может сделать учёный, — изложить спектр существующих мнений, а также попытаться обнаружить динамику в развитии раввинистического дискурса вокруг существующего вопроса². К слову, такой динамики иногда может и не быть.

Долгое время в науке господствовало представление о том, что иудеи в течение небольшого временного отрезка (от поражения в Иудейской войне до первых десятилетий после неудачного восстания Бар Кохбы) отказались от Септуагинты³. По общему мнению, главной причиной этого решения было использование перевода христианскими апологетами в их критике иудаизма. Отныне Библией синагоги стал текст на иврите. Временное и ограниченное распространение получили также новые греческие переводы (Аквилы, Феодотиона, Симмаха). В них был дан иной перевод тех мест, которые наиболее активно использовались христианами в проповеди. Такой взгляд представлен практически во всех монографиях, посвящённых истории греческой Библии⁴. Этот

- 1 Таннаи — титул законоучителей в Израиле в I–II веках н. э. Учение таннаев дошло до нас благодаря Мишне. Амораи — законоучители и лидеры еврейского народа, жившие в период после завершения Мишны (III–V века н. э.). Амораи выступали толкователями традиции таннаев. Учение амораев изложено в Иерусалимском и Вавилонском Талмудах.
- 2 Йонас Ляйпцигер считает, что невозможно говорить об общем для раввинизма представлении о Септуагинте, поскольку это предполагало бы существование внутренне единого и монолитного движения, чего фактически никогда не было (*Leipziger J. Lesepraktiken im antiken Judentum: Rezeptionsakte, Materialität und Schriftgebrauch*. Berlin; Boston (Mass.), 2021. (Materiale textkulturen; 34). S. 222).
- 3 Николас де Ланге называет это «традиционным сценарием» (The Traditional Scenario) (*Lange N., de. Japheth in the Tents of Shem: Greek Bible Translations in Byzantine Judaism*. Tübingen, 2015. (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism; 30). P. 1).
- 4 Такой взгляд представлен в работах: *Schürer E. A history of the Jewish people in the time of Jesus Christ: in 5 vol.* Edinburgh, ²1885–1890. (Clark's foreign theological library, N. S.; 23–25, 41, 43);

рассказ повторяется из учебника в учебник, из монографии в монографию. Причина популярности этой схемы лежит в философско-теологической плоскости. Для христианской ортодоксии было важно представить христианство как полного правопреемника «ветхого Израиля». Важнейшим элементом наследства оказалась греческая Библия. Ортодоксия средневекового иудаизма также испытывала чувство неловкости из-за существования Септуагинты. Лидеры раввинистического иудаизма видели «аутентичный Израиль» лишь в иудеях Палестины и вавилонской арамеоязычной диаспоры. По их мнению, отказавшись от греческой Библии, исторический Израиль вернулся к семитским корням.

В настоящее время активно ведётся научная работа по критической переоценке этой парадигмы. Вместо гипотезы об отказе от Септуагинты возникла теория, согласно которой иудеи средиземноморской диаспоры активно пользовались Библией на греческом языке в течение всего I тысячелетия н. э. Эта теория была изложена в трудах выдающихся исследователей нашего времени: Тессы Раджак⁵, Йонаса Ляйпцигера⁶, Джузеппе Велтри⁷, а также участников исследовательского проекта «Евреи в Византии», руководителем которого выступает Николас де Ланге⁸. Данные эпиграфики, свидетельства документов из Каирской

Swete H. B., Ottley R. R., Thackeray H. St J. An introduction to the Old Testament in Greek. Cambridge, 1914; *Tov E.* The Greek and Hebrew Bible: Collected essays on the Septuagint. Leiden; Boston (Mass.), 1999. (Supplements to Vetus Testamentum; 72); *Tov E.* The Septuagint between Judaism and Christianity // *Die Septuaginta und das frühe Christentum = The Septuagint and Christian origins* / hrsg. von T. S. Cauley und H. Lichtenberger. Tübingen, 2011. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 277). P. 3–25; *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* / hrsg. von M. Hengel und A. M. Schwemer. Tübingen, 1994. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 72); *Baron S. W.* A social and religious history of the Jews. New York (N. Y.), 1983; *Ковельман А.* Талмуд, Платон и Сияние Славы. М., 2011. (Чейсовская коллекция); *Вевюрко И. С.* Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М., 2018.

5 *Rajak T.* Translation and survival: The Greek Bible and the ancient Jewish Diaspora. Oxford, 2009.

6 *Leipziger J.* Lesepraktiken im antiken Judentum.

7 *Veltri G.* Eine Tora für den König Talmi: Untersuchungen zum Übersetzungsverständnis in der jüdisch-hellenistischen und rabbinischen Literatur. Tübingen, 1994. (Texte und Studien zum antiken Judentum; 41); *Veltri G.* Libraries, Translations, and 'Canonic' Texts: The Septuagint, Aquila and Ben Sira in the Jewish and Christian Traditions. Leiden, 2006. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism; 109); *Veltri G.* A mirror of rabbinic hermeneutics: Studies in religion, magic, and language theory in ancient Judaism. Berlin; Boston (Mass.), 2015. (Studia Judaica; 82).

8 Основные работы: Jewish reception of Greek Bible versions: Studies in their use in late antiquity and the Middle Ages / ed. by N. de Lange, J. G. Krivoruchko and C. Boyd-Taylor.

генизы, критическая переоценка заявлений христианских интеллектуалов — всё это доказывает правоту описанного подхода.

Наше исследование посвящено самому сложному аргументу членов «старой школы». Этот аргумент связан с представлением о раввинах как о главных противниках Септуагинты (косвенно — всех греческих Библий). Ведь именно раввины, как утверждается, сначала иницируют новый перевод на греческий язык (перевод Аквилы), а потом предпринимают интенсивные и скоординированные усилия, заставляя синагоги перейти на использование еврейской Библии и таргумов. Свидетельством этого тотального осуждения является представленная в раввинистической литературе аналогия: перевод Библии на греческий язык уподобляется созданию золотого тельца. В память о роковом событии, как утверждается, был учреждён особый постный день.

Вопреки расхожим штампам и стереотипам, мы не можем говорить об однозначно негативном отношении раввинов к Септуагинте. Иудеи «западной», средиземноморской диаспоры отказались от LXX (и прочих переводов на греческий) не раньше VII века н. э., (указываются и более поздние даты — X–XI вв.) не только потому, что раввинизм утверждался на Западе сложнее и медленнее, чем обычно считается, но также и по той причине, что сами раввины не всегда были против греческой Библии.

Анализ упоминаний LXX и всех случаев обсуждения этой проблемы в литературе раввинов позволяет выделить три основных подхода к вопросу.

- 1) Самая ранняя традиция связана с *позитивным* отношением к греческому переводу (отрывок м. Мег. 1:8b:19 из мишнаитского трактата «Мегилла»).
- 2) Некоторые раввины в общем относились к переводу нейтрально (не позитивно, но и без осуждения), но указывали на факт различий между текстами еврейской и греческой Библий (упоминания о греческой Библии в Вавилонском Талмуде).

Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism; 23); Lange N., de. An Early Hebrew-Greek Bible Glossary from the Cairo Genizah and its Significance for the Study of Jewish Bible Translations into Greek // Studies in Hebrew Literature and Jewish Culture: Presented to Albert van der Heide on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday / ed. by F. J. Martin and R. M. Baasten. Dordrecht, 2007. P. 31–39; Boyd-Taylor C. Afterlives of the Septuagint: A Christian witness to the Greek Bible in Byzantine Judaism // The Jewish-Greek tradition in antiquity and the Byzantine Empire / ed. by J. K. Aitken and J. C. Paget. New York (N. Y.), 2014. P. 135–151.

- 3) Поздняя традиция оценивает факт перевода как катастрофу и фатальную ошибку (трактаты «Соферим», «Сефер Тора» и «Мегиллат Таанит Батра»).

1. Греческая Библия в мишнаитском трактате «Мегилла»

Самые ранние свидетельства, относящиеся к эпохе таннаев, не только разрешают публикацию свитков с греческим текстом Библии, но откровенно поощряют распространение этих текстов. В центре представленного исследования будет находиться одно из положений мишнаитского трактата «Мегилла»⁹. Мы проследим, как это положение (мишна) было интерпретировано в дальнейшей раввинистической традиции.

Трактат «Мегилла» (от ивритского «свиток») находится в разделе «Моэд» и посвящён чтению книги Эстер (Мегиллат Эстер) на синагогальной литургии. Как и во всех прочих трактатах, внимание раввинов не ограничивается всего одним предметом. Поскольку слово *məḡillā* обозначает любой свиток, то речь в трактате в основном идёт о библейских свитках в целом. В сочинении есть рассуждения о том, как должно быть организовано чтение Писания в синагоге, о необходимом для начала встречи кворуме (так называемый миньян), о правилах изготовления тфилина и мезузы¹⁰.

Для нашего исследования важность имеют рассуждения о переводимости Священного Писания. Центральным фрагментом в данном случае является отрывок *m. Meg. 1:8b:19*:

אין בין ספרים לתפלין ומזוזות אלא שהספרים נכתבין בכל לשון, ותפלין ומזוזות אינן נכתבות אלא אשורית.
רבו שמעון בן גמליאל אומר, אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא ללשון:

Разница между книгами Торы, с одной стороны, и тфилином и мезузами, с другой, лишь в том, что книги пишутся на всех языках, а тфилин и мезузы — только на ашурите¹¹ (*paššūrīt*).
Раббан Шимон, сын Гамалиила, говорит: книги же дозволено писать только по-гречески (*vəwānīt*)¹².

9 Основные издания Мишны: *Blackman P. Mishnaoth. Vol. 2: Order Mo'ed. Gateshead, 21983; The Mishnah. Peabody (Mass.), 2015; The Mishnah: A new translation. New Haven (Conn.), 1988; Oxford annotated Mishnah: A new translation of the Mishnah with introductions and notes / ed. by S. J. D. Cohen, R. Goldenberg and H. Lapin. Oxford, 2022.*

10 Koren Talmud Bavli, The Noé edition: in 42 vol. / comment. by A. Even-Israel (Steinsaltz); editor-in-chief T. H. Weinreb; senior content editor S. Z. Berger; managing editor J. Schreier. Vol. 12. Jerusalem, 2014. P. 192.

11 Так называемое еврейское квадратное письмо (или: вавилонское арамейское письмо).

12 В данной статье все переводы мои. — А. В.

Смысл данной мишны был не совсем понятен уже в древности. Этим обусловлены его частые комментарии на разных этапах существования раввинистической традиции.

Первая часть фрагмента указывает на то, что филиakterии и мезузы могут быть изготовлены исключительно при помощи так называемого ашурита. Маркус Ястров указывает на двоякий смысл данного слова в корпусе раввинистической литературы: оно может указывать как на тип шрифта (на «квадратный шрифт»), так и на язык, который использовал данный шрифт¹³. Таким образом, отрывки из священного текста, размещённые в мезузе (Втор. 6, 4–9 и Втор. 11, 13–21) или тфилине (Исх. 13, 8–9; Исх. 13, 14–16; Втор. 6, 6–8; Втор. 11, 18–19), могут быть написаны на иврите при помощи «квадратного письма». Согласно мишне, в отличие от мезузы и тфилина, свитки Торы могут быть написаны «на всех языках» (*bəḳol lāšōn*)¹⁴.

Вторую часть раздела понять сложнее. Что имеет в виду раббан Шимон? Если в первой части мишны говорится о «книгах Торы», то во второй — просто о книгах. Если первая часть отрывка разрешает их писать на всех языках, то во второй части говорится о том, что допустимо использование *только* греческого. В действительности две части мишны не обязаны иметь один смысл. Например, рабби Шимон мог корректировать смысл имеющейся в его распоряжении традиции (то есть «не на всех языках, а только на греческом»).

- 1) Н. А. Переферкович предполагает, что здесь имеются в виду отрывки из еврейской Библии, которые переписывались в греческой транслитерации учащимися¹⁵. Но являлась ли подобная практика настолько распространённой в древности?¹⁶ Да и в чём тогда смысл мишны? Почему греческий шрифт годится, а, например, латинский нет?
- 2) Является ли суждение рабби Шимона отражением той эпохи, когда раввины вместе со всем остальным иудейством относились к существованию Библии на греческом с радостью? Поскольку раббан Шимон, сын Гамалиила, является учителем первого поколения таннаев, речь в данном случае может идти только о Септуагинте.

13 Jastrow M. A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic literature. [N. p.], 1926. P. 127.

14 Древнееврейское *lāšōn* никогда не обозначает «шрифт».

15 Талмуд. Мишна и Тосефта: в 6 т./ критич. пер. Н.А. Переферковича. Т. 2. [Б. м.], 2004. С. 483.

16 Единственная аналогия, которая приходит в голову, — транслитерация еврейской Библии греческими буквами, осуществлённая Оригеном для его «Гекзапл».

- 3) Возможно, здесь есть также скрытая борьба с распространением литературы на арамейском? Тогда смысл раздела можно передать следующим образом: используй греческую Библию, но не арамейский таргум.

Мнение Шимона бен Гамалиила означает, что греческий перевод Библии воспринимался в качестве Библии как таковой. Учёные обращают внимание, что в тех случаях, когда речь идёт о греческой Библии редактор использует глагол *kātab* («писать»), а не *tirgēm* («переводить»). Таким образом, свитки греческих Библий, как и те, что были написаны на иврите, имели все свойства священного текста: они «оскверняли руки», могли использоваться для синагогальной литургии, должны быть спасаемы от огня в субботу¹⁷. Когда эти свитки становились дряхлыми, и больше не пригодными для литургического использования, их следовало «хоронить» в генизе.

Дискуссия, начатая на восьмом листе трактата Мегилла, продолжается в документах, которые были записаны в талмудических комментариях к мишнаитскому сочинению.

1.1. Интерпретация m. Meg. 1:8b:19 в Вавилонском Талмуде (b. Meg. 8ab)

В Вавилонском Талмуде¹⁸, на восьмом листе комментария к трактату «Мегилла», мы читаем о том, что «книги могут быть написаны на любом языке (*ūsəpārīm niqtābîn bəkol lāšôn*)»¹⁹.

Для сознания раввинов эпохи амораев, живших в Вавилонии, эта мысль казалась слишком смелой. Далее приводится «барайта», элемент древнего предания, не включённого в состав Мишны: писанием может

17 Обсуждение этого вопроса мы находим сразу на двух листах вавилонского трактата «Шаббат» (b. Shabbat 115ab). В пространной талмудической сугийе мы встречаемся с представителями двух подходов относительно святости свитков, написанных не на иврите. При чтении этого отрывка может сложиться ощущение, что мнение редактора ближе к той точке зрения, в соответствии с которой любой свиток с текстом Библии является священным и нуждается в спасении от пожара в субботу. Для нашего исследования важным (и неоспоримым) выводом является тот, что даже в Вавилонии в эпоху амораев вопрос о (не)святости Библии на греческом не был закрыт и многие мудрецы продолжали считать переводы Танаха *тоже* Библией.

18 Издание: Koren Talmud Bavli, The Noé edition: in 42 vol. / comment. by A. Even-Israel (Steinsaltz); editor-in-chief T. H. Weinreb; senior content editor S. Z. Berger; managing editor J. Schreier. Jerusalem, 2012–2019.

19 b. Meg. 8b:22.

считаться лишь текст, написанный на иврите ассирийским шрифтом (*ʔaššûrîṭ*).

Противоречие мишны и барайты разрешается мудрецами совершенно искусственно: для примирения двух утверждений они допускают, будто мишна подразумевает, что Библия на иностранном языке может быть написана также «ашуритом»²⁰.

Впрочем, раввинам кажется радикальным и отказ от мишны Шимона бен Гамалиила. Предлагается новое решение парадокса, состоящее в том, что мишна относится к Торе, а барайта — к филиakterию и мезузот²¹. Поиск решения данного парадокса не останавливается и на этом: возможно, ассирийским шрифтом должен быть написан *только* свиток Эсфири (*məḡillā*), а Тора — на любом языке²².

Мысль раввинов совершает круг и возвращается к тому, что снова подтверждается истина положения из Мишны: книги могут быть написаны на любом языке (*səpārîm niḡtābîm bəkol lāšôn*) кроме Торы. А книги Моисея могут быть только (что бы это ни значило) на греческом²³.

1.2. «По-гречески? Не годится!» (b. Meg. 18a:18)

На листе 18 талмудического комментария к мишнаитскому трактату Мегилла речь снова заходит о том, на каком языке можно читать Библию.

Дискуссия начинается с категоричного заявления:

b. Meg. 18a:18

קראוה גיפטיית, עברית, עילמית, מדיית, יוונית — לא יֵשׁ
 Читать по-египетски [т. е. по-коптски],
 по-еврейски [т. е. по-арамейски],
 по-эламитски, по-мидийски, по-
 гречески — не годится.

Те, кто не понимает читаемого на иврите текста, относятся к категории «женщин и необразованных людей» (*nāšîm wəʕammê hāʔāreṣ*). Редактор считает, что они должны слушать чтение на иврите даже если не понимают смысла.

В ответ на это радикальное утверждение звучит важное уточнение: впрочем, если кто-то читает «на коптском языке для коптов, на иврите для евреев, на эламите для эламитов или на греческом для греков,

20 b. Meg. 9a:1.

21 b. Meg. 9a:4–5.

22 b. Meg. 9a:6.

23 b. Meg. 9a:10–11.

то это годится»^{24,25}. Дискуссия завершается лаконичным: «Говорить»²⁶ (бормотать, балакать) по-гречески — подходит для всех^{27,28}.

2. Легенда о переводе в Вавилонском Талмуде (b. Meg. 9a)

Рассуждения учителей-амораев о том, как примирить мишну Шимона бен Гамалиила и дошедшую до них внемишнаитскую барайту, переходят в рассказ о самом переводе.

Любопытно, но рассказ о переводе впервые встречается лишь в Вавилонском Талмуде. Джузеппе Велтри пишет: «Хотя эта традиция передаётся как барайта (что подразумевает палестинское происхождение, подобное Мишне), нет сомнений, что она является продуктом вавилонских академий, поскольку ни один палестинский источник до Вавилонского Талмуда не касается истории о семидесяти переводчиках»²⁹. Исследователь считает, что большое влияние на содержание легенды оказала христианская традиция, в частности сообщение Епифания Кипрского³⁰.

В Вавилонском Талмуде мы встречаемся со знакомой историей о том, что однажды «царь Талмай» (*talmai hammelek*)³¹ собрал семьдесят два старца и разместил каждого в отдельное помещение (*bāttim*). Этот рассказ находится на листе 9 талмудического трактата «Мегилла» и расположен в продолжении обсуждения мишны m. Meg. 1:8b. Гемара рассказывает, что уже когда старцы-переводчики находились в изоляции друг от друга, царь обошёл каждого и сообщил о задаче: «Напишите мне Тору вашего учителя Моисея»³². Невыполнимую задачу помог осуществить сам Бог: «Святой (*haqqādōš*), да будет Он благословен, дал каждому в сердце мудрость, и одно понимание»³³. Дальше Бавли указывает, в чем проявилось участие Бога в этой истории. Неизвестный автор умалчивает о том, что получившийся у каждого перевод совпадал

24 גִּפְטִית לְגִפְטִים, עֲבָרִית לְעֲבָרִים, צִלְמִית לְצִלְמִים, וְזוֹנִית לְזוֹנִים — יצא

25 b. Meg. 18a:19.

26 Глагол *lā'az* имеет основным значением «говорить невнятно» (см. Пс. 114, 1).

27 לעז זוני לכל קשר

28 b. Meg. 18a:20.

29 *Veltri G. Eine Tora für den König Talmai. S. 254.*

30 *Ibid.*

31 תלמי המלך

32 כתבו לי תורת משה רבכם

33 b. Meg. 9a:11.

с переводом других мудрецов. Зато, как выясняется, Бог помог каждому мудрецу сделать одни и те же модификации (намеренные изменения) в переводе³⁴. Список этих изменений повторяется несколько раз в корпусе раввинистической литературы. Перечень этих стихов призван указать, зафиксировать состоявшиеся изменения в тексте. Чтобы получить представление о специфике этого списка, можно обратить внимание на первый (Быт. 1, 1) и последний (Лев. 11, 6) пункт в этом перечне изменённых мест.

2.1. Кто кого сотворил? Правка Быт. 1, 1

Первая правка касалась тех слов, которыми начиналась сама Тора. Что это, как не намёк на то, что смелое изменение текста лежит в основе переводческой инициативы?

Выясняется, что переводчиков смущали первые слова Книги Бытия: *bārēʿšît bārāʿ ʔēlōhîm* (Быт. 1, 1). Как им казалось, при переводе на греческий может возникнуть такое толкование, которое подразумевало бы наличие некоего первого божества Берешит, которое являлось творцом Самого Бога, Элохим. Во избежание этих опасных трактовок переводчики поставили на первое место Бога: *ʔēlōhîm bārāʿ bārēʿšît*³⁵. Джузеппе Велтри в работе «Eine Tora für den König Talmai», разбирая каждую из обозначенных правок, указывает, что ни в одной из рукописей Септуагинты (а также в прочих греческих переводах), равно как и в таргумах, мы не находим этой модификации³⁶.

2.2. Не заяц, а «зверь коротконогий»

Последний пример также даёт информацию о том, в какой мере раввины были «осведомлены» относительно обстоятельств перевода. Как выясняется, «в списке нечистых животных они написали для него (Талмая) “зверь коротконогий” (*šəʕīrat hāraġlayim*)». И не написали для него «заяц» (*ʔarnebet*) (Лев. 11, 6), поскольку имя жены Талмая было Арневет, чтобы он не сказал: «Евреи насмеялись надо мной и вставили имя моей жены в Тору»³⁷.

34 Быт. 1, 1–2; 1, 26–27; 5, 1b–2a; 2, 2–5; 11, 7–6; 18, 12; 49, 6–8; Исх. 4, 20; 12, 40; 24, 5; 24, 11–12; Чис. 16, 15–13; Втор. 4, 19; 17, 3; Лев. 11, 6.

35 קָתְבוּ לוֹ: "שְׂאֵלֵהִים בָּרָא בְרֵאשִׁית"

36 Veltri G. Eine Tora für den König Talmai. S. 25.

37 b. Meg. 18a.

В данном случае мы встречаемся с отголоском реального наблюдения: в Лев. 11, 6(5) мы действительно находим слово δασύπους (дословно — «мохноногий»), а не λαγώς («заяц»). Внесение в список нечистых животных зайца притом, что спонсоры самого перевода были «Зайцевы» (Лагиды) — такого скандала переводчики действительно не могли допустить.

В данном повествовании о работе переводчиков нет того пафоса и восхищения, какой мы находим в «Письме Аристея» или у Филона. Здесь не приводится основополагающий миф, на котором стоит весь мир грекоязычного иудаизма, но сообщается всего лишь очередной исторический анекдот, забавный рассказ о том, как евреи перехитрили царя.

Важно, что эти перечисления переводческих модификаций не сопровождаются негативной оценкой самого перевода. Наоборот, каждая из правок снабжена объяснением, почему надо было перевести именно таким образом. То, что многие посчитали бы неправильным переводом, было призвано донести истину о библейском Боге более точно.

Проблема состоит в том, что ни одна из дошедших до нас рукописей LXX не содержит большинства упомянутых изменений. Можно ли объяснить это тем, что раввины имели дело с какими-то редакциями LXX, от которых не осталось следа? Это объяснение имело бы силу, если бы речь шла о нескольких таких правках, а не о полутора десятках изменений.

Вероятнее всего, в данном случае мы имеем дело со своего рода фольклором. В группе раввинов, которая была знакома с легендой о переводе LXX и не имела ничего против этого перевода, но при этом устойчиво отказывалась от её использования, возник очередной анекдот, экстравагантное повествование о некотором историческом событии. Раввины были осведомлены о существовании греческих Библий, но сами ими едва ли пользовались. Как остроумно пишет один исследователь, причина этого состояла не в том, что они очень хорошо знали библейский иврит, а в том, что литературный греческий они знали ещё хуже³⁸. Это предание не давало никакой точной информации о LXX. Иначе говоря, в данном случае раввины дают оценку не самому переводу, но идее перевода.

Если для Аристея и Филона греческая Библия появляется в результате дружественного и в итоге победоносного, обогащающего обе

38 Alexander P. S. The rabbis, the Greek Bible and Hellenism // The Jewish-Greek tradition in antiquity and the Byzantine Empire / ed. by J. K. Aitken and J. C. Paget. New York (N. Y.), 2014. P. 245.

стороны культурного контакта, то в раввинистической традиции перевод LXX возникает в ходе напряжённой и потенциально опасной встречи. Участниками этой встречи являются еврейское меньшинство и представители элит, доминирующих культурно и политически. Перевод может привести к рождению дуалистической ереси, а переводчики способны нанести оскорбление представителю царской династии и поставить судьбу еврейского народа в ситуацию риска.

2.3. «Да возвеличит Бог Иафета и да поселится в шатрах Шема».

Раввины о греческом языке

В научной литературе рассказ о переводе Торы на греческий язык интерпретируется как переход от позитивной оценки этого эпизода к нейтральной³⁹. Насколько это деление условно, можно понять, обратив внимание на то, о чём Бавли рассуждает после рассказа об ошибках перевода. Следом за историей о том, как еврейские мудрецы перехитрили египетского царя, мы сталкиваемся с одним из самых ярких благословений греческого языка. Комментируя ту самую мишну *m. Meg. 1:8b:19*, рабби Йоханан упоминает стих из первой книги Моисея: *«Да возвеличит Бог Иафета и да поселится в шатрах Шема»*^{40,41}, что значит: «Однажды будут говорить на языке Иафета в шатрах Шема»⁴². В том, как цитируется Быт. 9, 27а, мы видим намёк на этимологическую близость личного имени Яфет (*yəpēt*) и прилагательного «красивый» (*yāpē*)⁴³.

39 Так в: *Simon-Shoshan M. The Tasks of the Translators: The Rabbis, the Septuagint, and the Cultural Politics of Translation // Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History. 2007. Vol. 27 (1). P. 1–39.*

40 מִן־שָׁמַיִם לְיָפֶתִי וְלְשֵׁמַיִם יִשְׁבְּנוּ וְיִשְׁבְּנוּ לְיָפֶתִי וְלְשֵׁמַיִם

41 Быт. 9, 27а.

42 *j. Meg. 1:9a:2 = b. Meg. 9b:4.* «Равби Йонатан из Бет-Гуврина сказал: “Четыре языка подходят для того, чтобы мир пользовался ими, и они таковы: иностранный язык [имеется в виду греческий. — А. В.] для песен, латынь для войны, сирийский для сетований, иврит для речи. Некоторые говорят также: ассирийский для письма” (*j. Meg. 1:9a:3*). Данное утверждение возникает также в ходе обсуждения мишны *m. Meg. 1.8a*.

43 Для Иерусалимского Талмуда использовалось издание Г. Гугенхаймера.

3. Переводчик — лжец или богохульник (t. Meg. 3.21)

Невозможно отрицать того факта, что в литературе раввинов с течением времени усиливается враждебное отношение⁴⁴ к Септуагинте. Впрочем, вопреки популярным стереотипам торжество негативного отношения к переводу происходит не во II веке н. э., но в VIII или IX веках.

Впрочем, даже в те времена, когда раввинистическая традиция только формировалась и получала первую письменную фиксацию, отдельные законоучители имели критическое отношение к теме переводимости Писания.

Рабби Иегуда в тосефте⁴⁵ на мишнаитский трактат «Мегилла» говорит о принципиальной невозможности заниматься переводом Писания.

t. Meg. 3.21, также: b. Kiddushin 49a:11

רבי יהודה אומר המתרגם פסוק כצורתו הרי זה בדאי והמוסיף הרי זה מגדף	Рабби Иегуда говорит: «Тот, кто переводит стих буквально, вот он — лжец (<i>badda</i> ²), а тот, кто добавляет [к написанному], вот он — богохульник (<i>māḡaddēp</i>)».
--	---

Позиция законоучителя заключается в том, что Тору можно перевести только одним из двух способов: либо её переводят «в соответствии с её формой», под которой подразумевается перевод «слово в слово», который был бы изоморфным оригиналу, либо переводчик вносит изменения, чтобы приспособиться к языку перевода. И то и другое осуждается: одно ведёт ко лжи, другое — к богохульству⁴⁶. Какой бы парадигмы ни придерживался переводчик, он либо оказывается глупцом, либо богохульником.

Постепенно формируется взгляд на Писание как на целостный литературный феномен, который может правильным образом функционировать и иметь свойства священного текста только в том случае, если он написан на иврите ассирийским шрифтом. Только такая Библия была, как казалось, защищена от неверных толкований чужаками. Так, Бавли обращается к базовой для нашего исследования мишне t. Meg. 1.8b, приводит знакомое нам свидетельство Шимона бен Гамалиила, а затем цитирует барайту. Для того, чтобы текст был священным и «осквернял руки», он должен обладать тремя свойствами: должен

44 Alexander P. S. The rabbis, the Greek Bible and Hellenism // Op. cit. P. 245 («growing negativity»).

45 Издание: The Tosefta / transl. from the Hebrew with a new introd. by J. Neusner. Peabody (Mass.), 2013.

46 Alexander P. S. The rabbis, the Greek Bible and Hellenism // Op. cit. P. 234.

быть написан ашшуритом на пергаменте лишь с помощью правильных (кошерных) чернил⁴⁷.

Согласно одной из раввинистических интерпретаций, перевод Торы на греческий является вещью опасной и нежелательной, поскольку он даёт доминирующей власти доступ к центральным текстам культуры меньшинства. За этим колониальным по своей природе интересом стоит не благородное желание узнать истинного Бога, а корыстные мотивы. После того как раскрыто то, что культура меньшинства предпочитает скрывать (благодаря отсутствию переводов и наличию устной традиции), культура становится уязвимой. Рождённый в ходе переводческой деятельности текст оказывается словно лишённым корней, которые связывали бы его с народом и его опытом. Подвергшийся подобному отчуждению в ходе перевода и получивший пугающее раввинов инобытие, этот текст может оказаться предметом ложных трактовок. Своего пика этот страх достиг уже в послеталмудическое время гаонов.

Если тексты периода таннаев и амораев относятся к греческой Библии позитивно или нейтрально (в чём мы убедились), то в постталмудический период мы сталкиваемся с осуждением греческого перевода. Именно во времена гаонов появляется ряд известных текстов, в которых в максимальной степени выражена идея катастрофичности перевода.

Критическое отношение к греческой Библии представлено в трёх трактатах, которые называются «малыми» (масехтот кетанот)⁴⁸, или «внешними» (сефарим хиционим)⁴⁹. Эти сочинения были написаны, когда формирование текста Вавилонского Талмуда уже было завершено⁵⁰. Всего таких трактатов пятнадцать, из которых первые восемь являются особо ценными текстами, поскольку содержат множество оригинального материала, который иногда имеет древнее происхождение⁵¹. Для нашего исследования интерес представляют два сочинения: «Соферим» и «Сефер Тора». Тесса Раджак пишет, что «оба трактата, несомненно, содержат

47 b. Meg. 9a:2.

48 מסכתות קטנות

49 Перевод на английский язык: *The Minor Tractates of the Talmud: Massektoth Ketannah*: in 2 vol. / transl. into English with notes, glossary and indices under editorship of A. Cohen. London, 1966.

50 *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud. Vol. 3: The Literature of the Sages. Pt. 1: Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates* / ed. by S. Safrai. Leiden; Boston (Mass.), 1987. (*Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*; 2.3.1). P. 367.

51 *Strack H. L., Stemberger G. Introduction to the Talmud and Midrash. Minneapolis (Minn.), 1992. P. 225.*

ранний материал среди своих предписаний, но отношение (к греческой Библии. — А. В.), которое они демонстрируют, проявлялось, скорее всего, в VII или VIII веке н. э.»⁵². Малые трактаты фактически стали частью некоторых изданий Вавилонского Талмуда уже в Новое время, когда издатели стали помещать эти трактаты в конце раздела «Незекин»⁵³.

3.1. «И был зловещим тот день для Израиля».

Легенда о создании LXX в трактатах «Соферим» и «Сефер Тора»

Трактат «Соферим» (*sōp̄ārīm*)⁵⁴ посвящён широкому спектру вопросов, связанных с производством свитков, а также с практикой чтения Писания во время богослужения. Предполагается, что в тексте сочинения содержатся отдельные фрагменты, происхождение которых можно отнести ко времени таннаев, хотя окончательная публикация трактата состоялась уже в эпоху гаонов⁵⁵. Например, некоторые предписания «Соферим» противоречат предписаниям Мишны, что позволяет видеть в них следы древней барайты времён таннаев⁵⁶. В литературе есть тенденция к отстаиванию ранней датировки памятника⁵⁷. Впрочем, стремление представить памятник более древним часто натывается на критику. Например, Джузеппе де Велтри считает, что «аморайское или даже таннаитское происхождение “Сефер Тора” и “Соферим” только утверждается, но не доказывается»⁵⁸.

Интересующий нас фрагмент (Massekhet Soferim 1.6–8) начинается со знакомого утверждения, что священные тексты «не могут быть написаны на еврейском, арамейском, мидийском или греческом»⁵⁹. В данном случае мы снова сталкиваемся с обычной для раввинистической литературы путаницей шрифта и языка. Не позволено использование как старого еврейского шрифта, так и использование переводов. Запрещены все языки и шрифты кроме ассирийского (*ʔaššūrîṭ*).

52 Rajak T. Translation and survival. P. 304.

53 Впервые — в издании Талмуда в Вильно в 1886 г.

54 מסכת סופרים

55 The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud. P. 399.

56 Massekhet Soferim 17.7.

57 Seven Minor Treatises: Sefer Torah, Mezuzah, Tefillin, Zizit, Abadim, Kutim, Gerim and Treatise Soferim II / ed. from manuscripts with an introd., notes, variants and transl. by M. Higger. New York (N. Y.), 1930; *Simon-Shoshan M.* The Tasks of the Translators: The Rabbis, the Septuagint, and the Cultural Politics of Translation // Op. cit.

58 *Veltri G.* A mirror of rabbinic hermeneutics. P. 261.

59 אין כותבין לא עברית ולא ארמית ולא מדיית ולא יונית

Далее мы читаем о трагическом для истории Израиля событии:

«Случилось так, что пять старцев написали (*kāṭibū*) для царя Талмая Торы по-гречески и был тот день зловещим для Израиля, как день, когда был создан Золотой Телец, ведь Тора не могла быть переведена как нужно»⁶⁰.

Если для автора «Письма Аристея» создание перевода на греческий язык было новым дарованием Торы, то в данном случае это событие оценивается диаметрально противоположным образом: как отступление от Бога и поклонение рукотворному идолу. Как золотой телец был ложным богом, который иудеи принимали за Бога Израилева, так и Септуагинта являлась ложной Торой, в которой многие ошибочно видели священный текст. Создание греческой Библии становится полной противоположностью откровению на Синае.

Удивительно, но после краткого рассказа о зловещем для истории Израиля событии — перевода Библии пятью переводчиками на греческий язык — неизвестный автор трактата пересказывает эту историю ещё раз. В *Massekhet Soferim* 1.8 мы встречаем знакомую нам историю из Бавли⁶¹ о переводе Библии семьдесятю двумя переводчиками, которые при участии Самого Бога допустили намеренные модификации текста. Автора трактата ничуть не смущает наличие рядом двух разных историй о переводе Библии на греческий язык. Речь не может идти о двух разных переводах Библии на греческий язык, из которых один оценивается крайне негативно, а другой — нейтрально, поскольку обе инициативы связываются с именем «царя Талмая». Одно из важнейших свойств раввинистической традиции, на наш взгляд, состоит в трепетном уважении к любому сохранившемуся литературному элементу. Автор «Соферим» не может самовольно изъять память о LXX из раввинистического предания, он в силах лишь разместить рядом со старой легендой её новую интерпретацию, которая давала бы правильную идеологическую оценку важному историческому событию.

В 15-й главе трактата снова всплывает тема переводов священного текста на другие языки. Конечно, рассуждение начинается с упоминания мишны *m. Meg.* 1:8b:19 и цитирования равви Шимона бен Гамалила. Дальше приводится любопытная история из жизни Шимона бен Гамалила. Однажды известный раввин стоял возле строящегося здания на храмовой горе. Он увидел, что мимо него несут таргум на Книгу Иова. Шимон приказывает строителю избавиться от свитка, закопав

60 *Massekhet Soferim* 1.7.

61 *b. Meg.* 9a.

его «под ходом камней». Далее следует череда ссылок на раннюю традицию, которая предписывает бережное отношение к любому тексту Писания, даже если он написан не на иврите.

Трактат «Сефер Тора» также принадлежащий к числу «внешних» (или малых) и содержательно сильно связан с трактатом «Соферим». Как и «Соферим», этот трактат касается вопросов создания свитков Торы. Хотя окончательную форму трактат получил уже в послеталмудическую эпоху, отдельные элементы текста могут датироваться и довольно ранним временем⁶².

В Sefer Torah 1.8–9 мы опять сталкиваемся со знакомым набором свидетельств о греческой Библии. Начинается пассаж с напоминания о том, что Писание не может быть написано на мидийском, эламском, греческом языке или с помощью старого еврейского шрифта (снова знакомая путаница языка и алфавита). Далее в Sefer Torah 1.8 дословно повторяется цитата из Massekhet Soferim 1.7 с тем отличием, что в данном случае вместо «пяти старцев» мы уже имеем дело с семьюдесятью. Отрывок заканчивается перечислением тринадцати ошибок, допущенных переводчиками. В том варианте, с каким мы сталкиваемся в «Сефер Тора», мы имеем дело с окончательной стадией развития «легенды о переводе» в раввинистическом иудаизме. Редактор избавляется от дублирования историй (как в Massekhet Soferim). Отныне создателями золотого тельца, символизирующего отказ от Бога, становятся те самые семьдесят старцев из «Письма Аристеев». Модификации, допущенные ими в тексте, выражают неисправимо порочную природу перевода.

3.2. Пост восьмого тевета в трактате «Megillat Ta'anit Batra»

Никакое популярное введение в историю Септуагинты не обходится без упоминания о том, что однажды евреи учредили особый постный день в память о трагической ошибке, совершённой их предками во времена египетского царя Птолемея. Впервые упоминание об этом дне поста и раскаяния содержится в сочинении «Megillat Ta'anit Batra».

С данным трактатом связано большое количество путаницы. Не всегда те, кто упоминают о «посте восьмого тевета», верно указывают то сочинение, в котором содержится данная информация. «Мегиллат Таанит Батра» не имеет ничего общего ни с мишнаитскими трактатами «Мегилла» или «Таанит», ни с позднейшими комментариями на них в талмудах.

62 Strack H. L., Stemberger G. Introduction to the Talmud and Midrash. P. 232.

Единственный текст, к которому «Megillat Ta'anit Batra» действительно имеет отношение, это небольшое по объёму сочинение «Megillat Ta'anit», содержащее список дат, в которые пост *невозможен*. «Megillat Ta'anit» («Свиток поста») — это составленный на арамейском языке список из примерно тридцати пяти дат, которые расположены в календарном порядке. Цель этого списка — удержать евреев от поста (а в некоторых случаях даже от «восхваления», т. е. поминовения умершего) в определённые дни. Эти даты связаны с радостными событиями различного рода, которые произошли с еврейским народом.

Считается, что «Megillat Ta'anit» — довольно ранний памятник, возникший, вероятно, ещё до разрушения Храма⁶³. В отдельных рукописях трактат «Мегиллат Таанит» сопровождается дополнением («схотлиями»). Эти дополнения иллюстрируют сухой перечень дат различными легендарными историями, поясняющими важность той или иной даты. Схотлии также содержат список постных дат, каждая из которых связана с каким-то трагическим событием в истории Израиля. «Megillat Ta'anit Batra» — одна из таких схотлий. В литературе принято датировать эту схотлию VIII веком н. э.⁶⁴

Запись для восьмого Тевета гласит следующее:

בשמונה בטבת נכתבה התורה יונית בימי תלמי המלך והחך בא לעולם שלשה ימים	Восьмого Тевета, во времена царя Птолемея, Тора была написана на греческом языке, и на три дня на мир опустилась тьма ⁶⁵ .
--	--

В данном случае мы сталкиваемся с тем, как окончательно сформировавшаяся легенда о переводе-катастрофе оказывает влияние на ритуальную сферу. Миф (точнее, антимиф) оказывается основой для создания новых ритуалов. Три дня наступившей темноты напоминают библейскую тьму, выражающую гнев Бога (см. Исх. 10, 23), вызванный созданием золотого тельца. Если в версии Филона завершение работы над Септуагинтой отмечалось ежегодным праздником, то здесь этот праздник превращён в пост. О существовании такого поста встречаются упоминания в отдельных пийутах, написанных в VIII–IX веках⁶⁶.

63 The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud. P. 84.

64 *Veltri G.* A mirror of rabbinic hermeneutics. P. 265.

65 Текст взят из: *Leiman S. Z.* The Scroll of Fasts: The Ninth of Teveth // *Jewish Quarterly Review*. 1983. Vol. 74. P. 174–195. О трактате см.: *Lichtenstein H.* Die Fastenrolle: eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte // *Hebrew Union College Annual*. 1931–1932. Vol. 8–9. P. 318–351.

66 Текст взят из: *Elitzur S.* Piyutei Rabi Pinhas hakohen. Jerusalem, 2004. P. VII:775.

3.3. μυστήριον Израиля — Мишна, а не Тора (Pesiqta Rabbati)

Основной предмет озабоченности лидеров раввинистического иудаизма можно обнаружить в нескольких мидрашах. В «Pesiqta Rabbati», созданной в IX веке н. э.⁶⁷ коллекции агадических мидрашей на Тору и отдельных пророческих текстов, содержится грустное рассуждение о споре двух народов. В Pesiqta Rabbati 5 приводится рассказ рабби Йегуды бераби Шалом: Бог даровал на Синае Своему народу устную Тору, Мишну, поскольку владение этой традицией указывает на настоящий народ Бога. В тексте говорится о том, что Бог предвидел, что народы переведут Тору, будут читать её по-гречески и говорить: «Мы — Израиль»⁶⁸. Раввины понимали причину этих претензий и находили её обоснованной, ведь христиане владели текстом, который всё ещё воспринимался раввинами как несомненно священный. Если бы спор шёл лишь на основании того, у кого какая Библия, христиане не имели бы никакого преимущества, поскольку оба народа владели *полноценными* Библиями.

Именно евреи (а не христиане) остаются народом Бога и сыновьями Божьими, поскольку лишь они владеют Мишной, «тайной Бога». В данном мидраше перевод Торы на греческий язык воспринимается как экзистенциальная угроза для еврейского народа⁶⁹. Этот же сюжет повторяется в мидраше рабби Танхумы (Tanchuma Vayera 5). Говоря о мишне, в обоих вариантах автор использует греческое заимствование — слово *mistêrîn*, «тайна». Использование греческого слова μυστήριον для борьбы с негативными последствиями популярности среди язычников *греческой* Библии ярче всего показывало двусмысленность положения раввинов.

Заключение

Выводы, к которым мы пришли в ходе нашего исследования, влияют на общепринятый образ раввинистического иудаизма II–VI вв. Если идентичность раввинистического иудаизма включала в себя отрицание и осуждение зарождающегося христианства, то Септуагинту, как Библию Церкви, следовало отвергнуть и осудить. Но как нам теперь воспринимать движение раввинов, если фактически этого осуждения не было?

67 A bilingual edition of Pesiqta Rabbati: in 2 vol. / ed. by R. Ulmer. Vol. 1: Chapters 1–22. Berlin; Boston (Mass.), 2017. (Studia Judaica; 86).

68 האומות עתידין לתרגם את התורה ולהיות קוראים בה יוונית ואומרים אין הם ישראל

69 Veltri G. A mirror of rabbinic hermeneutics. P. 260.

Каковы были реальные отношения христианства и иудаизма, если обе традиции в течение столетий сохраняли почтенное отношение к одной и той же греческой Библии⁷⁰?

Как нам кажется, это свидетельствует о том, что момент «расхождения путей (the parting of the ways)» не был событием единичным и настолько простым, как об этом часто пишут. Процесс конфессионализации длился столетия, во время которых общины верующих находились в сложных отношениях фундаментальной близости и при этом всё же усиливающегося отчуждения.

Чем обусловлено то, что в постталмудическую эпоху создание греческой Библии стало восприниматься столь негативно? Нейтральное отношение сменяется категорическим неприятием по той причине, что к этому времени Септуагинта стала восприниматься исключительно как Библия христиан. Потенциал по модификации легенды о переводе с целью сохранения позитивной оценки состоявшегося перевода был полностью исчерпан, поэтому раввины занялись тотальной деконструкцией исторического эпизода, чтобы подчеркнуть катастрофичность события. Авторы этого контрнарратива старались вытеснить оригинальную легенду о Септуагинте из сознания и воображения евреев. Этого можно было достичь, не отвергая легенду полностью, а инвертируя её смысл.

70 Й. Ляйпцигер доказывает, что многие кодексы Септуагинты, которые традиционно считались христианскими, в действительности могли быть использоваться в синагогах. Кто создавал эти кодексы? По мнению немецкого учёного, в древности мог существовать единый книжный рынок библейских рукописей на греческом языке, клиентами которого могли быть как христианские общины, так и синагоги (*Leipziger J. Lesepraktiken im antiken Judentum. S. 93*).

Приложение

Фрагменты из корпуса раввинистической литературы, которые упоминаются в статье

Сюжет отрывка	Литература таннаев		Литература амораев		Литература гаонов (малые трактаты)
	Мишна	Тосефта	Йерушалми	Бавли	
<i>Мишна об отличии книг Торы от тфиллинов и мезузот, также мнение равви Шимона бен Гамалиила</i>	m. Meg. 1:8b:19			b. Meg. 8ab	Massekhet Soferim 15.1
<i>История о переводе 72, при которой были допущены модификации</i>			j. Meg. 71d	b. Meg. 9a	Massekhet Soferim 1.8 Sefer Torah 1.9
<i>Писание может быть написано только на «ашурите»?</i>				b. Meg. 9a:2	Sefer Torah 1.8
<i>Сохраняют ли святость переводы Библии?</i>				b. Shabbat 115ab	
<i>Переводящий буквально — лжец, добавляющий к написанному — богохульник</i>		t. Meg. 3.21		b. Kiddushin 49a:11	
<i>Пять переводчиков Торы Моисея для царя Талмая</i>					Massekhet Soferim 1.7 Sefer Torah 1.8 ⁷¹

71 Вместо пяти мудрецов указано, что их было семьдесят.

Источники

- A bilingual edition of Pesiqta Rabbati: in 2 vol. / ed. by R. Ulmer. Vol. 1: Chapters 1–22. Berlin; Boston (Mass.): Walter de Gruyter, 2017. (Studia Judaica; Bd. 86).
- Blackman P.* Mishnaoth. Vol. 2: Order Mo'ed. Gateshead: Judaica, ²1983.
- Koren Talmud Bavli, The Noé edition: in 42 vol. / comment. by A. Even-Israel (Steinsaltz); editor-in-chief T. H. Weinreb; senior content editor S. Z. Berger; managing editor J. Schreier. Jerusalem: Shefa Foundation; Koren Publishers, 2012–2019.
- Oxford annotated Mishnah: A new translation of the Mishnah with introductions and notes / ed. by S. J. D. Cohen, R. Goldenberg and H. Lapin. Oxford: Oxford University Press, 2022.
- The Minor Tractates of the Talmud: Massektoth Qeṭannah: in 2 vol. / transl. into English with notes, glossary and indices under editorship of A. Cohen. London: Soncino Press, 1966.
- Seven Minor Treatises: Sefer Torah, Mezuzah, Tefillin, Zizit, 'Abadim, Kutim, Gerim and Treatise Soferim II / ed. from manuscripts with an introd., notes, variants and transl. by M. Higger. New York (N. Y.): Bloch Publishing Co., 1930.
- Elitzur S.* Piyyutei Rabi Pinḥas hakohen. Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 2004.
- The Jerusalem Talmud: Edition, Translation, and Commentary: in 17 Bd. / hrsg. von H. W. Guggenheimer. Berlin; Boston (Mass.): Walter de Gruyter, 2000–2015.
- The Tosefta / transl. from the Hebrew with a new introd. by J. Neusner. Peabody (Mass.): Hendrickson Publishers, 2013.
- The Mishnah. The third edition. Peabody (Mass.): Hendrickson, 2015.
- The Mishnah: A new translation. New Haven (Conn.): Yale University Press, 1988.
- Талмуд. Мишна и Тосефта: в 6 т. / критич. пер. Н. А. Переферковича. [Б. м.]: Репроцентр М., '2004.

Литература

- Вевюрко И. С.* Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М.: URSS, ²2018.
- Ковельман А.* Талмуд, Платон и Сияние Славы. М.: Книжники; Текст, 2011. (Чейсовская коллекция).
- Alexander P. S.* The rabbis, the Greek Bible and Hellenism // The Jewish-Greek tradition in antiquity and the Byzantine Empire / ed. by J. K. Aitken and J. C. Paget. New York (N. Y.): Cambridge University Press, 2014. P. 229–246.
- Baron S. W.* A social and religious history of the Jews. New York (N. Y.): Columbia University Press, ²1983.
- Boyd-Taylor C.* Afterlives of the Septuagint: A Christian witness to the Greek Bible in Byzantine Judaism // The Jewish-Greek tradition in antiquity and the Byzantine Empire / ed. by J. K. Aitken and J. C. Paget. New York (N. Y.): Cambridge University Press, 2014. P. 135–151.

- Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum / hrsg. von M. Hengel und A. M. Schwemer. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1994. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; Bd. 72).
- Jastrow M.* A dictionary of the Targumin, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic literature. [N. p.: n. p.], 1926.
- Jewish reception of Greek Bible versions: Studies in their use in late antiquity and the Middle Ages / ed. by N. de Lange, J. G. Krivoruchko and C. Boyd-Taylor. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism; vol. 23).
- Lange N., de.* An Early Hebrew-Greek Bible Glossary from the Cairo Genizah and its Significance for the Study of Jewish Bible Translations into Greek // Studies in Hebrew Literature and Jewish Culture: Presented to Albert van der Heide on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday / ed. by F. J. Martin and R. M. Baasten. Dordrecht: Scholars Portal, 2007. P. 31–39.
- Lange N., de.* Japheth in the Tents of Shem: Greek Bible Translations in Byzantine Judaism. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015. (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism; vol. 30).
- Leiman S. Z.* The Scroll of Fasts: The Ninth of Teveth // Jewish Quarterly Review. 1983. Vol. 74. P. 174–195.
- Leipziger J.* Lesepraktiken im antiken Judentum: Rezeptionsakte, Materialität und Schriftgebrauch. Berlin; Boston (Mass.): Walter de Gruyter, 2021. (Materiale textkulturen; Bd. 34).
- Lichtenstein H.* Die Fastenrolle: eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte // Hebrew Union College Annual. 1931–1932. Vol. 8–9. P. 318–351.
- Rajak T.* Translation and survival: The Greek Bible and the ancient Jewish Diaspora. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Schürer E.* A history of the Jewish people in the time of Jesus Christ: in 5 vol. Edinburgh: T. & T. Clark, ²1885–1890. (Clark's foreign theological library, N. S.; vol. 23–25, 41, 43).
- Simon-Shoshan M.* The Tasks of the Translators: The Rabbis, the Septuagint, and the Cultural Politics of Translation // Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History. 2007. Vol. 27 (1). P. 1–39.
- Strack H. L., Stemberger G.* Introduction to the Talmud and Midrash. Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 1992.
- Swete H. B., Ottley R. R., Thackeray H. St J.* An introduction to the Old Testament in Greek. Cambridge: At the University Press, ²1914.
- The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud. Vol. 3: The Literature of the Sages. Pt. 1: Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates / ed. by S. Safrai. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 1987. (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum; vol. 2.3.1).
- Tov E.* The Greek and Hebrew Bible: Collected essays on the Septuagint. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 1999. (Supplements to Vetus Testamentum; vol. 72).
- Tov E.* The Septuagint between Judaism and Christianity // Die Septuaginta und das frühe Christentum = The Septuagint and Christian origins / hrsg. von T. S. Cauley und H. Lichtenberger. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; Bd. 277). P. 3–25.

- Veltri G.* A mirror of rabbinic hermeneutics: Studies in religion, magic, and language theory in ancient Judaism. Berlin; Boston (Mass.): Walter de Gruyter, 2015. (Studia Judaica; vol. 82).
- Veltri G.* Eine Tora für den König Talmi: Untersuchungen zum Übersetzungsverständnis in der jüdisch-hellenistischen und rabbinischen Literatur. Tübingen: Mohr, 1994. (Texte und Studien zum antiken Judentum; Bd. 41).
- Veltri G.* Libraries, Translations, and 'Canonic' Texts: The Septuagint, Aquila and Ben Sira in the Jewish and Christian Traditions. Leiden: Brill, 2006. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism; vol. 109).

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ
ОБЗОРЫ

О ПРОЕКТЕ ПЕРЕВОДА ПЕРВОЙ КНИГИ ЕНОХА С ЯЗЫКА ГЕЭЗ

Илья Сергеевич Вевюрко

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

Для цитирования: *Вевюрко И. С.* О проекте перевода Первой книги Еноха с языка геэз // Библия и христианская древность. 2023. № 2 (18). С. 202–211. DOI: 10.31802/BCA.2023.2.18.005

Аннотация

УДК 27-245 (811.411.42)

В статье рассказывается о проекте нового (и первого напрямую с оригинала) комментированного перевода знаменитого апокрифа Еноха в его полной (эфиопской) редакции на русский язык. Переводчик даёт характеристику актуальности этого памятника и современного состояния его русскоязычных версий, объясняет недостатки старого перевода протоиерея А. В. Смирнова, знакомит читателя с принципами своего перевода и их обоснованием. В заключение приведены несколько стихов из 71-й главы апокрифа и информация о сборе средств на его издание.

Ключевые слова: Библия, апокриф, Енох, переводы, комментарии.

About a First Enoch Translation Project from Geez into Russian

Ilya S. Vevurko

PhD in Philosophical Sciences

Associate Professor of the Lomonosov Moscow State University

Associate Professor at the Faculty of Theology at the Sain-Tikhon University

119234, Moscow, Leninskie Gory, Moscow State University

educational and scientific building «Shuvalovsky» Faculty of Philosophy

vevurka@mail.ru

For citation: Vevurko, Ilya S. "About a First Enoch Translation Project from Geez into Russian". *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (18), 2023, pp. 202–211 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2023.2.18.005

Abstract. The article deals with a project of a new commented translation (and the first one direct from original into Russian) of the famous apocryphon Book of Enoch in its full redaction on Geez. The translator gives a characterisation of the relevance of this monument and the current state of its Russian-language versions; he explains the downsides of the old translation of rev. A. V. Smirnov, and introduces the reader to the principles of his own translation and their reasons. In conclusion, there are several verses from the 71st chapter of the apocrypha and information about crowdfunding for its publication.

Keywords: Bible, apocryphon, Enoch, translations, commentaries.

Первая книга Еноха — самый древний и самый крупный апокриф из известных под именем этого допотопного праотца. Книга сохранилась частично: в арамейских кумранских рукописях, в греческом и совсем фрагментарном латинском переводе; её полный текст представлен только на языке геэз (классическом эфиопском) и в новейших переводах с него. Эфиопская Первая книга Еноха даже вошла в канон местной Церкви, обстоятельства чего, впрочем, не имеют особого значения для вопроса о месте этой книги в литературе раннего христианства¹. Намного примечательнее тот факт, что стих I, 9 из Первой книги Еноха почти идентичен пророчеству Еноха в тексте Соборного послания св. апостола Иуды (см. Иуд. 14–15); и эта, самая очевидная, параллель между апокрифом и Новым Заветом не является единственной. Вместе с тем Первая книга Еноха никогда не приводится в Евангелиях и апостольском корпусе как «Писание».

Всё это говорит, по-видимому, о том, что апокриф возник в поле традиции, которая также входила в контекст возникновения Нового Завета. Актуальный текст апокрифа может частично репрезентировать эту традицию, а также смешивать её с другими, более или менее периферийными для раннего христианства традициями. Данное замечание касается, конечно, и других апокрифических произведений, но Первая книга Еноха принадлежит к древнейшим и крупнейшим из них. Таким образом, её изучение в рамках проблематики библейских текстов и древней христианской письменности, в том числе в учебном процессе, является в высокой степени желательным, чем и определяется необходимость современного русского перевода.

На русский язык, не считая рукописной «пробы пера» в виде перевода фрагмента из Берленбургской Библии 1742 г., а именно глав VI–IX из Первой книги Еноха², апокриф был впервые и в наиболее полном объёме переведён протоиереем Александром Васильевичем Смирновым,

1 П. Пьованелли в статье, посвящённой эфиопской апокрифической традиции, отмечает, что нынешний библейский канон, включающий в себя, в частности, Первую книгу Еноха, был составлен императором Зарой Якобом только в XV в.; это не умаляет значение того факта, что сами переводы на геэз были выполнены достаточно рано, в IV–VI вв. (*Piovanelli P. Les Aventures des Apocryphes in Éthiopie // Apocrypha. Revue International des Littératures apocryphes. 1993. Vol. 4. P. 197–224*).

2 Этот перевод, предположительно принадлежащий перу Прасковьи Михайловны Голынской (1822–1892), был найден в РГБ моей студенткой с богословского факультета ПСТГУ О. А. Авдеевой. Выходные данные любопытного памятника русской культуры XIX века: Собрание апокрифических книг Ветхого и Нового Завета / перевод с Берленбургской Библии, изданной в 1742 году. [Б. м.], XIX в. // РГБ. Ф. 178.1 № 9601.

профессором богословия из Казанского университета, и опубликован в 1888 г. с научным комментарием³. В наше время перевод арамейских фрагментов апокрифа Еноха из Кумрана, предисловие и комментарий к нему сделал петербургский востоковед профессор Игорь Романович Тантлевский⁴. Вместе с ними он опубликовал перевод и комментарий Третьей книги Еноха (она же «Книга небесных дворцов», или «Хе-халот»), а Вторая (славянская) книга Еноха была переведена В. М. Хачатурян⁵. Таким образом, весь корпус апокрифов под именем Еноха так или иначе существует на русском языке. При этом важно заметить, что перевод протоиерея А. В. Смирнова выполнен не с оригинала, а с немецкого языка.

Смирнов взял за основу перевод Августа Дильмана⁶. Передача через посредство другого языка не могла не исказить отношения русской версии к оригиналу, причём это касается как отдельных лексем, так и целых фраз. Например, исторически второе значение эфиопского глагола *baraka* — «славить» — часто затеняет в получившемся тексте его исходное значение «благословлять». В результате взаимность, которая существует между Богом и человеком в возможности благословлять, нередко исчезает из текста. Подобная (невольная) нечувствительность к точному значению слов производит влияние и на передачу целых предложений, в связи с чем читатель лишается возможности видеть некоторые важные параллели, имеющиеся в оригинальном тексте. В частности, в стихе LXXXI, 6 в передаче с немецкого фраза: «ни один из смертных не праведен пред Господом» — соответствует эфиопскому выражению: «не оправдается всякая плоть пред Господом» (с вариантом в одной рукописи «всяк живой»), что в точности соответствует Рим. 3, 20 либо Пс. 142, 2. Природа этого соответствия подлежит обсуждению; проблема перевода Смирнова, как и Дильмана, состоит в том, что его нельзя увидеть.

В последние десятилетия Первая книга Еноха в переводе Смирнова и любительских переводах с английского распространяется в самых разнообразных форматах: существуют научно-популярные и просто

3 Смирнов А., *свящ.* Книга Еноха: историко-критическое исследование, русский перевод и объяснение апокрифической книги Еноха. Казань, 1888.

4 Тантлевский И. Р. Иудейские псевдоэпиграфы мистико-гностицистского толка. СПб., 2014. С. 3–84.

5 Книга Еноха / перевод, комментарии и примечания В. М. Хачатурян // Апокрифы Древней Руси: тексты и исследования / ред. В. В. Мильков. М., 1997. С. 47–58.

6 Das Buch Henoch / übersetzt und erklärt von A. Dillmann. Leipzig, 1853.

популярные издания, сайты, страницы в Интернете с этими текстами. Часто они не сопровождаются никакими комментариями либо комментариями Смирнова в полном или усечённом виде, а также дилетантскими комментариями. В 2019 г. вышла вторым изданием книга митрополита Мурманского Митрофана (Баданина) «До и после. Апология Книги Еноха», в которой уважаемым церковным иерархом приведены доводы в пользу восприятия Первой книги Еноха как подлинного и канонического откровения.

Интерес к апокрифу в наше время легко объясним. Кроме притягательности всего таинственного и «запрещённого», в этом большом тексте действительно есть идеи, которые уже много веков возбуждают воображение. Это прежде всего предание о падении ангелов с женщинами, в результате которого родились исполины — фактически, мидраш (то есть, по Дж. Кугелу, «экзегетическое нарративное расширение»⁷) на лаконичный и довольно тёмный текст Быт. 6, 1–4. Несмотря на бытование этого предания у многих ранних церковных авторов, сама возможность зачатия от бесплотных сил в итоге не нашла себе поддержки со стороны святоотеческой традиции; не исключено, впрочем, что интерес к енохианскому комплексу⁸ позднее повлиял на развитие представлений об инкубах в таких чуждых духу патристики памятниках, как «Молот ведьм». Есть и другие менее броские, но не менее важные детали. Так, в той части книги, которую специалисты называют «Апокалипсисом животных» (стих LXXXIX, 73), имеется аллегорическое описание строительства Второго храма: «И начали они снова строить, как вначале, и возвели её, эту башню, и нарекли её башней высокой; и начали снова ставить пред башней стол, но весь хлеб на нем был осквернён и нечист». По всей видимости, это описание Второго храма подразумевает его неприятие, которым отличались некоторые группы ессеев⁹, но не апостолы (ср.: Мф. 23, 16–21; Лк. 2, 49;

7 Кугел Дж. В доме Потифара: библейский текст и его перевоплощение / пер. с англ. М. Вогмана. М., 2010. С. 19.

8 «Енохианские» магия, алфавит и т. д. были популярными темами в эпоху Ренессанса, особенно в связи с «христианской каббалой» и трудами деятелей елизаветинской эпохи. См.: Доктор Джон Ди: (сборник) / пер. с англ. и лат., коммент. Ю. Ф. Родиченкова; предисл. Б. К. Двинянинова; послесл. В. В. Винокурова. СПб., 2021. (Librarium Aureum. Opus Minus). С. 152–172). Хотя влияние собственно апокрифа Еноха было здесь отдалённым и опосредованным, несомненно, что современный интерес к апокрифу в значительной мере подогревается и этими связями.

9 *Himmelfarb M. A Kingdom of Priests: Ancestry and Merit in Ancient Judaism. Philadelphia (Pa.), 2006. P. 20.*

Ин. 10, 23; Деян. 3, 1; 21, 26)¹⁰. Итак, апокриф является важным источником по контексту возникновения раннего христианства, но поспешно было бы включать его в горизонт апостольской проповеди. Его отношение к Ветхому и Новому Завету, к иудаизму эпохи Второго храма и христианству ещё должно быть прояснено, а для формирования его церковной оценки необходимы материалы на русском языке, отвечающие требованиям богословской науки.

В научной перспективе Первая книга Еноха активно изучается за рубежом, но почти никогда не становится предметом исследований в нашей стране. Обзору современных зарубежных работ мы посвятим отдельную публикацию, теперь же расскажем о принципах нашего перевода апокрифа с языка геэз.

Геэз — язык семитской группы, что делает особенно важным отношение текста на этом языке к арамейскому (а для некоторых глав, возможно, ивриту) оригиналу книги. Прежде всего, это касается имён собственных, но нередко и остального лексического состава. Хотя считается доказанным то, что оригиналом для эфиопских переводчиков был греческий текст, можно встретить места, где они ближе к арамейскому оригиналу, чем дошедшая до нас греческая редакция. Например, в стихе X, 9 исполины названы *manzəran*, что лучше передаёт слово מַמְזָרִים («мамзеры»), предполагаемое здесь по смыслу (арамейский вариант стиха не сохранился), чем греческая калька μαζήρεους. Эфиопские переводчики либо догадались (знали?) о том, какое семитское слово стояло за греческим, либо провели сверку с оригиналом. Так или иначе, этот случай показывает, что гипотетическим отношением редакции на геэзе к арамейской редакции не следует пренебрегать. Будучи семитским языком, геэз также обладает характерным синтаксисом, который, впрочем, часто сохраняют и греческие переводы библейских текстов. Этот синтаксис может чрезмерной лаконичностью или, наоборот, повторами затемнять смысл текста в сравнении с более привычным для нас стилем классической словесности. Но наивно было бы думать, что стремление к ясности ценой парафраза улучшает научное качество перевода. По замечанию библейского лингвиста Джеймс Барра, буквализм был не следствием непрофессионализма древних, но сознательно использовался

10 Парадоксально, почитание апостолами храма в Иерусалиме было связано именно с его преходящим значением: с тем, что он должен был вот-вот уступить место телу Иисуса; в то же время непочитание храма ессеями было связано с его непреходящим значением, с ожиданием ими нового храма на том же месте взамен осквернённого Иродом, Хасмонейми и их предшественниками.

ими тогда, когда «целью переводчика было не вынесение экзегетических решений, но передача читателю <...> семантически сырого материала, на основе которого подобные решения могли бы строиться»¹¹. Учитывая же, что в наше время экзегеза является прерогативой скорее комментатора, чем переводчика, стремление к буквализму в академических переводах древних текстов (известным примером чему служит перевод Корана И. Ю. Крачковским) вообще должно быть принимаемо за норму. Буква текста имеет ещё и то преимущество, что именно лексическое совпадение часто являлось опорой для иудейской экзегезы (*гезера шава*) и, соответственно, для сознательно вводимых аллюзий¹². Вместе с тем нельзя не учитывать, что Первая книга Еноха находится в традиции парабиблейской литературы и русскому читателю интересна преимущественно в связи с библейским контекстом, поэтому чисто эфиопскую фонетику в именах собственных и названиях вряд ли имеет смысл копировать.

Отсюда в основу нашей работы над переводом положены следующие принципы:

- 1) буквальность и пословность, сохранение оригинального синтаксиса, имеющие границей потерю смысла, когда он в принципе поддаётся реконструкции;
- 2) стремление, по мере возможности, переводить однокоренные слова однокоренными, особенно когда такая связь имеет место в арамейском оригинале;
- 3) следование традиции славяно-русских переводов при передаче имён собственных и географических названий;
- 4) эклектичность текста: за основу взято критическое издание Р. Г. Чарлза (1906 г.), но с конъектурами по арамейскому тексту, а также предпочтением рукописных вариантов, отвергнутых Чарлзом, в некоторых случаях;
- 5) сохранение в виде сносок всех герменевтически значимых вариативных чтений.

Такой перевод неизбежно будет совпадать с результатом работы протоиерея А. В. Смирнова во всех тех местах, где этот результат удовлетворяет названным принципам. Тем не менее он будет не редакцией существующего текста, а новым переводом, инкорпорирующим в себя

11 Barr J. The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations. Göttingen, 1979. P. 18.

12 См.: Колодный Е. Ю. «Вербальная аналогия» в галахических текстах Кумрана // Актуальные вопросы церковной науки. 2021. № 1. С. 68–72.

старый только там, где возможное различие сводится к бесполезному оригинальничанью. Чтобы читатель мог составить представление о форме и стиле будущего текста, опубликуем здесь фрагмент с хиазмом в конце из главы LXXI:

«1. И было после того: сокрыт был дух мой и вознесён на небо, и там видел я сынов ангелов святых, ступающих по пламени огненному, и одежды их белы, и покровы их, и свет лица их как снег.

2. И увидел я две реки огненные, и свет того огня, как яхонт, светился; и пал я на лице мое пред Господом духов.

3. И ангел Михаил, один из архангелов, взял меня за мою руку правую и поднял меня, и привёл меня ко всем тайнам, и показал мне все тайны милости, и показал мне все тайны правды.

4. И показал мне все тайны пределов неба, и все сокровищницы звёзд, и светил всех, откуда они выходят пред лице святых.

5. И сокрыл дух меня, Еноха, на небо небес, и увидел я там, в середине того свечения, что в нём [есть] построенное из камней льдистых, и в середине тех камней языки живого огня.

6. И увидел дух мой: кругом окружает сей дом огонь, и на четырёх краях его реки, полные огнём живым, и они окружают сей дом.

7. И кругом серафимы, херувимы и офанимы: и это те, что не спят и охраняют престол славы Его.

8. И увидел я: ангелы неисчислимые, тысячи тысяч и тьмы тем, окружают сей дом, а Михаил, Рафаил, Гавриил и Фануил, и ангелы святые, что вверху на небесах, выходят и входят в сей дом.

9. И вышли из того дома Михаил, Гавриил, Рафаил, и Фануил, и множество святых ангелов, которым нет числа,

10. и с ними Глава дней, и голова Его была как волна светла и чиста, и одеяние Его неизъяснимо.

11. И пал я на лице мое, и вся плоть моя расплавилась, и дух мой изменился, и я воскликнул громким голосом, духом силы, и благословил, и прославил, и превознёс.

12. И эти благословения, что вышли из уст моих, были приятны пред тем Главой дней.

13. И вышел сей Глава дней с Михаилом, Рафаилом, Гавриилом и Фануилом, тысячами и тьмами ангелов, которым нет числа».

Новый русский текст Первой книги Еноха будет сопровождаться комментариями двух уровней: а) частные филологические замечания по тексту, библейские и парабиблейские параллели в подстрочнике;

б) пространные рассуждения о месте апокрифа в библейской традиции, об отношении к ней разных его частей в особой статье переводчика. Также будет освещена история, по крайней мере новейшая, научного изучения апокрифа, часть которой мы планируем представить в виде обзора в одном из ближайших номеров журнала «Библия и христианская древность».

Работа над переводом и комментарием такого большого текста требует свободного времени, а его публикация — определённых средств, поэтому переводчик объявил сбор на краудфандинговой платформе «Планета» (https://planeta.ru/campaigns/mashafa_henok) и просит всех заинтересованных читателей поучаствовать в этом начинании. Также ход перевода, его принципы и возникающие по ходу трудности будут освещаться в специальном Телеграм-канале: https://t.me/Mashafa_Henok.

Архивные материалы

Собрание апокрифических книг Ветхого и Нового Завета / перевод с Берленбургской Библии, изданной в 1742 году. [Б. м.], XIX в. // РГБ. Ф. 178.1 № 9601.

Источники

- Das Buch Henoch / übersetzt und erklärt von A. Dillmann. Leipzig: F. C. W. Vogel, 1853.
- Книга Еноха / перевод, комментарии и примечания В. М. Хачатуряна // Апокрифы Древней Руси: тексты и исследования / ред. В. В. Мильков. М.: Наука, 1997. С. 47–58.
- Смирнов А., *свящ.* Книга Еноха: историко-критическое исследование, русский перевод и объяснение апокрифической книги Еноха. Казань: Типография Императорского Университета, 1888.

Литература

- Доктор Джон Ди: (сборник) / пер. с англ. и лат., коммент. Ю. Ф. Родиченкова; предисл. Б. К. Двинанинова; послесл. В. В. Винокурова. СПб.: Академия исследований культуры, 2021. (Librarium Aureum. Opus Minus).
- Колодный Е. Ю. «Вербальная аналогия» в галахических текстах Кумрана // Актуальные вопросы церковной науки. 2021. № 1. С. 68–72.
- Кугел Дж. В доме Потифара: библейский текст и его перевоплощение / пер. с англ. М. Вогмана. М.: Книжники, 2010.
- Тантлевский И. Р. Иудейские псевдоэпиграфы мистико-гностического толка. СПб.: РХГА, 2014.

- Barr J.* The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- Himmelfarb M.* A Kingdom of Priests: Ancestry and Merit in Ancient Judaism. Philadelphia (Pa.): University of Pennsylvania Press, 2006.
- Piovanelli P.* Les Aventures des Apocryphes in Éthiopie // Apocrypha. Revue International des Littératures apocryphes. 1993. Vol. 4. P. 197–224.

ЖУРНАЛ ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ. ТОМ 69 (2018), ВЫПУСК 1

ОБЗОР МАТЕРИАЛОВ

Вадим Валентинович Серов

доктор исторических наук
преподаватель Барнаульской духовной семинарии
656008 Россия, г. Барнаул, пер. им. Ядринцева, 66
wseroff@yandex.ru

Для цитирования: Серов В. В. Журнал церковной истории. Том 69 (2018), выпуск 1: Обзор материалов // Библия и христианская древность. 2023. № 2 (18). С. 212–258. DOI: 10.31802/BCA.2023.2.18.006

Аннотация

УДК 82-95 (82-96)

В представленном здесь очерке продолжается ретроспективное обозрение научного «Журнала церковной истории», издаваемого в Кембридже. Настоящая публикация обнимает материалы первого выпуска (номера) 69-го тома (2018 г. издания), в который вошли шесть научных статей и семьдесят четыре аннотации на монографии, публикации источников и тематические сборники, изданные в предыдущие четыре года.

Ключевые слова: обзор, историография, библиография, история Церкви, христианское учение.

Bibliographical Review: The Journal of Ecclesiastical History

Part 5: Vol. 69. Issue 1. January 2018. 241 pp.

Vadim V. Serov

Doctor of History

Lecturer of the Barnaul Orthodox seminary

66, Jadrintseva st., Barnaul, 656008, Russia

wseroff@yandex.ru

For citation: Serov, Vadim V. "Bibliographical Review: The Journal of Ecclesiastical History. Part 5: Vol. 69. Issue 1. January 2018. 241 pp." *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (18), 2023, pp. 212–258 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2023.2.18.006

Abstract. There is the continuation of reviews of the Journal of Ecclesiastical History. Here is situated the issue for the January of 2018 which this time concludes more than eighty items of publications presumably a reviews of monographs and issues collections. In proposed review of this journal's issue all the published materials will be as usually briefly considered from the point of view of their content and main authors' ideas.

Keywords: Review, historiography, bibliography, the Church history, Christianities.

Статьи

Номер и весь том начинается статьёй *Ричарда Гельмгольца* из Чикагского университета «**Папа Иннокентий III и отмена Великой хартии вольностей**»¹. Статья посвящена поиску причины, подтолкнувшей римского папу Иннокентия III в 1215 г. освободить английского короля Иоанна Безземельного от обещаний, данных им своим вассалам в форме так называемой «Великой хартии вольностей». Автор стремится найти объяснение, альтернативное наиболее распространённым в научном мире версиям. Принято считать, что король признал верховенство папы при назначении главы Английской Церкви и отказался от претензий на соответствующие аннаты из-за отлучения его от церкви и угрозы лишиться короны. Р. Гельмголец предлагает включить в столь незатейливое, по его мнению, объяснение фактор правового сознания средневековых политических акторов, который мог быть для них гораздо важнее власти и денег. Он ставит вопрос о правоспособности римского папы в политической системе другого государства и пытается найти ответ на него в тексте папской буллы «*Etsi karissimus*», аннулировавшей статью Великой хартии (р. 3). Для источниковедческого анализа была применена современная методика изучения канонического права, в котором одним из основополагающих понятий считается клятва (р. 5); кроме того, Р. Гельмголец широко использовал и данные собственно Великой хартии вольностей. Там в качестве гарантии соблюдения обетований воспроизводилась распространённая в древности формула «Бог да будет свидетелем сего» (р. 6). Упоминание Господа при оформлении обязательств короля Джона стало, по мнению автора статьи, основанием для вмешательства главы Католической Церкви в тот светский политический конфликт. Однако интеллектуальная находка такого рода принадлежала не папе Иннокентию, а, вероятно, юристам английского короля (р. 11), и папа ею воспользовался не только в данном конкретном случае, но и впоследствии для расширения властных полномочий папского престола.

Статья под названием «**Церковь в переходный период: необычное использование паллия в Тюдоровской Англии**» *Пола Айриса*² превышает размерами предмет исследования, хотя автору нельзя отказать в изяществе выбора. С эксплицитной точки зрения

1 *Helmholz R.* Pope Innocent III and the Annulment of Magna Carta // JEH. 69. P. 1–14.

2 *Ayris P.* A Church in Transition: The Intriguing Use of the Pallium in Tudor England // JEH. 69. P. 15–38.

данное исследование, как и предыдущая статья, трактует источники церковной публичной власти в Англии, хотя и в другое историческое время. Конкретизация внимания на одной детали архиепископского облачения позволяет считать данную публикацию лишь одной из серии аналогичных, рассматривающих внешнее выражение глубоких церковных и государственных преобразований, которые произошли в Англии в XVI в. (р. 16). Собственно месту и значению паллия в этом процессе уделяется немного внимания; статья в основном пересказывает вехи английской Реформации, делая упор на принятии Акта о супрематии (р. 16–18) и на религиозной реакции в правление Марии (р. 18–23). Это, по мнению автора, должно продемонстрировать факт неоднократной и полной ротации высшего английского клира в течение короткого промежутка времени (р. 23) и подвести к выводу о неизбежных изменениях в традиционном епископском одеянии. Таким образом, изменения внешнего вида паллия следовали в русле политических пертурбаций: в первые годы английской Реформации изображение или упоминание этой детали одежды становятся редкими, но не исчезают совсем, хотя теперь паллий возлагается уже не папой, а архиепископом Кентерберийским (р. 25 и далее); после 1547 г. папское рукоположение восстанавливается, однако прежнее значение паллия как детали архиепископского одеяния, несущей особый сакральный смысл (р. 37), вскоре трансформируется в абстрактный символ древности Английской Церкви (р. 38).

Статья *Мартина Илбела* «**Нищенство в позднем Средневековье: практика францисканцев в Богемии**»³ обращается ко временам после Реформации и к региону, активно вовлечённому в процесс реформирования Католической Церкви. Несмотря на связанные с ним заметные социальные перемены, католическое монашество сохранило свою институциональную природу, предполагавшую, кроме прочего, и пропитание за счёт подаяния (р. 40). Основным предметом рассмотрения в данной работе стали изменения, произошедшие в характере взаимоотношений нищенствующих монашеских орденов (на примере францисканского как более представительного в Чехии) и антикатолического в своей массе чешского населения после того, как католицизм утратил позиции в середине XVI в. Она также ставит вопросы более общего характера: об идее нищенства в рождающемся буржуаз-

3 *Elbel M. Early Modern Mendicancy: Franciscan Practice in the Bohemian Lands // JEH. 69/1. P. 39–56.*

ном мире и о том, как традиционные религиозные институты встраивались в этот новый мир (р. 41). В ходе исследования М. Илбел приходит к выводу о том, что существует весьма сложное общественное взаимодействие с участием францисканцев как в идеологической и микроэкономической областях, так и в сфере публичной власти в целом. В его основе лежал обмен: соответствующими услугами со стороны монахов и товарами от мирян, многие из которых сохранили уважение к монахам. Но так было и раньше, до Реформации; новшеством же явилось изменение для жителей Богемии тех направлений, в которых перемещались вещи. Теперь все материальные ценности должны были передаваться представителю Рима — провинциальному синдикату, который вместе с провинциальным конвентом перераспределял затем аккумулированные богатства среди монастырей. Таким образом, замечает автор статьи, институт апостольского синдиката становится олицетворением той эпохи (р. 54). При этом попрошайничество нищенствующих монахов осталось главным материальным ресурсом монашеских орденов в раннее Новое время (р. 55).

В статье *Шона Смита «Суррогатные отцы: лазаристы как преемники иезуитов в XVIII веке»*⁴ говорится о распространении в Европе второй половины XVIII в. монашеского ордена, основанного Викентием де Полем и заменившего собою некогда могущественный орден иезуитов. Автор кратко описывает историю иезуитов (р. 62–64), показывая неизбежность утраты ими политического влияния в Европе, ведущие правители которой запретили пребывание ордена Иисуса на своей территории (р. 65). Освободившееся место, как это обыкновенно бывает, должна была занять новая организация, свободная от подозрений в коррумпированности и политической заинтересованности, обладавшая имиджем «евангельской безупречности». Таковой стали лазаристы, выдвинувшиеся из среды прочих при поддержке французских Бурбонов (р. 66 f.). Им были переданы конфискованные у иезуитов имущества, разбросанные по всему миру; Ш. Смит описывает проблемы при непростом процессе их передачи, возникавшие из-за неоднозначного отношения на местах к иезуитам и лазаристам (р. 71–80). Восприятие иезуитского «наследства» завершается к 1780 г., и его главным итогом становится не смена собственника, а организация контроля над управлением имуществами со стороны центральных светских властей

4 Smith S. Surrogate Fathers: The Lazarists as Jesuit Successors in the Eighteenth Century, 1759–1814 // JEH. 69/1. P. 57–85.

тех земель, где находились лазаристские миссии. Казалось бы, Конгрегацию миссий (официальное название лазаристов) ожидало большое будущее, однако очередное изменение общеевропейской политической обстановки, на этот раз после Великой французской революции, заставило правительства пересмотреть отношение к «преемникам иезуитов»: их семинарии, монастыри и миссии оказались в массе разграблены и в немалой степени возвращены восстановленному ордену иезуитов (р. 84). Конгрегация выжила, однако с тех пор её преемство по отношению к ордену Иисуса следует, по мнению Ш. Смита, видеть не в имущественной сфере, а в католической духовности (р. 85).

Пол Гатакер в статье «**Джозеф Милнер и его издатели: евангелисты XVIII и XIX веков и христианское прошлое**»⁵ обращается к давно известной теме, связанной с популярностью в первой половине XIX в. книги евангелического богослова Дж. Милнера «История церкви Христовой». Гатакер доказывает выдвинутый им тезис о том, что интерпретация Милнером церковной истории не столько способствует прославлению евангелической церкви, сколько ниспровергает протестантскую историографическую методологию, господствовавшую в европейском богословии в конце XVIII в. Для достижения этой задачи автор рассматривает следующие сюжеты, объединённые им в «туманную историю публикации» (р. 102): во-первых, структуру книги Дж. Милнера, «до конца не понятой современными историками» (р. 88–92); во-вторых, влияние труда Милнера на младших современников (р. 92–94); и, в-третьих, процесс принятия и распространения его идей в религиозном общественном сознании не только европейском, но и североамериканском (р. 95–102). Продираясь через нагромождение фактов, имён и событий, сопровождавших долгое издание книги Дж. Милнера и его преемников-соавторов, П. Гатакер приходит к выводу, что Милнер отказался от прежде господствовавшей протестантской реконструкции религиозной истории и, оставаясь в целом на позициях протестантизма, произвёл ревизию его философии истории, добавив в неё в качестве структурообразующих фигур известных католических деятелей Средневековья (р. 102). Это позволило ему и его последователям и адептам использовать основанные на историческом материале выводы для актуальной политической борьбы с католицизмом, укреплявшимся начиная с 1820-х гг. (р. 104).

5 *Gutacker P. Joseph Milner and his Editors: Eighteenth- and Nineteenth-Century Evangelicals and the Christian Past // JEH. 69/1. P. 86–104.*

Далее в журнале опубликован критический отклик университетского (из Эссекса) преподавателя истории церкви *Томаса Фримена* на публикацию сборника статей, посвящённых религиозной политике Марии I Тюдор, — «**Реставрация и реакция: новый взгляд на церковь в правление Марии**»⁶ (р. 105–112). Как признанный знаток религиозной политики династии Тюдоров, Т. Фримен, прежде чем приступить к разбору издания, углубляется в историографию вопроса (р. 105–108). Он прослеживает тематику исследований, посвящённых правлению королевы Марии (1553–1558), отмечая основные достижения «ревизионистов» последних десятилетий: *Имона Дафи*, доказавшего, что проводники религиозной политики Марии имели значительный успех в восстановлении католичества в Англии (р. 106); *Кристофера Хайи*, который подробно описал оживление религиозных праздников, свидетельствовавшее о всеобщем энтузиазме от возвращения старой религии в то время; *Дэвида Лодса*, пришедшего к выводу о том, что Мария I не была оклеветана протестантской историографией и не являлась ни жертвой невезения, ни кровожадной тиранессой (р. 107); *Люси Вудинг*, показавшей, что религиозная политика королевы была направлена на строительство гуманной Церкви; *Уильяма Уайзмана*, который доказывал, что теологические изыскания сподвижников Марии предшествовали решениям Тридентского Собора и отчасти даже вдохновили их; наконец, *Томаса Мейера*, который предложил реабилитировать последнего римско-католического архиепископа Кентерберийского, Реджинальда Поула, как руководителя реставрации английского католицизма (р. 108).

Таким образом, отмечает автор статьи, в современной историографии религиозной политики Марии Тюдор нет ни одного исследователя, рассматривающего данный предмет исключительно в негативных тонах. Обращаясь к рецензируемому изданию, он ставит вопрос о том, что нового добавляют его участники в создаваемую общими усилиями новую картину явления, и далее предлагает краткую характеристику статей, составивших сборник. Согласно Т. Фримену, автор первой из них, *Дейл Хоук*, подтверждает, что успехи Марии и её соратников были вызваны не столько поддержкой католиков, сколько равнодушием элиты. В следующей публикации *Скотт Лукас* показывает,

6 Freeman Th. Restoration and Reaction: Reinterpreting the Marian Church. Review of: Catholic Renewal and Protestant Resistance in Marian England / ed. by E. Evenden, V. Westbrook. Farnham; Burlington (Vt.), 2015. 346 pp. // JEH. 69/1. P. 105–112.

что протестантская оппозиция призвала католиков к соблюдению законов. Далее *Эндрю Хэдфилд* на примере трудов тогдашнего мыслителя Джона Поунета выявил направления критики в адрес королевы Марии, которой, в частности, отказывали в праве управлять, потому что она была женщиной (р. 109). *Джон МакДайермид* критикует утверждения историков о том, что Джон Чек являлся главным идейным противником Марии. *Вивьен Уэстбрук* попыталась оценить первого мученика той эпохи, Джона Роджерса, однако сделала это, по мнению Т. Фримена, вне контекста всей политики «гонений» и не смогла разглядеть её действительное значение. *Уильям Уайзмен* сосредоточился на книгах, написанных католиками в 1556–1557 гг., и выявил их необычайную популярность у современников (р. 110). *Яну Гэдду* удалось пролить свет на сферу книгоиздательства в эпоху реставрации католичества, фокусируясь именно на издателях; Гэдд радикально изменил бытующее представление о том, что они выполняли функции цензоров. В статье *Элизабет Ивенден* подчёркивается важность роли испанских клириков, посланных в Англию королём Филиппом, в частности Карранцы (р. 111). *Сейри Ло* проанализировал интерес королевы Марии к университетам, бывшим тогда гнёздами протестантизма; он описал посещение ею Кембриджского университета в 1557 г., в ходе которого произошла эксгумация с последующим ритуальным сожжением тел протестантских теологов Мартина Бьёсера и Пола Фэгьюса. Это привело некоторые колледжи Оксфорда и Кембриджа на сторону католической ортодоксии. Следующая затем работа *Томаса Мейера* продемонстрировала, что огромную роль в данном процессе сыграл патронаж кардинала Поула над обоими университетами (р. 112). В завершение сборника *Кэролайн Кольбер* рассмотрела изменения в практике отпевания, произошедшие при Марии, на примере проповеди, которую произнёс епископ Винчестерский Джон Уайт. Подводя итог обзору, Т. Фримен утверждает, что этот сборник многое добавил к нашему знанию о протестантах и католиках в правление Марии I. Осуществляемая ею религиозная политика способствовала принятию важнейших решений на Тридентском Соборе, которые, в свою очередь, имели огромное значение для судеб католицизма во всей Европе. Далее, на р. 113 обозреваемого журнального номера помещено **объявление о двух конкурсах на лучшие эссе** в течение года⁷ —

7 Announcement. The Eusebius Essay Prize. The World Christianities Essay Prize // JEH. 69/1. P. 113.

«Евсевий» и «Всемирное христианство». Первый из них предполагает участие молодых исследователей истории раннего христианства (до VII в. включительно), второй нацелен на тех, кто занят изучением истории христианства после 700 г. Эссе победителей будут напечатаны на страницах «Журнала церковной истории»; кроме того, за них обещана награда в размере пятисот английских фунтов.

Аннотации

В этом разделе общий тон задан правоведом-доминиканцем Ричардом Фином, сделавшим два первых обзора. Первый из них обращён на монографию Илари Раделли «Социальная справедливость и правомерность рабства: роль этих понятий в философии аскетизма от древнего иудаизма до поздней античности» (р. 114–116)⁸. Её автор затронул обширную тематику античного рабства, привлекающую внимание исследователей более двухсот последних лет. Очевидно, сознавая данное обстоятельство, И. Раделли избрал в качестве одного из объектов своего рассмотрения (в последней главе) корпус малоинформативных и потому редко используемых источников IV–V вв., написанных последователями Оригена, которые полагали рабство несправедливостью и пытались объяснить почему (р. 114). Бóльшая же часть содержания книги обращается к известным и многократно цитировавшимся в той же связи авторам и анонимным произведениям. Так, в главе второй анализируются соответствующие выдержки из Нового Завета, в третьей — труды христианских авторов начала IV в. Четвёртая глава объединяет точки зрения теологов конца IV — начала V в. (Августина, Феодора Мопсуестийского, Феодорита, Василия и Иоанна Златоуста) (р. 115). Анализ огромного письменного наследия Григория Великого потребовал пространства двух последующих глав; в общем, Григорий считал, что поскольку земная жизнь должна быть отражением жизни небесной, то христианам надлежит отказываться от использования рабов. Подводя итог обзору, Р. Фин опускает оценку научной значимости работы И. Раделли и горячо рекомендует её всем интересующимся историей христианства. В целом, кажется, единственной названной заслугой данного издания является «богатая библиография» (р. 116).

8 Finn R. Review of: Ramelli I. L. E. *Social Justice and the Legitimacy of Slavery. The Role of Philosophical Asceticism from Ancient Judaism to Late Antiquity*. New York (N.Y.); Oxford, 2016. 309 pp. // *ИЕН*. 69/1. P. 114–116.

Второй обзор Ричарда Фина посвящён новой книге Питера Брауна «Сокровища на небесах. Святая бедность в раннем христианстве» (р. 116–117)⁹. Она представляет собой публикацию лекций, прочитанных в университете Вирджинии в 2012 г., и продолжение прежних исследований Брауна касательно позднеантичных христианских представлений о богатстве (р. 116). В первой главе кратко излагаются учения Иисуса и Павла о подаянии вообще и о милостыне «бедным среди святых» в частности. Глава вторая рассматривает распространённую среди христиан II–IV вв. идею сосредоточить источник милостыни исключительно в руках епископов. В третьей главе анализируется понятие свободы от труда у манихеев, которые давали обет одновременно воздерживаться также от секса и обжорства, и тем самым должны были «отдыхать» в ожидании «конечной остановки», полагаясь на милость окружающих. В главе четвёртой на материале «Книги шагов» исследуются исконно сирийские христианские традиции нищенства и подаяния. Главы пять и шесть обращены к египетскому материалу, относящемуся преимущественно к представлению о труде у монахов IV в. Вероятно, монография П. Брауна имеет популярный характер, так как в её обзоре не содержится замечаний и характеристик научного свойства.

За этим следует аннотация Саймона Гэзеркоула из Кембриджа. Он анонсирует тезисы, тематически отобранные редакторами докладов, которые были представлены в своё время на нескольких конференциях. Подборка озаглавлена «Новое открытие апокрифического континента: новые точки зрения на христианскую апокрифическую традицию в позднеантичную эпоху» (р. 117)¹⁰. Особенностью попавших в данный сборник трудов является стремление стереть границы между христианскими апокрифами и иудейскими псевдоэпиграфами. Достигается это посредством расширения религиозоведческих и хронологических понятий, принятых при текстологическом исследовании определённых литературных памятников. Рецензент приводит примеры (в аннотации упомянуты далеко не все публикации): статьи и эссе М. Джеймса «Апокрифический Новый Завет»; Рида о литературных памятниках IV–V вв., П. Дана о сопоставимости текстов «Де-

9 Finn R. Review of: Brown P. *Treasure in Heaven. The Holy Poor in Early Christianity*. Charlottesville (Va.); London, 2016. 190 pp. // JEH. 69/1. P. 116–117.

10 Gathercole S. Review of: *Rediscovering the Apocryphal Continent. New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts and Traditions* / ed. by P. Piovaneli, T. Burke. Tübingen, 2015. 467 pp. // JEH. 69/1. P. 117.

яний Луки» и «Деяний Павла», епископа Ованесяна об «Успении блаженного Иоанна» в армянской нарративной традиции. В публикациях другой тематической группы в сборнике внимание авторов акцентировано на некоем загадочном «корпусе источников», содержание которого здесь не раскрывается. Вообще, сообщение об этом сборнике выглядит сумбурным и незаконченным, что не помешало его автору, С. Гезеркоулу, критически высказаться в конце относительно сомнительности принципа отбора материалов (р. 117).

Рецензия на книгу университетского профессора из Лейпцига Марко Френшковского «Магия в древнем христианстве. Исследование о древней церкви и её окружении» написана Петером Бушем (р. 118–119)¹¹. По словам профессора Френшковского (р. 11), это расширенная переработка большой статьи «Магия» в академическом «Лексиконе по античности и христианству». Кроме того, книга снабжена авторскими методическими разработками (описанными в главах 1 и 2), впервые применёнными к давно изученному материалу. Благодаря всему этому в монографии последовательно и планомерно рассматриваются концепции магического действия в древних Греции и Риме (глава 3), на Востоке и у древних иудеев (глава 4), у ранних христиан (глава 5) и в ранней Церкви (глава 6). После этого не менее методично делается обзор известных законов о магии (глава 7) и анализируется отношение к ней христианского клира (глава 9) (р. 118). Однако содержание рецензируемого издания не ограничивается перечисленными объектами. Важным отличием книги М. Френшковского от прочих трудов на ту же тему является, по мнению П. Буша, выбор источников информации, а также применение междисциплинарного подхода при её анализе. Кроме того, в ней необычайно раздвинуты хронологические рамки: от античной древности до настоящего времени — и перечень источников информации (например, произведения научно-фантазийного жанра, см. главу 8) (р. 119). Столь отважный снос общепринятых в науке определений и понятий даже заставил рецензента поинтересоваться, тем, что же такое магия, и в качестве ответа найти слова автора монографии (р. 22): «Мы пока не можем дать этому точную дефиницию». На следующий логический вопрос о том, кому адресовано столь необычное издание, сам П. Буш вполне ожидаемо отвечает в том смысле, что любой желающий сможет найти в нём интересное для себя (р. 119).

11 Busch P. Review of: Frenschkowski M. *Magie im antiken Christentum. Eine Studie zur Alten Kirche und ihrem Umfeld*. Stuttgart, 2018. 352 S. // JEH. 69/1. P. 118–119.

Представленная в аннотации *Лайонела Уикхэма* книга Силайэна О'Хогана о христианском поэте начала V в., писавшем в стиле Вергилия: «Пруденций и ландшафты поздней античности» (р. 119–120)¹², — появилась в результате доработанного автором собственного диссертационного сочинения. Главным отличием этого издания от диссертации, по мнению рецензента, является значительно расширенный библиографический список (р. 119). В содержательном плане книга О'Хогана представляется исторической работой на материале текста, восхваляющего христианских мучеников («Peristephanon»), и данных из «Contra Symmachum». Текст проанализирован сквозь призму провинциальных позднеантичных культурных традиций (Пруденций жил и творил в Испании). По мнению Л. Уикхэма, Пруденций представлен в монографии «книжником», отвлечённым от жизни; он выглядит мечтателем, который верит в то, о чём пишет (р. 120). Текстологические сравнения Пруденция с Вергилием и Горацием обнаруживают и среду, в которую Пруденций помещал свои идеалы, притом что он был истым христианином. Обнаруженный автором феномен несовпадения формы и содержания в трудах раннехристианского поэта давно дефинирован наукой как признак переходного состояния позднеантичной культуры. Таким образом, кажущаяся отстранённость Пруденция от «ландшафтов» повседневности, идеализация им Рима и его прошлого, стремление возродить навсегда ушедшее прошлое на основе христианства — это всего лишь форма психологической адаптации интравертной личности. Вероятно, стоит согласиться с Л. Уикхэмом в том, что прочесть эту книгу бесполезно.

О несколько более ранней истории и о совершенно ином месте повествует монография Майкла Пепарда «Древнейшая в мире церковь. Библия, искусство и ритуал в Дура-Европос (Сирия)», представленная в обзоре Брайена Спинкса (р. 120–121)¹³. Религиозность населения того времени (III в.) и той местности (Месопотамия) в известной степени характеризуются археологическими находками храма Митры, синагоги и христианской молельни, одновременно существовавших на территории позднеантичного провинциального городка (р. 120). О состоянии тогдашнего христианства дополнительно свидетельствуют фрески из упомянутого молельного дома, хранящиеся ныне в Йельском

12 Wickham L. Review of: O'Hogan C. Prudentius and the Landscapes of Late Antiquity. Oxford; New York (N. Y.), 2016. 205 pp. // JEH. 69/1. P. 119–120.

13 Spinks B. D. Review of: Peppard M. The World's Oldest Church. Bible, Art and Ritual at Dura-Europos, Syria. New Haven (Conn.); London, 2016. 334 pp. // JEH. 69/1. P. 120–121.

университете. На них прежде всего и базируется исследование М. Пепарда, в котором, впрочем, нашли применение и другие археологические источники из Дура-Европос. Автор поднимает ряд вопросов по истории ранней Церкви, например о том, как христиане оказались в этом городе на окраине двух империй, и приходит к выводу о преимущественно местном появлении новых верующих. Немало места в рецензируемом исследовании занимает обсуждение изображённого на фресках: оно зачастую неочевидно и служит предметом продолжительного спора культурологов и искусствоведов. М. Пепард полагает, что новый свет на него способно пролить детальное выяснение специфики окружавшего фрески городского культурного пространства (р. 121). Основываясь на таком подходе к предмету исследования, автор ассоциировал часто изображаемого на фресках Давида с Иисусом Христом, а женщину с водой — с Девой Марией. Они должны были неизменно сопровождать ритуал крещения в Дура-Европос. Реконструкция этого ритуала, нигде не описанного, по-видимому, является главной целью исследования Пепарда (*ibid.*).

Далее Себастьян Брок представил вниманию читателей информацию о содержании объёмистого сборника под названием «Сирийские встречи», в который попали эссе и статьи на основе докладов, прочитанных на Шестом североамериканском симпозиуме по Сирии в 2011 г. (р. 122–123)¹⁴. Научный материал распределён в сборнике по восьми разделам: 1) «Поэзия и репрезентация»; 2) «Язык и идентичность»; 3) «Воскресение и возрождение»; 4) «Нил и Тигр»; 5) «Восток и Запад»; 6) «Греческое и сирийское»; 7) «История и влияние»; 8) «Текст и предмет»; в каждом из них по три публикации (р. 122). Обширность тематики и хронологии (III–XX вв.) должна, как уверяет С. Брок, удовлетворить интерес любого читателя. Стимулом к началу знакомства с материалами сборника является, вероятно, лапидарность автора аннотации, уклонившегося от подробностей относительно их содержания.

Констэнт Мьюс на р. 123–124 опубликовал информацию о сборнике очерков, посвящённых ведущим христианским гуманистам Средневековья¹⁵. Портретный ряд в нём начинается с Августина и завершает-

14 Brock S. P. Review of: Syriac Encounters. Papers from the Sixth North American Syriac Symposium, Duke University, 26–29 June 2011 / ed. by V. Doerfler, E. Fiano, K. Smith. Leuven; Bristol (Conn.), 2015. 517 pp. // JEH. 69/1. P. 122–123.

15 Mews C. J. Review of: A Companion to Medieval Christian Humanism. Essays on Principal Thinkers / ed. by J. P. Bequette. Leiden; Boston, 2016. 362 pp. // JEH. 69/1. P. 123–124.

ся Юлианом Норвичским; в нём представлены только латиноязычные авторы, места представителям греческой христианской традиции не нашлось (р. 123). Предметом исследовательского интереса стало, как уточняет К. Мьюс, выявление различий в определении человеческого достоинства у авторов Поздней Античности и Средневековья (V–XV вв.). *Дэвид Фляйшакер* доказал, что блаженный Августин опирался на четыре ключевых эвристических канона: бестелесной реальности бытия веры, бестелесной части человеческого естества, на природные склонности человека и их диалектическое развитие. *Джон Бекет* проследил развитие идей Августина о шести возрастах истории в творчестве Беды Досточтимого. *Бенджамин Браун* проанализировал концепцию Ансельма Кентерберийского о способности человеческой души достичь Бога через свободный выбор и любовь. *Аге Рийдострём-Поулсен* попыталась проследить попытки Уильяма из Сен-Тьери использовать человеческую способность приобщаться к божественному в обход проблемы греховности. *Эйлеен Свеени* предложила новое понятие — «христианский сократизм Абеяра», применив его к известному феномену отказа этого мыслителя от окончательного вывода по какому-либо вопросу. *Дэвид Элби* попытался связать понятия достоинства и телесной потребности в учении Бернарда Клервоского о душе. *Эндрю Зальцман* солидаризировался в ходе рассуждений с теми, кто считает, что Гуго Сен-Викторский предлагал программу постижения мудрости через свободные искусства. *Джон Слоутмейкер* использовал обращение Петра Ломбардского к ноэтическому объяснению Августином Троицы внутри души против тех, кто рассматривал Троицу через мирское. *Стефан Рассел* пишет о найденных им ноэтических элементах в творчестве Аэлреда из Риволка. *Бенджамин Смит* рассмотрел интеллектуальный акцент Фомы Аквинского при описании им души в её обращении к божественному образу. *Кольт Андерсон* предложил признать «Collationes in Hexaemeron» Бонавентуры апологией схоластики Августина. *Нэнси Инрайт* описала признание Данте своего интеллектуального долга Вергилию как источник поэтического вдохновения. *Ричард Бальзачелли* заявил о том, что Дунс(?) Скот, схоластически изучавший Деву Марию, признал факт женского участия в человеческом самовоспроизводстве. *Ян Леви* в кратком очерке сообщил о благодарном отношении Джона Уиклифа к Августину и Бернару Клервоскому. Наконец, *Дж. Джексон* отмечает явный гуманизм Юлиана Норвичского, стремившегося совместить понятия чувственности и духовности. Последнее, что сообщает нам К. Мьюс: представленное издание вос-

певаёт концепцию христианского гуманизма, оставляя решение большинства сопутствующих ей вопросов и проблем на будущее (р. 124).

Ещё один сборник научных работ, на сей раз посвящённых литературным и историческим памятникам Каролингской эпохи, оценил Скот Брюс (р. 125)¹⁶. Так называемый Каролингский ренессанс долгое время ассоциировался с возрождением интереса в Европе к римскому прошлому, однако настоящее издание расширило эту точку зрения, напомнив нам, что мыслители раннего Средневековья проявляли глубокий интерес к библейской литературе и патристике вообще и к истории ранней Церкви в частности. В четырёх тематических разделах сборника («Образование в империи», «Библейская история», «Эволюция понятия “другой” в IV–XI вв.», «Распространение культурной традиции в раннесредневековой Европе») пятнадцать очерков предлагают подборку исследований о литературных и историографических предпочтениях авторов той эпохи в их стремлении донести до современников картину прошлого. Они формулируют своё понимание периода правления Каролингов в свете исторических источников Римской империи и христианской традиции. В целом, в этих работах показано, насколько креативными и динамичными могли быть авторы раннего Средневековья, сплетая из многоцветных нитей библейской и раннехристианской истории сложный тканый узор новых смыслов.

Написанная Полин Стафорд большая аннотация крупной коллективной монографии «Крещение Островов: проникновение христианства в раннесредневековый островной мир» (pp. 125–127)¹⁷ продолжает тему раннего Средневековья. Это первый том из проектной серии «Обращение островов», издаваемой Международной организацией исследований (IRN) на средства Фонда Леверхулла. Под «Островами» в проекте принято понимать не только собственно острова кельтского мира, но и родственные им в цивилизационном плане Шотландию и Скандинавию (р. 126). В обозреваемом томе четыре первые публикации (*Рой Флешнер, Томас Пиклс, Нэнси Эдвардс и Сэбьёрг Нордейде*) охватили историографию и обозначили проблематику. Следующие пять касаются социального контекста, в котором происходило обращение местного населения в христианство, и результатов этого процесса: *Рори*

16 Bruce S. G. Review of: *The Resources of the Past in Early Medieval Europe* / ed. C. Gantner, R. McKitterick, S. Meeder. Cambridge, 2015. 370 pp. // JEH. 69/1. P. 125.

17 Stafford P. Review of: *The Introduction of Christianity into the Early Medieval Insular World. Converting the Isles.* / ed. R. Flechner, M. N. Mhaonaigh. Turnhout, 2016. 530 pp. // JEH. 69/1. P. 125–127.

Найсмит — в сфере денежного обращения, *Мартин Кервер* — у пиктов, *Габор Томаш* — в Кенте, *Венди Дэвис* и *Рой Флешнер* реконструировали факторы крещения, действовавшие продолжительное время после завершения процесса. Четыре эссе посвящены миссиям, и ещё три — святым и агиографии в связи с миссионерской активностью: *Ян Вуд* написал о целях и стратегии миссионеров, *Джеймс Палмер* — об обращении миссионеров к идеалам мученичества, *Кольман Этчингам* заново рассмотрел вопросы, связанные с Патриком и Палладием, *Томас Дрёнен* высказал замечания по теме современных норвежских миссий в Камеруне, *Алан Тэкер* внимательно изучил жизнеописания святого Кутберта, *Бэри Льюис* порассуждал об источниках, повествующих об обращении бриттов, *Сьён Грёнли* рассмотрел практику использования в исландской агиографии образа героев-разбойников из саг. Наконец, в трёх работах анализируются формы социального восприятия обращения: у *Алекса Вулфа* — в контексте понятия «плебс» в позднеантичной Британии, у *Томаса Чарлз-Эдвардса* — для аудитории святого Патрика, у *Барбары Йорк* — глазами христиан, оценивавших англо-саксонских язычников. Во всех этих материалах поднимаются многочисленные, в том числе нечётко артикулированные ранее, вопросы (р. 127). Однако при этом, как замечает П. Стафорд, том несовершенен по объёму затронутых тем и по степени их разработанности; к примеру, гендерная тематика вообще и женская тема в частности. Зато, продолжает рецензент, использовано много новых исторических источников, например нумизматика. Вместе с обновлённым библиографическим списком и прочими несомненными достоинствами данное обстоятельство позволяет поместить рассматриваемое издание в число весьма важных и заметных (р. 127).

Мэри Ловат опубликовала отзыв на книгу Ричарда Соверби «Ангелы раннесредневековой Англии» (р. 128–129)¹⁸. В ней исследуются раннесредневековые идеи о происхождении, природе и предназначении ангелов, как это показано в Библии, патристике, искусстве, поэзии и у церковных писателей вообще, а также их место в божественной картине создания и искупления. Сконцентрировавшись на источниках, датированных преимущественно временем с начала V до конца VIII в., Р. Соверби углублённо размышляет над разными схоластическими задачами, которые сопутствовали изучению ангелов в англо-

18 Lovatt M. Review of: Sowerby R. *Angels in Early Medieval England*. New York (N. Y.); Oxford, 2016. 276 pp. // JEH. 69/1. P. 128–129.

саксонской Британии, особенно на севере после 700 г. (р. 128). Он также уточняет, каким образом различные представления об этом явлении соотносились с подобными взглядами их франкских оппонентов. Данные нарративных источников он иллюстрирует редкими дожившими до нашего времени образцами кладбищенской скульптуры (типа могилы святого Кутберта) и выразительными миниатюрами, изображающими сотворение и падение ангелов (на р. 18 и 43 издания). Кроме того, Р. Соверби занимают примеры того, как король Эдгар и епископ Этельвольд (X в.) использовали более ранние тексты, описывавшие ангелов, в качестве образца при обновлении соборов Винчестера. Наконец, Соверби показывает, как к концу рассматриваемого им периода, когда «мир пришёл в движение», влияние образа ангелов на человеческое сознание начинает постепенно ослабевать, уступая в нём место святым. Вместо вывода М. Ловат признала книгу Р. Соверби сокровищницей историографии ангелов, необычайно полезной для чтения (р. 129).

Вторая в этом выпуске аннотация *Себастьяна Брока*, на этот раз на публикацию Нестором Кавадасом источника VIII в. «О Промысле» несторианского монаха-мистика Иосифа Хаззайи (р. 129)¹⁹. Помимо самого оригинального текста, в книге нашлось место для биографических данных монаха Иосифа, прошедшего весьма драматический и извилистый жизненный путь от зороастрийца до настоятеля христианского монастыря, а также для новейших библиографических сведений о публикуемом трактате, который в оригинале называется «Мемра о природе [божественной] Сущности» (р. 129). Название «О Промысле» появилось потому, как поясняет нам С. Брок, что в тексте трактата рассматриваются феномен Промысла и связанная с ним свобода выбора, хотя сочинение посвящено Промыслу в наименьшей степени. По сути дела, такое название показывает, что сочинение посвящено «Божьей заботе и милости в отношении человека до последних времён его бытия». Иосиф Хаззайа, подобно Исааку Ниневийскому, попытался сформулировать идею апокатастасиса и всеобщего спасения в конце концов. Он также поместил в своё сочинение апокалиптическую часть, в которой главную роль отводилась пророку Илии. Издатель Н. Кавадас во введении подчёркивает, что историческим фоном «последних времён» для Иосифа явилась катастрофическая для

19 Brock S. Review of: Joseph Hazzaya. On providence / ed. N. Kavvadas. Leiden; Boston, 2016. 218 pp. // JEH. 69/1. P. 129.

христианства ситуация в Месопотамии в конце VIII в., сопровождавшаяся массовым переходом в ислам. Заключается настоящая аннотация выводом о том, что данная публикация обладает прекрасными характеристиками и заслуживает высочайшей оценки за качество издательской работы (р. 129).

В конце обзорного библиографического раздела новосибирский университетский преподаватель *Валентин Портных* поместил отзыв на книгу Николаса Мортон «Столкновение с исламом во время Первого Крестового похода» (р. 130–131)²⁰. Рецензент считает эту монографию новым словом в изучении крестоносного движения на Востоке: предыдущие публикации на эту же тему имели дело в основном с созданным на Западе образом мусульман как «других» или «чужих», то есть враждебных по отношению к христианству. Н. Мортон же сконцентрировался на ином объекте исследования. Его книга представляет собой поиск ответов на два основных вопроса: насколько мусульмане были значимы для жителей Европы в то время, когда совершался Первый крестовый поход и некоторое время спустя, и имеем ли мы право представлять себе тот поход как некий конфликт между христианской и исламской цивилизациями? Отвечая на первый из них, Н. Мортон уделяет внимание тому факту, что географическая цель крестового похода 1096–1099 гг. совершенно недвусмысленно вытекала из цели идеологической (духовной): движение было направлено прямо на отвоевание Иерусалима, а не на «освобождение восточных христиан» вообще. Христиане не были враждебны мусульманам как таковым, что подтверждается многими фактами вроде заключения договоров и частных сделок по самым разным поводам; кроме того, мусульмане не представлялись крестоносцам безликими «сарацинами», а чётко различались этнически и, соответственно, в качестве субъектов международных отношений (р. 130). В ответ на второй структурообразующий вопрос Н. Мортон констатирует, что, хотя в хрониках того времени зафиксировано известное противостояние между христианами и мусульманами, последние не были главной проблемой для первых. Важнейшим фактором крестовых походов являлась духовность, которая понималась тогда не как добродетель правоверного мусульманина или доброго христианина, а как некая, имевшая значение при выборе действий степень свойственной человеку греховности (р. 131). В конце

20 *Portnykh V. Review of: Morton N. Encountering Islam on the First Crusade. Cambridge, 2016. 330 pp. // ИЖ. 69/1. P. 130–131.*

своей работы Мортон ещё раз подчёркивает принципиальный для его исследования пункт о том, что ключевыми противниками в Первом крестовом походе были не столько противоположные по вере люди, сколько сами Бог и дьявол. Всё изложенное привело В. Портных к заключению, что современники видели в крестовых походах войну всего лишь за возвращение христианству Святой Земли, а не какую-то «мнимую битву между Востоком и Западом», в связи с чем книга Н. Мортон — хороший пример того, насколько осторожным следует быть в отношении глобальных выводов на актуальную нынче тему «столкновения цивилизаций».

Продолжает пространный раздел аннотаций сделанное *Анной Абулафией* описание висбаденского издания еврейской литургической поэзии о преследовании евреев во время Первого Крестового похода из серии «Исторические памятники Германии» (р. 131–133)²¹. Данное издание включает двадцать семь литургических поэм, посвящённых нападению крестоносцев на иудейские общины Рейнской области в 1096 г. и написанных вскоре после имевшей там место резни (р. 131). А. Абулафия отмечает прекрасный перевод поэм на немецкий язык. Кроме того, издание оказалось снабжено исчерпывающими примечаниями и комментариями, а также необходимым для читателей-неспециалистов терминологическим словарём. Рецензент, коснувшись проблематики изучения этого литературного источника, в итоге высказывает предположение о том, что в нём проглядывает осведомлённость средневекового иудейского сообщества Западной Европы об угрозах, исходивших от неиудейского окружения. Такого рода знание определило направление, по которому шло формирование иудейской идентичности (р. 133).

Далее *Дэвид Ласкомб* в короткой заметке представил издание филологических заметок анонимного подражателя Абеяра и анонимного же произведения «О модальных суждениях» (р. 133–134)²². Тематически оно является продолжением предпринятого в 2010 г. издания комментариев Петра Абеяра на аристотелевский трактат «Об интерпретациях». Кроме собственно текста источников, дошедших до нас

21 *Abulafia A.* S. Review of: Hebräische liturgische Poesien zu den Judenverfolgungen während des Ersten Kreuzzugs / ed. A. Fraenkel, A. Gross, P. S. Lenardt. Wiesbaden, 2016. 519 S. // JEH. 69/1. P. 131–133.

22 *Luscombe D.* Review of: Glossae Super Peri Hermenelias II. Anonimi Glossae «Doctrinae sermonum»; Anonimi De propositionibus modalibus / ed. P. King, K. Jacobi, C. Strub. Turnhout, 2016. 351 pp. // JEH. 69/1. P. 133–134.

не полностью, в анонсируемой публикации имеется обширный аналитический материал, который показывает высокий интеллектуальный уровень анонимных авторов теологических трудов XII в., знавших сочинения Боэция и современных ему философов (р. 133). Благодаря этому теологические трактаты того времени становились своеобразной дискуссионной площадкой, на которой схоласты приобретали и совершенствовали профессиональные навыки (р. 134).

Диего Лукки представил двухтомный (по числу проведённых конференций) сборник трудов по религиозной истории так называемого румынского мира (р. 134–135)²³, в который включают исторические регионы Молдавии, Валахии и Трансильвании. Несмотря на малость географического пространства исторической Румынии, она является образцом разнообразной и сложной религиозной истории Европы: румынские земли располагались на границе между православием и католичеством. Это положение привело к тому, что во время османской экспансии княжества Молдавия и Валахия стали ближе к православному христианству, а полиэтническое княжество Трансильвания приобрело также свойство полирелигиозного государства. В сборнике рассматриваются проблемы сосуществования здесь протестантов, православных, католиков и иудеев. Отдельное место среди материалов занимает тема христианства в условиях коммунистического режима.

Далее *Р. Гельмгольц*, давая оценку книге Джона Уэя «Теология Грациана» (р. 135–136)²⁴, отмечает, что в ней суммируются и развиваются современные представления о жизни и творчестве «отца канонического права» Грациана — знаменитого составителя «Декрета канонов» XII в. Её автор стремится показать, что Грациан испытывал к теологии не меньший интерес, чем к правоведению, и доказывает данный тезис на материале «Декрета» (р. 135). Как выясняется, этот сборник канонов был работой, по характеру более теологической, нежели выглядит при поверхностном чтении. Доводы Дж. Уэя основываются на том, что Грациан чаще, чем позднейшие канонисты, использовал Библию при составлении «Декрета», а кроме того, он привлекал в свои рассуждения на юридические темы теологический контекст, свидетельствующий о глубоком проникновении в проблематику теологии XII в. (р. 136).

23 *Lucci D.* Review of: *Storia religiosa della spazio romeno, I and II/4. La chiesa Romena nel contest transilvano* / ed. L. Vaccaaro. Milano, 2016. 795 pp. // *JEH.* 69/1. P. 134–135.

24 *Helmholtz R. H.* Review of: *Wei J. C. Gratian the Theologian.* Washington (D. C.), 2016. 372 pp. // *JEH.* 69/1. P. 135–136.

Мультидисциплинарное исследование на основе культурологии об агиографической иконографии в «Венгерско-Анжуйском легендарии», проведённое Белой Шакацем, представлено в обзоре Норы Беренд (р. 136–138)²⁵. Упомянутый «Легендарий» — это кодекс, в котором собраны жизнеописания пятидесяти восьми святых XIV в. Б. Шакац изучил историографию данного источника, сформулировал малоизученные источниковедческие проблемы и сделал попытку разрешить некоторые из них. Центральное место в его монографии занял комплексный анализ миниатюр кодекса (р. 136). Автору удалось типологизировать миниатюрные образы и проследить связь текста источника с иллюстрациями к нему. Обратившись к методу аналогии, Б. Шакац использовал в своей культурологической реконструкции опыт ватиканских кодикологов, которые подписывали миниатюры. В «Легендарии» также имеются подобные подписи, и они весьма информативны (р. 137). Изучая всё это, Б. Шакац пришёл к выводу о том, что взаимосвязь конкретного изображения на миниатюре с подписью и основным текстом предоставляет редкую возможность проникнуть в сокровенный смысл запечатлённого на миниатюре образа, который тем самым становится как бы дешифратором для непосвящённого созерцателя.

Публикация ещё одного источника, связанного с деятельностью папства в Испании в XI–XVI вв., освещена *Литером Линеханом* (р. 138–140)²⁶. Как следует из титула источника, он представляет собой перечень различных благодеяний, оказанных папским престолом пиренейским церковным учреждениям, епархиям, городам и индивидуальным лицам в период до 1598 г. (когда римские папы освободились от испанской зависимости). В третьем томе собраны наименования тех учреждений в составе епископства Паленсия, которые не попали в предыдущие тома, в частности монастыри (р. 139). В четвёртом томе приведены данные о бенефициариях пяти епископств провинции Компостела (р. 140). Можно заметить, что большинство упомянутых в этих томах

25 *Berend N.* Review of: Szakács B. Z. *The Visual World of the Hungarian Angevin Legendary*. Budapest, 2016. 349 pp. // JEH. 69/1. P. 136–138.

26 *Linehan P.* Review of: *Regesta Pontificum Romanorum. Iberia Pontificia sive Repertorium Privilegiorum et Litterarum a Romanis Pontificibus ante annum MCLXXXVIII Hispaniae et Portugalliae ecclesiis monasteriis civitatibus singulisque personis concessorum*. T. III: *Provincia Toletana, diocesis Palentina* / ed. D. Berger. Göttingen, 2012. 240 pp.; T. IV: *Dioceses Abolensis, Salmanticensis, Cavriensis, Civitatensis, Placentina* / ed. F. Engel, J. L. M. Martin. Göttingen, 2016. 224 pp. // JEH. 69/1. P. 138–140.

пожалований исходило от папы Александра III (1159–1181 гг.), который пытался таким образом снискать поддержку христианских государств на Пиренеях в своей борьбе с императором Священной Римской империи.

Монографию С. Амблер «Епископы в политическом пространстве Англии в 1213–1272 гг.» представил Дж. Мэддикот (р. 140–141)²⁷. По его мнению, основной целью предпринятого исследования был поиск ответа на вопрос о том, почему большинство епископов поддерживали выступления против королевской власти светских феодалов (например, против Симона де Монфора в 1264 г.). Анализ фактического материала показал, что свойственный епископам политический консерватизм мог неожиданно смениться бурной «революционной» активностью, когда в стране собирались значительные силы, готовые лишить короля его власти (р. 141). С. Амблер объясняет данный феномен тем, что понятия о справедливости и необходимости борьбы за неё были базовыми в мировоззрении епископов Англии в эпоху «рождения демократии». В доказательство она приводит личные записи видных клириков того времени: Стефана Лангтона, Роберта Гроссетеста и других.

В сборнике авторских исследований Берта Рёста об участии ордена францисканцев в европейской системе образования XIII–XVII вв., упомянутом Йенсом Рёркастеном (р. 141–142)²⁸, всего восемь публикаций. Шесть из них являются переработкой ранних трудов автора, в двух остальных (в сборнике это пятая и шестая по счёту) излагаются результаты недавней научной работы. В целом, публикации сборника затрагивают широкую проблематику, в частности: уточнение времени создания францисканской школы и обстоятельств ранних этапов её существования; ареал распространения сети образовательных учреждений ордена; перечень традиционных направлений схоластических изысканий францисканцев и братского по духу ордена доминиканцев; формы взаимодействия францисканских миссионеров и протестантов в сфере приходского школьного преподавания.

Об издании трактата флорентинца Рикольдо да Монтекроче «Против сарацинов и Корана», переведённого и прокомментированного постдоком Рурского университета Даниэлем Пачуркой, сообщил Пол

27 Maddicott J. R. Review of: Ambler S. T. *Bishops in the Political Community of England, 1213–1272*. New York (N. Y.): Oxford, 2017. 243 pp. // JEH. 69/1. P. 140–141.

28 Rörkasten J. Review of: Roest B. *Franciscan Learning, Preaching and Mission. c. 1220–1650. Cum scientia sit donum Dei, armature ad defendendam sanctam fidem catholicam*. Leiden; Boston, 2015. 255 pp. // JEH. 69/1. P. 141–142.

Шор (р. 142–144)²⁹. Этот источник издавался множество раз, был неоднократно переведён на несколько языков, однако комплексного научного анализа как будто ни разу не удостоивался (р. 142), поэтому изучение его текста представляется значимым не только для специалистов-востоковедов, но и для теологов и историков религии (р. 143). Центральное место в издании занимает не сам источник, а детальный комментарий к нему (основанный, очевидно, на диссертации Д. Пачурки), из которого вытекают несколько новаторских замечаний и предположений автора. Например, Д. Пачурка отмечает, что Рикольдо, пользовавшийся арабскими манускриптами, неверно истолковал тождественность одного из них — хадиса, что не пошло на пользу его трактату (р. 144). Кроме большой аналитической части, данное издание содержит выдержки из мусульманских источников, а также обширный библиографический список.

Оксфордский искусствовед *Линда Дэнисон* выступила с экспрессивным отзывом на издание каталога выставки Музея Фитцвильяма (Кембриджский университет), названной «Цвет. Наука и искусство иллюстрированных рукописей» (р. 144–146)³⁰. Опуская выражения восхищения этим замечательным во всех отношениях каталогом, можно отметить его действительные достоинства, заключающиеся в научных комментариях к фотографическим изображениям экспонатов выставки, составленных её куратором С. Панайотовой, а также в пространным аналитическом эссе по поводу культурологической теории применения цвета в средневековых миниатюрах (р. 144). В чисто техническом отношении издание состоит из четырнадцати разделов, вероятно посвящённых секциям выставки; каждый из них тоже сопровождается научным текстом. Издание завершается удобным для пользователя терминологическим глоссарием и приложением с описанием методов исследования предмета.

Отзыв на похожую публикацию — каталог средневековых манускриптов из библиотеки Питерхауса в Кембридже — написал *Джулиан Лаксфорд* (р. 146–148)³¹. Кембриджская коллекция рукописей

29 *Shore P.* Review of: Ricoldus de Monte Crucis. Tractatus seu disputatio contra Saracenos et Alchoranum / ed. D. Pachurka. Wiesbaden, 2018. 199 pp. // *ИЖ*. 69/1. P. 142–144.

30 *Dennison L.* Review of: Colour. The Art and Science of Illuminated Manuscripts / ed. S. Panayotova. Turnhout, 2016. 420 pp. // *ИЖ*. 69/1. P. 144–146.

31 *Luxford J.* Review of: A Descriptive Catalogue of the Medieval Manuscripts in the Library of Peterhouse, Cambridge / ed. R. M. Thomson. Cambridge, 2016. 271 pp. // *ИЖ*. 69/1. P. 146–148.

известна с XVI в., она многократно переиздавалась в виде каталогов (последнее издание увидело свет в 1899 г.), однако нынешнее выглядит много основательнее всех своих предшественников. Её фундированность достигнута, во-первых, за счёт включения в перечень всех имеющихся в библиотечном собрании средневековых рукописей (таковых насчитывается 277) и, во-вторых, благодаря аналитике, вводящей читателя в мир художественного оформления источников такого рода (р. 147). Во вступительном материале издатель много говорит о процессе формирования и практическом использовании коллекции из Питерхауса (например, особое место занимают дарители манускриптов, число которых превышает 60). Не меньшее по объёму приложение включает более сотни иллюстраций и список рукописей, которые предполагается приобрести для библиотеки в ближайшее время.

Петер ван Наффелен из Гентского университета анонсировал сборник материалов симпозиума, собравшего в 2011 г. в Вене исследователей «Церковной истории» Никифора Каллиста Ксанфопулоса (р. 148–149)³². В него вошли одиннадцать публикаций преимущественно источниковедческого характера. *А. Бергер* рассмотрел источники первых шести книг «Истории» Никифора; *Ф. Альбрехт* показал использование в этом источнике материал Библии; *Х. Шнайдер* оспорил распространённое мнение о том, что Никифор не использовал «Жизнеописание Константина» Евсевия Кесарийского; *С. Морле* продемонстрировал фрагменты из «Истории», где Никифор применил стиль Евсевия; *В. Зомерс* предложил тезис о том, что Никифор Каллист пытался подражать и Григорию Назианзину; *Б. Блекман* увидел среди его источников также Филосторгия; *Х.-Г. Несельрат* сосредоточился на портрете Юлиана Отступника, созданного Никифором; *М. Валраф* исследовал образ Константина Великого в византийской традиции вообще и у Никифора в частности; *Э. Кальтсоджанни* проанализировал текст обращения Никифора к императору Андронику II; *С. Котсабасси* разобрал два списка императоров и патриархов, приписываемых Каллисту; наконец, *К. Гастгебер* показал, что хранящаяся в Вене копия «Церковной истории» не предназначалась императору Андронику и датируется приблизительно 1330 г.

32 *Naffelen P., van.* Review of: Ecclesiastical History and Nikephoros Kallistou Xanthopoulos. Proceedings of the International Symposium, Vienna. 15th – 16th December 2011 / ed. C. Gastgeber, S. Panteghini. Wien, 2015. 184 pp. // JEH. 69/1. P. 148–149.

Коллективная монография о Яне Гусе в стиле «компаньон» представлена в журнале *Лином Скейлсом* (р. 149–151)³³. Десяток обстоятельных работ в ней посвящены Гусу как проповеднику и теологу, однако основное внимание в них сосредоточено на его посмертном влиянии на общественную и политическую жизнь Европы (р. 150). Так, *Павел Сукуп* указал на малость свидетельств о способностях Гуса как публичного оратора в источниках. *Степан Лафей* указал на наличие в творчестве Яна Гуса большого числа заимствований теологического характера. *Паула Рычерова*, изучившая «народную» теологию Гуса, нашла её более умеренной, чем это приписывалось судьями в Констанце. По мнению *Франтишека Шмагеля*, Гус в своей доктрине социального переустройства не предлагал фундаментально изменить существовавший феодальный строй. *Себастьян Провиденте* показал, что судебный процесс над Гусом был вызван скорее политическими обстоятельствами, нежели содержанием его учения. *Давид Гольтон* и *Хана Влхова* оценили Гуса как композитора. *Милена Бартова* обнаружила, что корпус посмертной иконографии Гуса весьма ограничен. *Зденек Давид* показал значение Гуса для позднейшей религиозной мысли. Продолжительный хронологический очерк *Ота Павличека* подвёл итог последним изысканиям жизни и карьеры Гуса. *Вилем Херольд* в очередной раз доказал важность фигуры Гуса для пражской традиции проповедования о необходимости реформирования церкви.

Стив Мэррон представил монографический труд Ричарда Серины о последнем периоде жизни и творчества Николая Кузанского (р. 151–153)³⁴. В 1452–1458 гг. Кузанец занимал кафедру в Бреаланоне, а после был принят в кардинальский капитул в Риме, в связи с чем его проект реформирования церкви приобрёл папистский характер (р. 151). Современная наука выработала две точки зрения по поводу реформационной активности Николая. Первая видит в нём противоречивую личность, не способную довести важнейшее для церкви дело до успешного завершения. Согласно второй, Кузанец в последние годы жизни превратился в авторитарного управленца, занятого разговорами, а не делом. Р. Серина полагает, что эти точки зрения должны быть объединены (р. 152). Он утверждает, что в годы епископства Николай Кузанский обратился к мистической теологии Псевдо-Дионисия и нашёл там

33 *Scales L.* Review of: *A Companion to Jan Hus* / ed. F. Šmahel. Leiden; Boston, 2015. 457 pp. // *JEH.* 69/1. P. 149–151.

34 *Marrone S.* Review of: *Serina R. J. Nicholas of Cusa's Brixen Sermons and the Late Medieval Church Reform.* Leiden; Boston, 2016. 271 pp. // *JEH.* 69/1. P. 151–153.

ответ на вопрос о характере будущей реформы, которая, по его мнению, не может быть авторитарной, но должна основываться на «мистическом понимании спасения». Он приложил немалые усилия к воплощению своей идеи в жизнь, однако не преуспел, хотя и оставил Европе модель, которая будет реализована позднее.

От *Хлоэ Реддэуэй* поступила рецензия на монографию *Джека Гринстайна* «Создание Евы и возрожденческий натурализм. Визуальная теология и художественный вымысел» (р. 153–155)³⁵. Работа Гринстайна основана на анализе творчества итальянских скульпторов XIV и XV вв. Автор доказывает, что средневековые изображения Евы, появившейся из ребра Адама, были несовместимы с концепциями ренессансного искусства, так что тема сотворения Евы потребовала переосмысления. Используя методiku антропологического структурализма Барта, Дж. Гринстайн проследил, как интерес к натуралистической «иллюзии телесной весомости» в средневековом искусстве трансформировал иконографическую версию сотворения Евы. Долгие описания скульптурных форм и барельефов кажутся утомительными, однако в них вплетён и глубокий анализ предмета, и сведения по истории искусства.

Книга *Фабрицио Конти* «Колдовство, суеверие и наблюдательные францисканские проповедники: пастырский подход и интеллектуальный спор в Милане в эпоху Ренессанса» рассмотрена *М. Тавуцци* (р. 155–157)³⁶. Это своеобразная рефлексия на развернувшийся в среде миланского монашества на рубеже XV–XVI вв. спор о приемлемости некоторых форм общения с дьяволом. Впрочем, Ф. Конти ограничил предмет изучения, сосредоточившись на деятельности францисканцев-обсервантов, ассоциированных с монастырём Сан-Анжело. По сути дела, его книга является в некотором роде продолжением большого проекта по изучению феномена колдовства в позднесредневековой Италии (р. 156). Вследствие того, что данная тема пока ещё малоизвестна широкой аудитории, повышенный интерес к публикации Ф. Конти легко прогнозируется.

О другом аспекте борьбы внутри церкви на переломе эпох повествует книга *Джорджио Каравале* «Проповедь и инквизиция в ренес-

35 *Reddaway C.* Review of: Greenstein J. M. *The Creation of Eve and Renaissance Naturalism. Visual Theology and Artistic Invention.* Cambridge; New York (N.Y.), 2016. 271 pp. // *JEH.* 69/1. P. 153–155.

36 *Tavuzzi M.* Review of: Conti F. *Witchcraft, Superstition, and Observant Franciscan Preachers. Pastoral Approach and Intellectual Debate in Renaissance Milan.* Turnhout, 2015. 400 pp. // *JEH.* 69/1. P. 155–157.

сансной Италии. Слово в суде»; её проанонсировал *Симоне Магензани* (р. 157–158)³⁷. Дж. Каравале обратился к уже прилично изученной теме проповеднической деятельности нищенствующих орденов в Италии, избрав для наблюдения за объектом необычный угол зрения — с позиции римской святой инквизиции, которая стремилась в кризисную для Католической Церкви эпоху контролировать даже нищенствующих монахов и получить право наказывать их. Он оспаривает распространённый тезис о прямом континуитете позднесредневековой и ренессансной практик проповедования и утверждает, что в XVI в. на содержание проповеди не могли повлиять протестантские идеи; одновременно с ними влияние на проповедующих монахов стала оказывать и инквизиция (р. 157). Рассматривая случаи судебного преследования проповедников, Каравале показывает, что различные религиозные идентичности в тогдашней Италии приобрели институциональную текучесть, что сильно усложняло эволюцию церкви.

Т. Николас-Твининг дал весьма критическую оценку сборнику докладов, представленных на конференции в Милане в 2006 г., посвящённой практике использования Библии в философии различных религий (р. 158–159)³⁸. Пятнадцать эссе объединены в рамках некоего, по мнению редактора, нового исследовательского направления, содержание которого — поиск философских основ, общих для христианства, иудаизма и ислама раннего Нового времени. В случае этого издания замысел удался отчасти. Как отмечает рецензент, в сборнике нет работ, посвящённых исламским мыслителям; некоторые публикации не связаны с заявленной темой напрямую; отсутствует библиографический список; наконец, текст не прошёл должной редакторской правки и изобилует ошибками (р. 159).

Кэтрин Тайек в кратком обзоре объёмистого коллективного издания «Христианское наследие Косово и Метохии. Исторический и духовный центр сербского народа» (р. 160–161)³⁹ несколько уклончиво определяет цель, которую преследовали его издатели: проследить

37 *Maghenzani S.* Review of: Caravale G. *Preaching and Inquisition in Renaissance Italy.* Words on Trial. Leiden; Boston, 2016. 286 pp. // JEH. 69/1. P. 157–158.

38 *Nicholas-Twining T.* Review of: *Religious Obedience and Political Resistance in the Early Modern World. Jewish, Christian and Islamic Philosophers Addressing the Bible* / ed. L. Simonutti. Turnhout, 2014. 489 pp. // JEH. 69/1. P. 158–159.

39 *Tyack C.* Review of: *The Christian Heritage of Kocovo and Metohija. The Historical and Spiritual Heartland of the Serbian People* / ed. G. Subotić, A. Dragnich, S. Todorovich, etc. Los Angeles (Ca.), 2015. 1008 pp. // JEH. 69/1. P. 160–161.

связь сербской культуры и религии с территорией Косово, претендующего ныне на автономию. Весь материал книги декларирует эту связь и невозможность безболезненного её разрыва. С раннего Средневековья Косово являлось политическим центром Сербского королевства, а после поражения в 1389 г. стало духовным центром Сербии и символом борьбы за независимость. На территории Косова, Метохии и Рашки сохранилось множество исторических и религиозных памятников. Сербы относились и относятся к Косову как к неотъемлемой части Сербского государства. Содержание этой книги настраивает читателя (в основном, англоязычного) на отрицание идеи косовской автономности, которая всё ещё обсуждается в мире на разных уровнях (р. 161).

Религиозные, культурные и политические взаимоотношения Англиканской Церкви и города Базеля подробно описываются в книге базельца Брайана Стоуна, представленной здесь *Кейт Клеменц* (р. 162–163)⁴⁰. Тесные контакты Англии с Базелем завязались в эпоху Реформации. Значение небольшого города проявилось в его способности рождать креативные личности с наднациональным и надконфессиональным мировоззрением. Б. Стоун рисует широкое полотно гуманитарного движения, которое совершалось творческими людьми и учёными вроде Эразма и Ганса Гольбейна, вверх и вниз по Рейну и через Северное море (р. 162). В начале XIX в. это движение дополнилось тесным сотрудничеством в русле евангелического миссионерства. Перед и в годы Второй мировой войны Совет Базельской Церкви поддерживал связь с руководством Англиканской Церкви по поводу германской угрозы. В общем, книга Б. Стоуна является «ценным вкладом в изучение церковной истории» (р. 163).

Базелю, как центру интеллектуального обмена в эпоху Реформации, посвящён также сборник материалов конференции 2012 г., представленный здесь *Люсией Фелици* (р. 163–165)⁴¹. Центральное место Базеля в европейской культуре XVI в. является давно установленным фактом. До конца этого столетия он был густонаселённым и космополитичным городом, привлекавшим учёных, изгнанников и купцов религиозной терпимостью. Девятнадцать публикаций сборника сфокусированы на публикационной активности в Базеле в начальный период Реформации (р. 164). О них и их авторах в рецензии не рассказы-

40 *Clements K.* Review of: Stone B. *Basel and the Church in England. 600 Years of theological, Cultural and Political Connections.* Frankfurt, 2016. 270 pp. // JEH. 69/1. P. 162–163.

41 *Felici L.* Review of: *Bazel als Zentrum des geistigen Austauschs in der fruhen Reformationszeit* / ed. C. von Wedel, S. Grosse, B. Hamm. Tübingen, 2014. 393 S. // JEH. 69/1. P. 163–165.

вается, и упоминания, по-видимому, заслужили наиболее интересные, с точки зрения Л. Фелици: У. Лью, показавший новый библиографический ресурс (www.e-rara.ch) базельских изданий; В. Себастиани, доказавший высокое качество типографской продукции Базеля; М. Куистра, продемонстрировавший воздействие гуманистической составляющей в базельских изданиях; Дж. Хирстейн, реконструировавший отношения между У. фон Гуттенем и Б. Ренаусом по поводу проблемы «Константинова дара». В целом же тема религиозного неконформизма как благодатной почвы для культурного развития человеческого общества проходит через всё это издание (р. 165).

Г. Бернارد из университета Саутгемптона сделал анонс книги Гевина Шварц-Липера «Из принцев в пажи. Литературный образ кардинала Уолси, “второго короля” Тюдоровской Англии» (р. 166–167)⁴². Она начинается с размышлений автора о природе «истины», в ходе которых Г. Шварц-Липер приходит к банальному выводу о том, что сложно интерпретировать это понятие (р. 166). Основное содержание монографии представляет собой библиографию писавших об Уолси. Результатом данного историографического исследования стала ещё одна банальность: всякий, кто читает или слушает подобные тексты, с неизбежностью приходит к убеждению, что Уолси в целом был плохим человеком. При этом Шварц-Липер опирается исключительно на литературные источники, тем самым отказываясь от комплексного анализа сведений о реальном историческом персонаже. Рецензент заключает, что автор рассматриваемой книги поднимает много новых вопросов внутри старой темы, но не отвечает почти ни на один из них (р. 167).

Другой сборник исследований, представленных в своё время на форуме учёных в Страсбурге, посвящён страсбургскому периоду жизни Жана Кальвина (1538–1541 гг.) и анонсирован Дональдом Маккимом (р. 167–169)⁴³. Четырнадцать составивших его публикаций доказывают важность страсбургского периода для становления Кальвина как религиозного мыслителя. К примеру, автор одной из них, Марк Лиенхард, охарактеризовал интеллектуальную атмосферу тогдашнего Страсбурга как чрезвычайно насыщенную. Кристофер Бургер описал высокую эпистолярную активность Кальвина до его изгнания из Женевы. В ряде статей сборника изучаются усилия Жана Кальви-

42 Bernard G. W. Review of: Schwartz-Leeper G. From Princes to Pages. The Literary Lives of Cardinal Wolsey, Tudor England's «Other King». Leiden, 2016. 272 pp. // JEH. 69/1. P. 166–167.

43 McKim D. K. Review of: John Calvin. The Strasbourg Years (1538–1541) / ed. M. Arnold. Eugene (Or.), 2016. 262 pp. // JEH. 69/1. P. 167–169.

на по примирению евангелистов и представителей ортодоксального вероисповедания (р. 168). По отдельности материалы сборника в данной рецензии не рассматриваются. Рецензент тем не менее убеждает потенциального читателя в том, что сборник призван стимулировать изучение кальвинистской тематики (р. 169).

О выходе в свет книги *Виктории Крайстман* «Прагматичная терпимость: политика религиозной неортодоксальности в раннереформационном Антверпене» читателям журнала поведал *Бенджамен Каплан* (р. 169–170)⁴⁴. В ней рисуется картина динамичного культурного развития главного города тогдашних Нидерландов, наводнённого представителями разнообразных религиозных верований. В нём вполне мирно уживались евангелисты, католики и иудеи, поделившие между собой торговые сферы. Городские власти проявляли терпимость, которая, впрочем, касалась только «экономически наиболее значительных обитателей» города и, таким образом, была вполне прагматичной (р. 169). Магистрату Антверпена удавалось убеждать своего сеньора, испанского короля Карла V, в том, что такая политика выгодна и его казне. Этим основным выводом В. Крайстман обогатила современную историографию религиозной истории испанских Нидерландов (р. 170).

Роуз Ламиньеллоу предложила свою оценку издания очерков под заголовком: «Могильные дела. Смерть и её виды в Дублине с 1500 г. до наших дней» (р. 170–171)⁴⁵. В сборнике представлен широкий спектр объектов изучения: от историй самых разных болезней до причин эпидемий и их воздействия на городские социальные группы. Авторы этих работ тоже не менее разнообразного статуса: от маститых учёных до аспирантов и независимых исследователей. Р. Ламиньеллоу приводит несколько примеров из четырнадцати попавших в сборник эссе: *Джона Маккеферта*, который попытался соотнести между собой внешний вид захоронений ирландских солдат, погибших в Конго в 1960 г.; *Пола Хади* о типах погребальных монументов периода Крымской войны; *Брайана Хайеса* о способах поминовения жертв восстания 1916 г. их родственниками.

Продолжением ирландской тематики в обзорах этого журнального номера явилась книга *Томаса О'Конора* «Ирландские голоса из ис-

44 *Kaplan B.* Review of: *Christman V.* Pragmatic Toleration. The Politics of Religious Heterodoxy in Early reformation Antwerp, 1515–1555. Woodbridge; Rochester (N. Y.), 2015. 254 pp. // JEH. 69/1. P. 169–170.

45 *Luminiello R.* Review of: *Grave Matters. Death and Dying in Dublin, 1500 to the Present / ed. L. M. Griffith, P. C. Wallace.* Portland (Or.); Dublin, 2016. 252 pp. // JEH. 69/1. P. 170–171.

панской инквизиции», представленная *Сальвадором Райеном* (р. 171–173)⁴⁶. Источниковой основой её стали архивы испанской инквизиции, в которых за три столетия непрерывной работы к началу Нового времени накопились сведения по истории ирландской диаспоры в Европе и Новом Свете. Анализ документов позволяет, по мнению Т. О’Конора, предпринять масштабный научный проект, к которому он отчасти и приступил (р. 171). Так, автор исследовал участие испанской инквизиции в подготовке так называемой «пятой колонны» в Англии в сложные для неё исторические периоды с участием традиционных противников англичан — ирландцев (р. 172). Тем самым О’Конор развивает тезис о том, что святая инквизиция не только наказывала попавших к ней, но и использовала их не без пользы для них же самих (р. 173).

Элизабет Тингл из университета Монфора анонсировала издание источника — трактата Георгия Кассандера «О долге благочестивого мужа» (р. 173–174)⁴⁷. Голландский богослов, поборник примирения католиков с протестантами, Кассандер постепенно изменил первоначальное благорасположение к последним и написал этот труд, осуждающий лицемерие религиозных отступников. Данное издание включает оригинальный текст и перевод на немецкий и французский языки. Кроме того, оно снабжено критическим комментарием, а также дополнительными источниками XVI в., которые помогают читателю, по мнению составителей, окунуться в мир Кассандера и круг его общения. Книга предназначена в первую очередь исследователям феномена Реформации (р. 174).

В обзоре *Алека Райри* объединены два издания разных лет, в разной степени связанные с именем Дирка Коорнхерта (р. 174–176)⁴⁸. Он был первым написавшим в Средневековье учёный трактат не на латыни, а на родном ему голландском. Издание этого труда («Мораль искусства жить красиво»), считающегося источником по религиозной истории Европы, позволяет самой широкой аудитории познакомиться с ним и его автором; монография же *Рубина Байса* служит коммен-

46 Ryan S. Review of: O’Connor Th. *Irish Voices from the Spanish Inquisition. Migrants, Converts and Brokers in Early Modern Iberia*. Basingstoke; New York (N. Y.), 2016. 295 pp. // JEH. 69/1. P. 171–173.

47 Tingle E. Review of: Georgius Cassander’s *De officio Pii Viri* (1561) / ed. R. Van de Schoor, H. Gillaume, P. Meyjes. Berlin; Boston, 2015. 306 pp. // JEH. 69/1. P. 173–174.

48 Ryrie A. Reviews of: Buys R. *Sparks of Reason. Vernacular Rationalism in the Low Countries, 1550–1670*. Hilversum, 2015. 304 pp.; Dirk Volckertsz Coorhert. *Ethics of the Art of Living Well* / ed., transl. G. Voogt. Hilversum, 2018. 506 pp. // JEH. 69/1. P. 176–178.

тарием к трактату Коорнхерта и одновременно более подробным его жизнеописанием. Тот изучал этику совершенствования человеческой природы, возможного лишь в борьбе со злом. Зло же, по мнению Коорнхерта, состоит не в лишениях, а в невежестве. Соответственно, эффективно бороться с ним способен лишь разум, данный Богом в качестве акта милосердия. Этим даром наделены все, и каждый имеет возможность употребить его во благо или во зло.

Новое исследование на актуальную нынче тему миграций в раннее Новое время представил *Марк Уильямс* (р. 176–178)⁴⁹. Основной аргумент его автора, *Йохана Мюллера*, базируется на идее о том, что общины переселенцев из Южных Нидерландов, покинувших родину в ходе Голландской буржуазной революции 1566–1603 гг., сформировали специфическую «культуру памяти» о своём прошлом. Эта культура, в свою очередь, способствовала некой «геттоизации», обособлению голландских общин, хотя и помогала выработать устойчивые и эффективные формы общения с местным населением (р. 177).

Исследование китайского автора *Ю Лю* на тему «Гармоничное разногласие: Маттео Риччи и его китайские друзья» очень коротко описано *Джеймсом Фудзитани* (р. 178–179)⁵⁰. Маттео Риччи (1552–1610 гг.) был иезуитским миссионером в Китае периода Мин. Однако в книге Ю Лю не воспроизводится в очередной раз жизнеописание знаменитого исторического персонажа, окружённого друзьями и единомышленниками; автор описывает проблемы этого сотрудничества, делает акцент на скрытом отторжении местным населением европейского миссионера и его методов вовлечения в христианство. В обоснование своих выводов Ю Лю, опираясь на сведения из китайских источников, описывает поведение четырёх самых близких Риччи «друзей», которое убеждает в том, что их решение принять крещение имело неоднозначную мотивацию, далёкую от искренней веры в христианского Бога.

Серия очерков *К. Тана* по истории иезуитских миссий в Китае в XVI–XIX вв. представлена *Р. Тидеман* (р. 179–181)⁵¹. Иезуиты продвигались по территории Поднебесной из Макао — португальской фактории, превратившейся со временем в крупнейший дальневосточный

49 *Williams V.* Review of: *Mueller J. Exile Memories and the Dutch Revolt. The Narrated Diaspora, 1550–1750.* Leiden; Boston, 2018. 253 pp. // JEH. 69/1. P. 178.

50 *Fujitani J.* Review of: *Yu Liu. Harmonious Disagreement. Matteo Ricci and his Closest Chinese Friends.* Frankfurt; New York (N. Y.), 2015. 257 pp. // JEH. 69/1. P. 178–179.

51 *Tiedemann R. G.* Review of: *Tang K. Setting off from Macau. Essays on Jesuit History During the Ming and Qing Dynasties.* Leiden, 2016. 340 pp. // JEH. 69/1. P. 179–181.

порт и опорный пункт для распространения католицизма в регионе. В восьми очерках сборника рассматриваются наиболее значительные аспекты этой сферы деятельности Макао. В частности, автор касается вопроса о значении колонии для китайских аборигенов, пожелавших креститься. Некоторое место уделено здесь и проблеме вмешательства китайских властей в религиозную деятельность колонистов в Макао и миссионеров, выехавших из него в «материковый» Китай. Кроме собственно иезуитской тематики, автор обращается также к испанским доминиканцам и францисканцам, которые конкурировали с португальскими миссиями. Наконец, в паре публикаций из этого сборника описывается история католичества на острове Хайнань, где иезуиты использовали множество способов обратить население в свою веру: от музыки до некоей «дипломатии часов».

Джеймс Шарп далее представил труд *Энн Джеймс* «Поэты, артисты и проповедники: рефлексия на Пороховой заговор в XVII веке» (р. 181–182)⁵². Упомянутое в названии событие 1605 г. имело долговременный резонанс в общественном сознании Англии на протяжении всего XVII столетия. Автор показывает в своей книге, какие формы принимала историческая память о нём. Это были проповеди религиозных диссидентов, памфлеты против королевских сановников, серьёзные драматические произведения и театральные постановки. Однако, по мнению рецензента, Э. Джеймс несколько преувеличила значение заговора 1605 г. для последующей английской истории, хотя нельзя не согласиться и с тем, что готовность расправиться с королём окончательно оформилась в сознании масс именно в правление первого из династии Стюартов.

Интересную публикацию семейного архива Руквудов анонсировала *Люси Андервуд* из университета Уорвика (р. 182–183)⁵³. Это английское семейство не подарило человечеству крупных деятелей, однако его представители оказались участниками многих известных событий английской истории и через свои записи попали в число свидетелей и очевидцев, ценных для современности. Так, некий Амброз Руквуд участвовал в Пороховом заговоре и вёл переписку с другими заговорщиками; Элизабет Руквуд в XVIII в. основала иезуитскую миссию и явилась родоначальницей трёх родовых ветвей, тесно связанных с религиозной католической деятельностью на юге Англии.

52 *Sharpe J.* Review of: James A. Poets, Players, and Preachers. Remembering the Gunpowder Plot in Seventeenth-Century England. Toronto, 2016. 421 pp. // *ЖЕИ*. 69/1. P. 181–182.

53 *Underwood L.* Review of: Rookwood Family Papers, 1606–1761 / ed. F. Young. Woodbridge; Rochester (N. Y.), 2016. 167 pp. // *ЖЕИ*. 69/1. P. 182–183.

Большинство собранных в книге документов связаны именно с этими «религиозными» Рукводами. Таким образом, рассматриваемое издание является крупным событием для исследователей католицизма в Англии в Новое время.

Кэтрин Морис показала сборник трудов, посвящённых деятельности английской писательницы, драматурга и философа герцогини Маргерит Кэвендиш (р. 183–184)⁵⁴. Интерес к её творчеству вырос в последние двадцать лет, о чём свидетельствуют и публикации в рецензируемом издании. В них излагаются разнообразные интерпретации текстов Кэвендиш; некоторые сфокусированы на теологических проблемах, затронутых в её натурфилософии, в других уделяется внимание литературным произведениям герцогини, тоже касавшимся философских тем. Особенного интереса рецензента удостоились четыре последние статьи, в которых рассматриваются магические источники учения М. Кэвендиш о природе. Среди них, к примеру, очерк Дж. Фитцморриса, предположившего, что леди Маргерит в своих лучших трудах демонстрировала научную непоследовательность, поддаваясь эмоциям.

Ещё один изданный эпистолографический источник XVII столетия — обширную переписку англиканского архиепископа Ирландии Джеймса Ашера — представил *Кеннет Финкам* (р. 184–186)⁵⁵. В трёх томах собраны шестьсот восемьдесят входящих и исходящих сообщений, подчас весьма пространных. Каждый том снабжён алфавитным списком корреспондентов, в последний том, кроме того, включены недатированные или фрагментированные письма, а также сведения о семнадцати известных адресатах Ашера. Это первое полное научное издание давно знакомого учёным архива, однако его ценность заключается не столько в этом, сколько в том, что массовый источник такого рода бесценен содержащейся в нём информацией, кроме прочего, о состоянии религиозной мысли в Англии, об уровне библейских штудий и об издательской деятельности теологов той эпохи. Не обошлось издание и без маленьких сенсаций: так, заказ Ашером нового перевода Библии в октябре 1611 г. оказался самым ранним упоминанием Библии короля Якова (р. 186).

Монография *Лауры Стюарт* о религиозном контексте и международном звучании революции в Шотландии в 1637–1651 гг. анонсирова-

54 *Morris K.* Review of: *God and Nature in the Thought of Margaret Cavendish* / ed. B. R. Siegfried, L. T. Sarasohn. Farnham; Burlington (Vt.), 2014. 273 pp. // *JEH.* 69/1. P. 183–184.

55 *Fincham K.* Review of: *The Correspondence of James Ussher, 1600–1656, I–III* / ed. E. Moran. Dublin, 2018 // *JEH.* 69/1. P. 184–186.

на в журнале *Кроуфорд Грибен* из Белфаста (р. 186–187)⁵⁶. По сути дела, это — исследование о религиозной культуре в контексте социально-политического кризиса, охватившего три страны, исторически связанные друг с другом: Англию, Ирландию и Шотландию. В этом смысле оно развивает научное направление, изучающее Английскую буржуазную революцию. Избранный Л. Стюарт метод представляет собой применение более пространныго определения политики и политического института к историческому материалу. В работе показано, например, как развитие издательского дела (в современном нам понимании этого политического явления) в Лондоне в 1630-е гг. не только способствовало распространению революционных идей, как считалось ранее, но и имело более практические результаты: расстроило хрупкий церковный status quo, привело к «войне епископов» и в конце концов инспирировало Ирландское восстание и другие трагические события, произошедшие в те времена в трёх королевствах.

О реставрации Стюартов в Англии и влиянии этого события на Ирландию говорится в книге *Дэниэла Маккормака*, представленной в отзыве *Таджа О'Ханракайна* (р. 187–188)⁵⁷. Рецензент называет работу «многосторонней попыткой реконструировать роль случайности в турбулентные периоды истории», одним из которых был период 1660-х гг. Общей задачей автора при этом стало выявление связи между центральной и местной политикой, а также значение таких форм политической активности, как речи, публикации и практическая деятельность в ирландских местечках. К примеру, в книге уделяется особое место анализу трудов Орери, Уолша, Френча и Домвила. Фиксацией автора почти исключительно на отношениях внутри Ирландии объясняется малый объём рецензируемой работы и краткость её обзора.

«Ирландскую» тему в разделе обзоров продолжил ирландец *К. Армстронг*, представивший издание двух источников по истории пресвитерианства в Ирландии — письменное наследие Патрика Адера и Эндрю Стюарта (р. 188–190)⁵⁸. Как отмечает рецензент, историография пресвитерианства в Ольстере весьма неоднородна по качеству, одна-

56 *Gribben C.* Review of: Stewart L. A. M. *Rethinking the Scottish Revolution. Convenanted Scotland, 1637–1651.* Oxford; New York (N. Y.), 2016. 406 pp. // JEH. 69/1. P. 186–187.

57 *O'hAnnrachain T.* Review of: McCormack D. *The Stuart Restoration and the English in Ireland.* Woodbridge; Rochester (N. Y.), 2016. 207 pp. // JEH. 69/1. P. 187–188.

58 *Armstrong C. D. C.* Review of: *Presbyterian History in Ireland. Two Seventeenth-Century Narratives by Patrick Adair and Andrew Stewart* / ed. R. Armstrong, A. Holmes, R. S. Spurlock, P. Walsh. Belfast, 2016. 397 pp. // JEH. 69/1. P. 188–190.

ко рассматриваемое издание отличается академизмом (р. 188). Оно предваряется описанием исторической обстановки (середина XVI в.), в которой творили Адер и Стюарт. О содержании самих источников К. Армстронг не сообщает, очевидно оставляя это читателям издания. Вся рецензия представляет собой непрерывное перечисление малоизвестных имён и мелких фактов ирландской истории, непосредственно связанных с развитием сферы управления церковными делами в Ирландии в сложную для неё эпоху и упомянутых в сочинениях П. Адера и Э. Стюарта.

Ещё раз об ирландском протестантизме — в рецензии С. Коннолли на издание писем Хьюго Бултера (р. 190–191)⁵⁹, архиепископа Арма в 1724–1742 гг. Это вторая публикация переписки известного исторического деятеля, мало чем отличающаяся от первой, бывшей в 1769 г. В современное издание добавлены несколько недавно обнаруженных в государственных архивах писем, а также очерк издателей с описанием политической обстановки, окружавшей архиепископа Бултера, и краткой характеристикой его адресатов и адресантов. Благодаря своей проанглийской деятельности Хью Бултер заслужил негативную оценку ирландской и части английской общественности, в связи с чем его письма можно считать скорее характеристикой антипротестантизма.

Пространное (р. 191–194) описание монографии Томаса Анерта о моральном уровне шотландского Просвещения, составленное Джоном Кофи, наполнено именами, терминами и датами⁶⁰. В книге рассматриваются теологические постулаты в оценке представителей различных социально-политических течений и формулируется понятие «религиозного Просвещения». Автор использует широкий интеллектуальный контекст, чтобы пролить свет на соответствующие события шотландской истории: от судебных процессов над Джоном Симпсоном в 1710-е годы до «дела Лесли» 1805 г. Кроме того, читатель найдёт в книге язвительную критику деизма, увлечения епископов мистикой, их реакции на Великую Французскую революцию и много другого (р. 192). Полезным для него будет знакомство с малоизвестными предсказателями, вроде Роберта Уоллеса и Арчибальда Кэмпбелла. Наконец, он приобретёт более чёткое представление о связи между симпсонянцами, ранкенианцами, последователями «умеренных» и приверженцами

59 Connolly S. J. Review of: The Boulter Letters / ed. K. Milne, P. McNally. Portland (Or.); Dublin, 2016. 467 pp. // JEH. 69/1. P. 190–191.

60 Coffey J. Review of: Anherth Th. The Moral Culture of the Scottish Enlightenment, 1690–1805. New Haven (Conn.); London, 2014. 224 pp. // JEH. 69/1. P. 191–194.

философии «здравого смысла». В целом, как следует из рассуждений Дж. Кофи, в книге Т. Анерта говорится о различном понимании в христианстве обязанностей и добродетели, что составляет основу того, что он называет «моральной культурой» (р. 193).

В принадлежащей перу *Френсиса Бремера* рецензии на издание *Яном Стиверманом* критических замечаний об «Американской Библии» Коттона Мазера (р. 194–195)⁶¹ отмечается, что работа по комментированию данного произведения ещё далека от завершения, поскольку в нём около четырёх с половиной тысяч страниц полного формата. Перу Я. Стивермана принадлежит пятый том из запланированных коллективным проектом десяти томов; в нём изучается позиция Мазера по поводу книг Ветхого Завета: Экклезиаста, Песни песней и Исаяи. Стиверман ставит перед собой тройную задачу: во-первых, выяснить, как Мазер определял место ветхозаветных книг в Писании; во-вторых, дополнить современное понимание новой английской теологии отношением американского пуританизма к библейским текстам; в-третьих, стимулировать изучение протестантизма конца XVII–XVIII в., связанного с интерпретацией библейской истории до появления немецкой критики высшего разума (р. 194).

Феликс Вальдман описал публикации из сборника материалов конференции, посвящённой литературной, театральной, музыкальной и религиозно-поэтической деятельности Саверио Маттеи (р. 195–196)⁶². *Сильвия Татти* и *Марио Валенти* коснулись биографии поэта Пьетро Метастазии, составленной Маттеи. *Франческо Коттичелли* и *Луцио Туффано* написали об интересе Маттеи к драматургии. *Паоло Джованни Маёне* и *Милена Монтаниле* представили свои исследования о музыкальных композициях и либретто Маттеи. *Роза Кафиеро*, *Марина Марино* и *Томазина Бочия* вместе изучили роль Маттеи в создании консерватории при церквушке в Неаполе. Наиболее интересная, по мнению рецензента, статья принадлежит перу *Клары Лери*, которая связала деятельность Маттеи с европейской проблемой «неопиндаризма» и обсуждением в 1750-е годы древнееврейской поэзии.

Другой сборник — «Украины рабства. Трансатлантическая торговля и континентальная Европа» — представлен *Джозефом Келли*

61 *Bremer F. J.* Review of: *Stievermann J.* Prophecy, Piety, and the Problem of Historicity. Interpreting the Hebrew Scriptures in Cotton Mather's *Biblia Americana*. Tübingen, 2016. 507 pp. // *JEH.* 69/1. P. 194–195.

62 *Waldmann F.* Review of: *Saverio Mattei.* Tradizione e invenzione / ed. M. Montanile, R. Ricco. Roma, 2016. 223 pp. // *JEH.* 69/1. P. 195–196.

(р. 196–198)⁶³. В нём основное внимание авторов обращено на германоязычный регион Европы как менее изученный в связи с проблематикой работорговли XVII–XIX вв. в Атлантическом бассейне, хотя он тоже участвовал в данном процессе. Каким образом участвовал, показывает, например, публикация *Питера Хэнгера* о швейцарской фирме, вложившей деньги в создание нескольких предприятий, занимавшихся работорговлей. Некоторые статьи не рассматривают собственно трансатлантическую торговлю рабами, сосредоточившись на истории обсуждения проблемы рабства в Германии (например, *Анна Оверкемп*). Ряд эссе посвящён профессиональным объединениям и личным связям, которые облегчали их участникам доступ к знаниям об Атлантическом мире (*Сара Лентц*). Важнейшее достижение этого сборника, по мнению Дж. Келли, заключается в выявлении новых путей, по которым работорговля проникала из Атлантики глубоко в Европу.

Наконец, ещё один сборник научных работ, посвящённых участию квакеров в аболиционистском движении второй половины XVIII — начала XIX в., анонсировал *Пётр Стаматов* (р. 198–199)⁶⁴. По оценке рецензента, большинство представленных в нём эссе заурядны: они либо повторяют уже сделанные выводы, либо слабо связаны с заявленной темой. На их фоне перлами выделяются несколько работ: *Гэри Нэша* об Уорнере Мифлине, одном из «младших» квакеров; *Джона Кершнера* и *Джули Хоукомб* о радикальной религиозной идейной платформе, на которой вырос квакерский аболиционизм; и *Джеймса Джигантино* о злобных нападениях на квакеров, вовлечённых в аболиционистское движение.

Кормак Бегадон отозвался на книгу *Майкла Брайоди* «Шотландский Колледж в Испании. Воспоминания о переносе заведения из Мадрида в Вальядолид» (р. 199–200)⁶⁵. В ней автор разбирает рукопись шотландского священника Джона Гедеса, написанную в период гонения иезуитов в Испании. При этом М. Брайоди пытается ответить на два содержательных вопроса: откуда в Мадриде появился шотландская

63 Kelly J. G. Review of: *Slavery Hinterland. Transatlantic Slavery and Continental Europe, 1680–1850* / ed. F. Brahm, E. Rosenhaft. Woodbridge; Rochester (N. Y.), 2016. 275 pp. // *JEH*. 69/1. P. 196–198.

64 *Stamatov P.* Review of: *Quakers and Their Allies in the Abolitionist Cause, 1754–1808* / ed. M. Jackson, S. Kozel. London; New York (N. Y.), 2015. 217 pp. // *JEH*. 69/1. P. 198–199.

65 *Begadon C.* Review of: *Briody M. The Scots College, Spain, 1767–1780. Memoirs of the Translation of the Scottish College from Madrid to Valladolid*. Salamanca, 2015. 202 pp. // *JEH*. 69/1. P. 199–200.

семинария и кем был в Испании Джон Гедес? Из записок этого священнослужителя выясняется, что Шотландский Колледж был основан в 1627 г. У. Семплом, а Дж. Гедес заведовал имущественным комплексом шотландского католического представительства в Испании и имел прямое отношение к Колледжу. Эти мемуары дают ответ и на другие вопросы по истории Католической Церкви как в Испании, так и на Британских островах.

Короткий отзыв на работу *Джозефа Штубенрауха* «Евангелическая эпоха изобретений в индустриальной Британии» дал *Д. Бебингтон* (р. 200–201)⁶⁶. В ней доказывается, что евангелическая церковь всегда шла в ногу со временем. Для иллюстрации данного тезиса взят период промышленного переворота в Англии (1780–1850-е гг.), когда евангелисты активно осуществляли свои религиозные цели, распространяя Божественное откровение среди вновь формировавшихся социальных групп и слоёв. Методы, применявшиеся ими при этом, учитывали психологию масс в индустриальную эпоху.

Оливер Раферти описал содержание сборника трудов коллег *Шона Коннолли*, профессора ирландской истории, по поводу его выхода на заслуженный отдых (р. 202–203)⁶⁷. Авторы двенадцати попавших в сборник публикаций коснулись исторических проблем, интересовавших и продолжающих интересовать профессора Коннолли: *Д. Хэйтон* описал свои наблюдения в связи с культом английского короля Уильяма III в Ирландии, благодаря которому ирландские тори имели в Парламенте значительный вес; *Луис Кален* вновь обратился к анализу «Скромного предложения» Джонатана Свифта и выяснил, что оно является важным политико-экономическим произведением; *Дэвид Диксон* предложил свой взгляд на протестное движение католической молодёжи «Белые ребята»; *Джеймс Келли* пересмотрел историографическую оценку массовых беспорядков в Ирландии, особенно сюжета с дублинскими борделями; *Тоби Бэрнард* обнаружил новые сведения о системе образования в Ольстере в XVIII в.; *Том Бэрлет* впервые полно проанализировал «Акт о правах католиков в Ирландии» (1793 г.); *Мэри Одауд* предложила эмоциональный очерк о поэтессе М. Ленбиттер, занимавшейся и религиозной деятельностью; *Эндрю Холмс* пред-

66 *Bebbington D. W.* Review of: *Stubenrauch J.* The Evangelical Age of Ingenuity in Industrial Britain. Oxford; New York (N. Y.), 2016. 293 pp. // *JEH.* 69/1. P. 200–201.

67 *Rafferty O.* Review of: *Ourselves alone? Religion, Society and Politics in Eighteenth-Century Ireland. Essays Presented to S. J. Connolly / ed. D. V. Hayton, A. R. Holmes.* Dublin; Portland (Or.), 2016. 235 pp. // *JEH.* 69/1. P. 202–203.

ставил обзор деятельности пресвитерианских общин США в связи с Ирландией; *Джонатан Райт* набросал исторический портрет Элизы МакКракен, девизом которой были слова: «любовь, утрата и обучение»; наконец, Д. Миллер сделал оценку конфессионального положения в Ирландии XVIII в. и указал на равное положение трёх Церквей. Завершается сборник исследованием истории рода Коннолли, впервые упоминаемого в переписи 1911 г.

Джонатану Бушу принадлежит обозрение книги *Серенхеда Джеймса* о малоизученной фигуре английского католического прелата Джорджа Эррингтона (р. 204–205)⁶⁸. Биографическое исследование С. Джеймса преследовало цель восстановить добрую репутацию Эррингтона, пострадавшую из-за наветов его современников и недобросовестности новейших историков (р. 205). Автор, в частности, проследил постепенное охлаждение некогда очень тёплых отношений между ним и его другом детства и коллегой в зрелом возрасте Уайзменом. Они были разными по характеру людьми, что отчётливо проявилось после того, как они стали прелатами и получили возможность продемонстрировать свои таланты и наклонности. Эррингтон действовал как типичный управленец, строгий и чопорный, тогда как Уайзмен придавал своей работе частный характер, не терпел критики и оскорблял друга. Их разлад привёл к полному разрыву, который сильно подействовал на Эррингтона, ставшего к концу жизни подозрительным и несговорчивым. За этим драматическим повествованием научная составляющая работы С. Джеймса оказалась в стороне.

Роджер Чикерин представил исследование *Юлии Виннебек* о дискуссиях в прусском обществе между двумя большими войнами — Франко-прусской и Первой мировой — по поводу апостольского Символа веры (р. 205–206)⁶⁹. Книга представляет собой доработанную диссертацию, написанную на обширном архивном материале и с учётом выводов других современных исследований по поводу восприятия границы, отделяющей в апостольских писаниях священный текст от исторического источника. Эта проблематика громко заявила о себе в нескольких немецких землях в период интенсивного строительства второй Германской империи. Ю. Виннебек сосредоточила внимание на тео-

68 *Bush J.* Review of: James S. George Errington and Roman Catholic Identity in Nineteenth-Century England. Oxford; New York (N. Y.), 2016. 278 pp. // JEH. 69/1. P. 204–205.

69 *Chickering R.* Review of: Winnebeck J. Apostolicumsstreitigkeiten. Diskussionen um Liturgie, Lehre und Kirchenverfassung in der preussischen Landeskirche. Leipzig, 2016. 447 S. // JEH. 69/1. P. 205–206.

логии в протестантской Пруссии, где в эпицентре дискуссий оказалась сама концепция апостольского Символа веры как центрального места в литургии. Споры о нём быстро покинули церковную среду и перекочевали в общественно-политическое поле. В книге рассматриваются не все известные случаи идейных столкновений на почве «апостолицизма», несмотря на это её объём велик.

Работу *Кейт Снедегар* «Миссия, наука и раса в Южной Африке: А. Робертс в Лавдейле в 1883–1938 гг.» анонсировал *Кристоф Маркс* (р. 206–207)⁷⁰. Это описание периода взрослой жизни и основных направлений деятельности не известного широкой публике персонажа южноафриканской колониальной истории. Описание основано на архиве самого Робертса и множестве других документов. Место описываемых событий — городок Лавдейл, где находилась шотландская миссионерская школа, в которой Александр Робертс преподавал церковные дисциплины и в свободное время занимался астрономией, а после завершения учительства сделал быструю карьеру популярного политика, впрочем, закончившуюся для него полным крахом. Книга является иллюстрацией к истории южноафриканского либерализма, для представителей которого политика не была главным занятием.

А. Томас представил книгу *Лея Шмидта* «Поселковые атеисты. Как американские неверующие включались в состав набожного народа» (р. 207–209)⁷¹, посвящённую свободной мысли в США в конце XIX в., когда умами владели такие величины, как атеист-исследователь Роберт Инджерсол и борец за нравственность Энтони Камсток. Источником для монографии послужила периодика и популярная литература 1860–1890 гг. Её содержание — это, в общем, череда портретов атеистов разной степени фанатизма того времени: Патнема, Хестина, Рейнолдса и др., за которыми стояли толпы последователей из «малоэтажной» Америки. Массу привлекала в них актуальность затрагиваемых ими вопросов о минимальной религиозной жизни, о секуляризации, о свободе совести, о домашней жизни женщин и т.п. Анализируя деятельность такого рода, Л. Шмидт предложил увидеть в секуляризме и теизме американского образца постоянно пересекающиеся движения, рождённые в одной среде.

70 *Marx C.* Review of: *Snedegar K. Mission, Science and Race in South Africa. A. W. Roberts of Lovedale, 1889–1938.* Lanham (Md.); London, 2015. 201 pp. // JEH. 69/1. P. 206–207.

71 *Thomas A. R.* Review of: *Schmidt L. E. Village Atheists. Yow America's Unbelievers made Their Way in a Godly Nation.* Princeton (N. J.), 2016. 359 pp. // JEH. 69/1. P. 207–209.

Затем *Мартин Марти* пролил критический свет на труд *Дерри-ла Харта* о жизни и религиозности Г. Менкена (р. 209–211)⁷². Это очередной опус о жизнедеятельности канувшего в Лету человека, в данном случае — о чикагском журналисте, который «не мог удержаться от постоянных нападок на религию» (р. 210). Жизнь Генри Менкена в описании Д. Харта предстаёт перед нами причудливой смесью интенсивного труда и разнообразной игры, чередой взлётов и падений. Менкен оказывается вполне заурядным человеком, далеко не выдающимся мыслителем, и его биография наполнена событиями повседневности, а не анализом глубокомысленных текстов.

Работу *Джулии Питмен* о женщинах-священниках Конгрегациональной церкви в заморских английских территориях представил *Хью Моррисон* (р. 211–212)⁷³. В этой книге показано, «что женщины-конгрегационалистки пользовались большими возможностями, нежели женщины других церковных деноминаций» и что они при этом «принимали большую ответственность перед своей Церковью» (р. 211). Центральное место в ней занимает галерея портретов пятнадцати женщин, рукоположенных в сан конгрегационального священнослужителя в период между 1927 г. (когда в Австралии был учреждён пост женщины-священника) и 1977 г. (когда Конгрегационалистская церковь Австралии влилась в Союз Церквей). Австралия находится в центре внимания автора, однако в книге немало отсылок к другим регионам, где имелись представительства этой ветви английского кальвинизма.

Томас Робинсон издал, а *Ричард Гэмбл* анонсировал монографию под названием: «Девочка-проповедник. Ульдин Атли и индустрия духовного возрождения» (р. 212–213)⁷⁴, посвящённую ныне почти забытой американской знаменитости 1920-х гг. Тогда Атли, будучи ещё ребёнком, при содействии родителей преуспела в «индустрии духовного возрождения», собирая огромные толпы поклонников, публикуя свои проповеди на первых полосах ведущих газет и издавая собственный журнал. Автор исследует феномен Ульдин Атли и приходит к выводу о том, что потребность американского народа в ду-

72 *Marty M. E.* Review of: Hart D. G. *Damning Words. The Life and Religious Times of H. L. Menken.* Grand Rapids (Mich.), 2016. 273 pp. // JEH. 69/1. P. 209–211.

73 *Morrison H.* Review of: Pitman J. *Our Principle of sex Equality. The Ordination of Women in the Congregational Church in Australia, 1927–1977.* Melbourne, 2016. 346 pp. // JEH. 69/1. P. 211–212.

74 *Gamble R. M.* Review of: Robinson T. A. *Preacher Girl. Uldine Utlely and the Industry of Revival.* Waco (Tex.), 2016. 332 pp. // JEH. 69/1. P. 212–213.

ховном возрождении после Первой мировой войны мобилизовала все виды соответствующей деятельности. На общественный призыв к борьбе с «плотским развратом и дьяволом» отозвались даже дети-евангелисты, среди которых У. Атли оказалась наиболее востребованной и популярной.

Филипп Хасси представил читателям монографию *Дольфа те Вельде* «Доктрина Бога в реформированной ортодоксии, Карл Барт, Утрехтская школа» (р. 213–215)⁷⁵. Глубокомысленное и детализированное исследование посвящено поискам методик переосмысления доктрины Бога, который предпринимали ортодоксальные голландские теологи и Карл Барт. Дольф те Вельде задаётся вопросом, какими методами и в каком направлении шло формулирование доктрины, и пытается ответить на него, комбинируя подходы исторической науки и формальной систематики. Усилия автора приводят его к выводу о том, что на результаты методологических изысканий определённым образом воздействуют самые разные интеллектуальные контексты, и потенциал каждого из них нуждается в специальной оценке. Именно систематическое наблюдение за контекстами позволяет проследить развитие реформированной доктрины Бога.

Рут Хэррис сделала обзор содержания книги *Джеймса Пэджета и Майкла Фейта* об Альберте Швейцере (р. 215–217)⁷⁶. В ней вновь рассматривается богатая событиями и достижениями жизнь известного философа, лютеранского теолога, музыканта и искусствоведа, врача и правозащитника, лауреата Нобелевской премии мира, посвятившего себя борьбе за улучшение жизни человечества. Авторы, впрочем, избегают выражений в превосходной степени и дают взвешенную оценку основных этапов («частей») жизненного пути Швейцера, более подробно останавливаясь на характеристике теологических и философских взглядов, в частности знаменитой идеи «благоволения перед жизнью», и рассматривают обстоятельства, окружавшие его деятельность.

Созданное трудом *Герхарда Безира* двухтомное описание многолетнего тесного и плодотворного сотрудничества двух выдающихся деятелей вселенской церкви *Джорджа Белла и Виссерта Хофта* пред-

75 *Hussey P.* Review of: Velde D., te. The Doctrine of God in Reformed Orthodoxy, Karl Barth, and the Utrecht School. A Study in Method and Content. Leiden; Boston, 2013. 834 pp. // JEH. 69/1. P. 213–215.

76 *Harris R.* Review of: Paget J. C., Thate M. J. Albert Schweitzer in Thought and Action. A Life in Parts. New York (N. Y.), 2016. 500 pp. // JEH. 69/1. P. 215–217.

ставил Эндрю Чендлер (р. 217–219)⁷⁷. Белл и Виссерт Хофт названы здесь «коLOSSами эпохи», которая была отмечена высоким уровнем всеобщего экуменического порыва. Их активность в этом поле была необычайной. При этом Белл поднялся на идее национальной церкви, обращённой ко всему миру, а Виссерт Хофт приобрёл широкую известность благодаря участию в международном христианском студенческом движении. Оба покровительствовали обществу друзей Германии, выступавшему против Гитлера, оба убеждали европейцев выступать за мир между народами. Короче говоря, они дышали одним воздухом, были знакомы с одними и теми же людьми и понимали друг друга как близкие друзья. Об этом свидетельствуют письма и сопутствующие им документы, подобранные Г. Безиром в количестве почти полутора тысяч. Первый том издания показывает деятельность двух этих людей незадолго до, во время и вскоре после Второй мировой войны. Второй том составили материалы, демонстрирующие их совместную работу во Всемирном Совете Церквей (1948–1958 гг.). Завершает подборку документов проповедь, произнесённая Беллом в Дании незадолго до своей кончины.

Грэм Мёрдок представил затем монографию *Нандора Драйсцигера* по истории венгерского общества и Церкви (р. 219–221)⁷⁸. В исследовании подробно рассматривается создание и развитие Венгрии как христианского государства. Драйсцингер даёт оценку всем значимым периодам его истории. Так, эпоха Реформации привела к тому, что по всему королевству распространились идеи духовного и религиозного обновления; преследование протестантов Габсбургами укрепило венгерский католицизм, но и после этого католики уже не составляли подавляющего большинства в Венгрии, где проживали также православные, греко-католики, лютеране и кальвинисты. Во второй половине XIX в. издаются законы о свободе совести и вероисповедания. Повествуя о событиях XX в., автор затрагивает несколько ключевых тем, в частности, тему влияния, которое оказывали на венгерские церкви правые и левые правительства. Отдельно в книге рассмотрена проблема миграции венгров и распространения в мире венгерской религиозной культуры.

77 *Chandler A.* Review of: Besier G. «Intimately Associated for Many Years». George K.A. Bell's and Willem A. Visser't Hooft's Common Life-Work in the Service of the Church Universal, Mirrored in their Correspondence, I–II. Newcastle-upon-Tyne, 2015 // JEH. 69/1. P. 217–219.

78 *Murdock G.* Review of: Dreisziger N. Church and Society in Hungary and the Hungarian Diaspora. Toronto; London, 2016. 500 pp. // JEH. 69/1. P. 219–221.

Джули де Графенрид опубликовала рецензию на двухтомную книгу *Джонатана Лакмура* «Бог ГУЛага» о жертвах советских режимов среди католиков (р. 221–223)⁷⁹. Её автор полагает, что Католическая Церковь была в странах с коммунистическим режимом единственной наднациональной организацией, и сосредоточился на коммунистическом преследовании христиан в Восточной Европе и Советском Союзе. Он проводит в данной связи параллели между коммунистами и правительствами Римской империи и революционной Франции. Будучи профессиональным журналистом, Дж. Лакмур построил повествование на множестве интервью с реальными участниками событий и на мемуарах очевидцев. В книге затрагиваются вопросы, требующие серьёзного исследования специалистов-историков.

Критическая аннотация *Мишеля Бордо* посвящена труду *Эврил Пиман* «Митрополит Антоний Сурожский» (р. 223–225)⁸⁰, представляющему собой второе (из двух) крупное исследование о жизни известного священнослужителя. Оно, в отличие от первого, опирается на массив архивных источников, в том числе русских, впервые введённых в оборот, что придаёт изданию академизм, несмотря на допущенные его автором неточности и некоторые недосмотры (р. 223). Рецензент выделяет пару свойств, характеризующих книгу Э. Пиман. Это, во-первых, стремление удержаться в повествовании на грани между строго научным изложением фактического материала и стилем популярного жизнеописания и, во-вторых, излишнее внимание к «русской» составляющей биографии Антония, который родился в Швейцарии и впервые попал в Россию лишь в 1960 г. (р. 224). М. Бордо высказывает массу упреков в адрес автора рецензируемой книги, хотя в целом оценивает работу высоко.

Исидор Лобнибе анонсировал книгу своего земляка *Эдварда Тенгана* «Несколько историй от катехизаторов. Катехизаторы и начало миссионерской деятельности в северо-западной Гане» (р. 226)⁸¹, в которой поставлена цель изучения той роли, которую играли в миссио-

79 *Graffenried J., de.* Review of: Luxmoore J. The God of the Gulag, I: Martyrs in an Age of Revolution; II: Martyrs in an Age of Secularism. Leonminster, 2016. 534+482 pp. // JEH. 69/1. P. 221–223.

80 *Bourdeaux M.* Review of: Pyman Av. Metropolitan Anthony of Sourozh. A Life. Cambridge, 2016. 295 pp. // JEH. 69/1. P. 223–225.

81 *Lobnibe I.* Review of: Tengan E. B. Some Catechists tell Their Stories. The Catechists and the Early Missionary Work Among the People of Northwestern Ghana. Tamale, 2015. 78 pp. // JEH. 69/1. P. 226.

нерской работе Католической Церкви в Гане местные жители, ставшие катехизаторами. В фокусе внимания автора оказались судьбы шести человек, с которыми он лично общался. В итоге появилось краткое, но ёмкое по содержанию описание пути, пройденного ганскими прозелитами от своих хижин в родной деревни до интенсивной практики распространения слова Божия и в ряде случаев до занятий теологией. Важно и то, что эти первые катехизаторы подготовили второе поколение таких же участников процесса, и за ними, как считает автор, большое будущее.

Второй в этом номере журнала обзор *Мишеля Бордо* коснулся книги украинских церковных историков *Свитланы Хуркиной и Андрия Мыхалейка* о подпольной деятельности греко-католиков в Советском Союзе (р. 227–228)⁸². Описание событий в ней начинается с 1946 г., когда Н. Хрущёв по приказу И. Сталина организовал преследование неправославных верующих подведомственной ему Украины. Книга насыщена документальными сведениями (фото, воспоминания очевидцев, архивные данные). На их основе восстанавливается деятельность греко-католиков, оказавших противодействие не только действиям советской власти, но и Московскому Патриархату.

Последним в длинной череде обзоров и аннотаций номера оказался *Роланд Смит* со своим отзывом на издание сборника очерков о церквах Украины в условиях политического кризиса, начавшегося в ноябре 2014 г. (р. 228–230)⁸³. Наиболее интересными показались Р. Смиуту материалы, посвящённые участию церквей в событиях вокруг так называемого Майдана (р. 229). Несколькими авторами отмечается, к примеру, высокая активность Православной Церкви. Многие приходы поддержали Майдан демонстрациями, личной явкой в Киев. Таким образом, основной темой сборника оказалась политическая позиция паствы Украинской Церкви Московского Патриархата. Ряд проблем при этом остался нерассмотренным, однако в целом сборник предложил богатую информацию для размышления и дальнейших изысканий.

Завершается номер перечнем полученных редакцией книг для рецензирования, рассортированных согласно хронологии рассматрива-

82 *Bourdeaux M.* Review of: Hurkina S., Mykhalenko A. To the Light of Resurrection Through the Thorns of Catacombs. The Underground Activity and Reemergence of the Ukrainian Greek Catholic Church. Lviv, 2014. 104 pp. // JEH. 69/1. P. 227–228.

83 *Smith R.* Review of: Churches in the Ukrainian crisis / ed. A. Krawchuk, T. Bremer. London, 2016. 243 pp. // JEH. 69/1. P. 228–230.

емых в них предметов⁸⁴. Таковых книг здесь насчитывается сто тридцать четыре, и при таком объёме поступлений поиск редакционной коллегией потенциальных рецензентов и последующее опубликование представленных теми рецензий и аннотаций на все накопившиеся издания представляются маловероятными.

84 Books Received // JEH. 69/1. P. 231–241.

НОВЫЕ КНИГИ

НОВЫЕ ВЫПУСКИ
«СЕРИИ БИБЛЕЙСКОГО
ТОЛКОВАНИЯ» (BIBLICAL
INTERPRETATION SERIES)
ЗА 2022 г.

УДК 82-95 (27-29)

DOI: 10.31802/BCA.2023.2.18.007

Лейденское издательство «Brill» выпускает, в частности, рассматриваемую нами серию, главными редакторами которой являются Пол Андерсон и Дженнифер Л. Кусед (Paul Anderson and Jennifer L. Koosed). Серия включает в себя монографии, собрания эссе и работ, посвящённых обсуждению или проблемам применения новых методов толкования Библии. Публикуемые труды направлены на изучение как практического использования различных методов и подходов к интерпретации библейских текстов, так и на сам анализ методов и подходов, то есть на теоретизирование. Среди методов и подходов, изучаемых в серии, можно выделить феминистический, семиотический, постструктурализм, ориентированный на читателя, материалистический, деконструктивистский, а также такие виды литературных прочтений, как идеологическое, экологическое и психологическое. В течение последних пяти лет в этой серии выходило в среднем по семь томов в год. Отметим, что первый том серии был опубликован 1 января 1993 г.¹

1 Brenner A., Dijk-Hemmes F., van. On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible. Leiden: Brill, 1993. (Biblical Interpretation Series; 1). ISBN 978-90-04-09642-4. 77,00 €. Учитывая то, что публикации книг в твёрдом переплёте и электронные (PDF), как правило, отличаются, а то и сильно разнятся датами выхода (например, эта книга была опубликована в формате PDF 16 января 2023 г., то есть 30 лет спустя), то мы будем указывать дату печати лишь бумажной версии. Тем не менее, преследуя цель облегчить для читателя поиск электронной версии книги, будем указывать и электронные ISBN всех публикаций. К примеру, эта книга имеет следующий e-ISBN: 978-90-04-27117-3.

Также отмечу, что на момент написания этого обзора — 27 февраля 2023 г. — за 2022 г. было опубликовано одиннадцать книг.

Итак, 22 февраля 2022 г. была опубликована книга Купера Смита об аллюзиях, а также о трудноуловимых, ускользающих от понимания и постижения смыслах, причём основной акцент сделан на аллюзиях в словах Елиуя в Книге Иова (32–37) (*Smith C. Allusive and Elusive: Allusion and the Elihu Speeches of Job 32–37. Leiden: Brill, 2022. (Biblical Interpretation Series; vol. 198). ISBN 978-90-04-50800-2; e-ISBN 978-90-04-50814-9. 115,00 €*). Как известно, Елиуй — один из наиболее неоднозначно характеризуемых библейских героев. Обычно толкователи и исследователи обращают внимание на то, что этот персонаж Книги Иова весьма неожиданно появляется ближе к концу книги, что наталкивает на мнение о позднейшей интерполяции данного фрагмента в исходный текст (то есть Иов 32–37). Однако К. Смит смог определить двадцать три аллюзии в речах Елиуя, которые относятся к предшествующим главам Книги Иова (1–31). По мнению исследователя, благодаря этим аллюзиям мы в предыдущих главах видим внутреннего Иова, полностью проявившегося в речах Елиуя. Стало быть, раскрывается не только индивидуальное значение этих речей, но и коллективное значение в плане композиции всей книги, то есть эти речи становятся не случайными, а как будто созревающими и в определённом месте проявившимися, поэтому аллюзивный метод вполне оправдан при изучении того, как оцениваются заслуги Елиуя в истории толкований Книги Иова.

В следующем месяце (18 марта) Маргарет Мюррей Талбот выпустила исследование о причине плача дочери ветхозаветного судьи Иеффая (*Talbot M. M. Why Jephthah's Daughter Weeps: A Child-Oriented Interpretation. Leiden: Brill, 2022. (Biblical Interpretation Series; vol. 199). ISBN 978-90-04-50816-3; e-ISBN 978-90-04-50817-0. 110,00 €*). Как известно, Иеффай перед сражением с аммонитянами дал Господу обет, что если Он поможет ему победить врагов, то судья исполнит следующее: *וְהָיָה הַיּוֹצֵא אֶשֶׁר יֵצֵא מִדַּלְתֵי בֵּיתִי לִקְרָאתִי בְּשׂוּבֵי בְּשָׁלוֹם מִבְּנֵי עַמּוֹן וְהָיָה לִיהוָה וְהַעֲלִיתָהּ עֹלָה* (*и будет исходящий, который выйдет из дверей моего дома навстречу мне по возвращении моём в мире от сыновей Аммона, — он будет для Господа, и я принесу его в жертву всесожжения*) (Суд. 11, 31). Навстречу ему вышла его единородная дочь и, несмотря на горчайшее сожаление, Иеффай не смог отказаться от исполнения клятвенного слова. Единственное, о чём его попросила дочь — дать ей возможность удалиться вместе с подругами в горы на два месяца, дабы она могла исполнить следующее: *וְאָבַקְהָ עַל-בְּתוּלִי* (*да возрыдаю я о девстве моём*) (Суд. 11, 37). Итак, М. М. Талбот из всей этой истории обращает основное внимание на термин *בְּתוּלִים*, который обычно переводится как «девственность»

или «девичество»². Однако исследовательница считает, что в этой истории бинарная пара «взрослый — ребёнок» акцентирует наше внимание на том, что дочь Иеффая только начала осознавать свою женственность. Но при этом она была ещё ребёнком, то есть у неё лишь недавно начался менструальный цикл, поэтому ей так важно было оплакать себя в переходном периоде, который сам по себе нелёгок, а тут на заре взрослой жизни ей предстоял уход в мир иной... По мнению М. М. Талбот, интерпретация, ориентированная на ребёнка во всех аспектах (физических, психологических, духовных и так далее), вполне применима к библейским текстам.

В том же месяце (24 числа) вышел сборник эссе, который подготовили Хиуэл Клиффорд и Меган Дафферн, посвящённый соотношению экзегезы и этики, изучению места Библии и её исследований (академическому подходу) в публичной сфере. Этот сборник был выпущен по случаю семидесятилетия профессора Джона Бартона (*The Exegetical and the Ethical: The Bible and the Academy in the Public Square. Essays for the Occasion of Professor John Barton's 70th Birthday* / ed. by H. Clifford and M. Daffern. Leiden: Brill, 2022. (Biblical Interpretation Series; vol. 197). ISBN 978-90-04-50548-3; e-ISBN 978-90-04-50549-0. 115,00 €). Профессора Дж. Бартона авторы эссе считают первопроходцем в области исследования того, как экзегеза Библии влияет на становление этики. При этом внимание обращается не только на то, какую роль Священное Писание играет для христианства, но и то, насколько оно конкурентно в современном мире. В данных эссе главным предметом для изучения является Ветхий Завет. С междисциплинарной точки зрения постоянно подчёркивается роль и ответственность библеиста, который, занимаясь интерпретациями, публикует свои труды не только для христиан, но и для секулярных читателей. В связи с этим необходимо, чтобы он обращал особое внимание на этическое измерение собственных экзегетических идей.

Четвёртого августа вышла книга Дженнифер М. Матени о смысловом параллелизме 19–21 глав Книги Судей и Книги Руфи (*Matheny J. M. Judges 19–21 and Ruth: Canon as a Voice of Answerability*. Leiden: Brill, 2022. (Biblical Interpretation Series; vol. 200). ISBN 978-90-04-52170-4; e-ISBN 978-90-04-52171-1. 129,00 €). Дж. М. Матени опирается на предшествующие исследования, в которых изучаются преимущественно диалоги Суд. 19–21 и Книги Руфи, при этом основное внимание Матени

2 По-английски virginity или maidenhood.

уделяет каноничности этих библейских текстов. Как известно, одним из оснований формирования канона ветхозаветных книг является интертекстуальная семантическая гармония, то есть непротиворечивость в принципиальных идеях. Собственно, интертекстуальные связи между Суд. 19–21 и Книгой Руфи являются основным предметом изучения. При этом тематически исследуются лексические и идейные связи, контрастные темы (например, ἀπαγορεύω, «запрет», и ἐλεος, «милосердие, привязанность, верность, любовь»), молчание и речь, гендерное насилие и женская свобода действий и тому подобное. Такое тематическое исследование позволило показать, что Руфь, как текст и как женщина, существенно противопоставляется женщинам, которых заставили замолчать и подвергли насилию в Суд. 19–21, что образует смысловую интертекстуальную связь между этими ветхозаветными книгами в формате диалога.

В тот же месяц (18-го числа) В. Гил Шин выпустил книгу о предстоящем «исходе» Господа Иисуса Христа в Иерусалим, обсуждаемом во время Преображения с пророками Моисеем и Ильёй³. При этом акцент делается на изучении предлагаемой апостолом Лукой формы, в которой можно реализовать надежды Израиля на восстановление (*Gil Shin W. The “Exodus” in Jerusalem (Luke 9:31): A Lukan Form of Israel’s Restoration Hope. Leiden: Brill, 2022. (Biblical Interpretation Series; vol. 204). ISBN 978-90-04-52424-8; e-ISBN 978-90-04-52427-9. 129,00 €*). Для того чтобы лучше изучить понимание апостолом и евангелистом Лукой событий Преображения, автор обратил внимание на Песнь Моря из Исх. 15. Благодаря этому понятнее становится фраза: *Его исход, который надлежало совершить в Иерусалим* (τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλήμ). Стало быть, как некогда Моисею, так и Давидиду Христу надлежало совершить исход. При этом цель исхода Израиля из Египта — достичь земли Обетованной, в то время как Господь Иисус Христос в Иерусалиме намеревался искупить человечество, создав новому Израилю, Своей Церкви, перспективу исхода из греховного века в эсхатологический Иерусалим. В связи с этим в настоящем исследовании анализируются вопросы Храма (см. Деян. 7), обрезания (см. Деян. 15)

3 Καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο συνελάλουσαν αὐτῷ, οἵτινες ἦσαν Μωϋσῆς καὶ Ἠλίας, οἱ ὀφθέντες ἐν δόξῃ ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλήμ (И вот два мужа разговаривали с Ним, которые были Моисеем и Илиею; они, явившись во славе, обсуждали исход Его, который надлежало совершить в Иерусалим) (Лк. 9, 30–31). Оригинальный текст приведён по следующему критическому изданию: *Novum Testamentum Graece / based on the work of E. Nestle and E. Aland; ed. by B. Aland and K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 282012.*

и двойственной природы Иерусалима, что вносит существенный вклад в изучение семантических интертекстуальных связей Книги Исхода, Евангелия от Луки и Деяний.

Осенью, 22 сентября, свою книгу опубликовала Карали Кук о религиозных измерениях травмы, а именно об истории Иосифа в контексте литературы о травмах (*Cooke C. Discovering the Religious Dimension of Trauma: Trauma Literature and the Joseph Story. Leiden: Brill, 2022. (Biblical Interpretation Series; vol. 202). ISBN 978-90-04-52359-3; e-ISBN 978-90-04-52360-9. 105,00€*). История об Иосифе, с позиции литературоведения воспринимаемая как новелла⁴, сопоставляется К. Кук с подобными ей современными новеллами, в которых происходит некое травматическое событие для главного героя, из-за чего его прежний мир буквально рушится и ему приходится создавать новый мир, причём путём реконструкции, то есть стремления воссоздать разрушенный. При этом контекст этих историй — религиозный, в них присутствует вера в Бога и отношение к Нему как к Владыке вселенной. Автор пришла к выводу, что новелла об Иосифе, как и подобные ей современные новеллы о травмах, написана человеком, претерпевшем лично или опосредственно травматическое событие, которое тем не менее привело не к потере веры в Бога, но к её укреплению, что позволило претерпевшему страдания, воссоздавая прежний мир, улучшить настоящий.

Двадцать первого октября увидела свет книга Джихея Парка о посланиях святого апостола Павла относительно граждан Христовых и о том, как единство и различия в его посланиях понимаются с точки зрения космополитического прочтения (*Park J. All Citizens of Christ: A Cosmopolitan Reading of Unity and Diversity in Paul's Letters. Leiden: Brill, 2022. (Biblical Interpretation Series; vol. 201). ISBN 978-90-04-52200-8; e-ISBN 978-90-04-52208-4. 105,00 €*). Автор книги обратил внимание на греческий и римский космополитизм — основную категорию, с позиции которой попытался проанализировать сочетание человеческого разнообразия и общинного единства Церкви Христовой, прослеживаемых им в Павловых посланиях. В качестве историко-идейного сопоставления были изучены космополитические идеи Диогена Синопского, Филона Александрийского, Плутарха, Эпиктета и Марка Аврелия, что позволило поместить идеи апостола Павла в определённый дискурс. При этом основное внимание Дж. Парк сосредоточил на Послании к Филиппийцам. В результате исследователь пришёл к выводу, что, говоря

4 По-английски *novella* — краткая история, то есть небольшой повествовательный жанр, близкий по объёму к рассказу.

о гражданстве Христовом, апостол Павел принимал греческий и римский космополитизм в качестве интерпретационного контура. Между тем общинное единство виделось апостолом языков как «разнородное единство» (*heterogeneous unity*), где человеческие различия уважаются и принимаются, а не как «однообразное единство» (*homogeneous unity*), при котором различия пытаются нивелироваться в угоду универсальным представлениям о том, какими непременно должны быть все члены общины. Последнее — *homogeneous unity* — является базовой характеристикой тоталитарных режимов.

В тот же месяц (27-го числа) Джон М. Дункан выпустил двухтомник о риторических приспособлениях в античных исторических трудах, в произведениях Иосифа Флавия и в Книге Деяний. При этом акцент делается на изучении риторики встроенных речей, ответов аудитории и авторских аргументациях (*Duncan J. M. Rhetorical Adaptation in the Greek Historians, Josephus, and Acts. Vol. I–II: Embedded Speeches, Audience Responses, and Authorial Persuasion. Leiden: Brill, 2022. (Biblical Interpretation Series; vol. 203). ISBN 978-90-04-52404-0; 978-90-04-52400-2; e-ISBN 978-90-04-52405-7; 978-90-04-52403-3. 340,00 €*). Теоретики греко-римской риторики утверждают, что ораторы, преследуя цель добиться максимальной убедительности и минимизировать отчуждение, должны стремиться к тому, чтобы их речи воспринимались целевой аудиторией. Античные историки, согласно Дж. М. Дункану, часто используют приём риторической адаптации, результаты которой решающим образом влияют на последующий ход событий. Более того, изображения взаимодействия говорящего и аудитории передают важные дидактические, а также и убеждающие идеи для собственной читательской аудитории историков. В данном двухтомнике осуществлён подробный компаративный анализ внутритекстовых и внетекстовых функций речей и откликов аудитории в греческой историографии, книгах Иосифа Флавия и в Деяниях. При этом особый акцент сделан на том, как Лука, которого традиционно считают автором, в том числе, Книги Деяний, описывает апостолов воспринимаемыми, но зачастую и отвергаемыми ораторами. Стало быть, восприятие аудиторией убеждений говорящего зависит не столько от риторических приёмов, сколько от принципиальной готовности/неготовности воспринять Благовестие.

В следующем месяце, 17 ноября, вышел сборник эссе, написанный девятнадцатью друзьями и коллегами Эллен ван Вольде, где изучаются ключевые для её многолетних исследований библейские книги — Бытия и Иова, а также древнееврейский язык. Отметим, что том,

редакторами которого явились Ханнеке ван Лун и Пьер ван Хекке, имеет весьма романтическое название: «Где путь к Обителю Света?» (Where Is the Way to the Dwelling of Light? Studies in Genesis, Job and Linguistics in Honor of Ellen van Wolde / ed. by H. van Loon and P. van Hecke. Leiden: Brill, 2022. (Biblical Interpretation Series; vol. 207). ISBN 978-90-04-53628-9; e-ISBN 978-90-04-53629-6. 139,00 €). Вдохновлённые непреходящим наследием профессора, статьи представляют новаторские и наводящие на размышления разработки в лингвистическом изучении оригинального языка Ветхого Завета — библейского иврита. При этом особое внимание уделяется когнитивной лингвистике. Сами Книги Бытия и Иова многоаспектно изучаются как языковые и литературные произведения.

Пятнадцатого декабря Тимоти Дж. Кристиан выпустил книгу о риторике воскресения апостола Павла. При этом предметом изучения является 15-я глава Первого послания к Коринфянам, представляющая собой намёк на воскресение и разъяснение оногo (*Christian T. J. Paul and the Rhetoric of Resurrection. 1 Corinthians 15 as Insinuatío*⁵. Leiden: Brill, 2022. (Biblical Interpretation Series; vol. 205). ISBN 978-90-04-52790-4; e-ISBN 978-90-04-52791-1. 125,00 €). Автор в начале книги определяет проблему следующим образом: почему именно в последней главе Первого послания к Коринфянам апостол обсуждает тему воскресения? почему это не начало, а кульминация послания? Ответ он находит в греко-римском риторическом приёме *insinuatío* — условность, используемая для обращения к предвзятым или спорным темам принципиально в конце речи, в частности таким, как воскресение. Для того чтобы изучить данный риторический приём, Т. Дж. Кристиан тщательно рассмотрел греко-римские справочники по риторике и специальные трактаты об *insinuatío*. Затем он сравнил полученные данные с тем, что апостол Павел сделал в 1 Кор. 15, и доказал, что именно этот приём использовал апостол языков. Стало быть, апостол Павел был сведущ в античной риторике и умело её использовал.

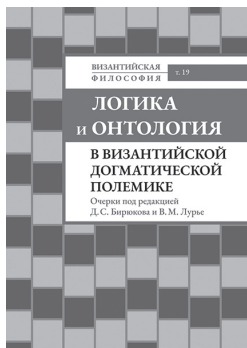
Последним из опубликованных томов (22 декабря) стала книга о богословском толковании Священного Писания как о духовном образовании, выпущенная под редакцией Райана А. Брандта и Джона Фредерика (*Theological Interpretation of Scripture as Spiritual Formation / ed. by R. A. Brandt and J. Frederick. Leiden: Brill, 2022. (Biblical Interpretation Series; vol. 206). ISBN 978-90-04-52919-9; e-ISBN 978-90-04-52920-5.*

5 В переводе с латинского *insinuatío* имеет такие значения как «узкий и извилистый проход, вкрадчивость, заискивание, инсинуация (часть речи, рассчитанная на то, чтобы расположить к себе слушателей); извещение, заявление или разъяснение».

130,00 €). Академическое изучение Библии имеет существенное значение для науки, однако авторы эссе, опубликованных в этом томе, решили обратить внимание на следующий ключевой вопрос: как экзегетические методы богословского толкования Священного Писания влияют на формирование духовности читателей? В этой книге акцентируется внимание на том, что историко-критический и грамматико-исторический методы (в отличие от богословского) существенно не сказываются на духовном образовании, поэтому значимость последнего весьма велика. Эти новые исследования сосредоточены на богословской экзегетике таких мыслителей, как Игнатий Антиохийский и Климент Александрийский, Фома Аквинский и мать Тереза. Собрание эссе также включает в себя несколько важных и своевременных произведений, которые показывают, как богословская интерпретация приводит к формированию нравственности в различных культурных группах, включая афроамериканские и латиноамериканские общины.

Диакон Николай Шаблевский

РЕЦЕНЗИИ



ЛОГИКА И ОНТОЛОГИЯ В ВИЗАНТИЙСКОЙ ДОГМАТИЧЕСКОЙ ПОЛЕМИКЕ. ОЧЕРКИ

под ред. Д. С. Бирюкова, В. М. Лурье. СПб.: Центр содействия образованию, 2020. (Византийская философия; т. 19). ISBN 978-5-906623-46-1¹

УДК 82-95 (1) (27-1)
DOI: 10.31802/BCA.2023.2.18.008

Издание включает в себя двенадцать статей восьми авторов (т. е. в среднем на одного автора приходится полторы статьи), при этом пять статей написаны В. М. Лурье, а три статьи — Т. А. Щукиным (одна из них — в соавторстве с О. Н. Ноговициным). Самая пространная статья (84 стр.) принадлежит одному из редакторов тома, видному патрологу Д. С. Бирюкову, а самая краткая (10 стр.) — Д. И. Макарову. Географически авторы представляют научные центры Санкт-Петербурга, Екатеринбурга и Перми (а также, по совместительству, Москвы и Новосибирска). Временной охват византийской философии — от II до XV в. О проблемном охвате, методах, подходах и перспективах собранных в книге исследований будет подробнее сказано ниже.

Серия «Византийская философия» была основана около полутора десятков лет назад практически теми же лицами, что вошли в круг авторов данного тома (необходимо ещё вспомнить огромные научные и организационные усилия Г. И. Беневича). Все эти годы она упорно прокладывает путь к эрудированному читателю, сразу завоевав его внимание качеством публикуемых научных и переводческих (с древних и новых языков) работ. Фактически можно говорить о том, что серия является органом сложившейся Санкт-Петербургской патрологической

1 Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-41004 «Трактат Иоанна Филопона “О сотворении мира” в контексте ближневосточной сиро-палестинской и византийской богословской (христологической, антропологической, космологической) традиции».

школы, которая, вкупе с зарубежными коллегами, в качестве своего печатного органа также располагает журналом «Скриниум» (главный редактор — В. М. Лурье). Коллектив авторов данного тома совмещает методы традиционной патрологии и истории философии с методами классической и современной логики (это особенно заметно в статьях В. М. Лурье, а также О. Ю. Гончарко и Д. Н. Гончарко), а также востоковедения (В. М. Лурье) и философии истории (А. А. Каменских). Получившийся междисциплинарный синтез должен удовлетворить вкусы самого требовательного читателя.

Во вводной статье «Логическое волшебство повседневности: четыре последовательные итерации к теме книги» (с. 7–14) В. М. Лурье показывает, что: а) логика в Византии была; б) она описывала, как разуму дойти до своих границ и далее — в акте/ актах трансцензуса — выходить навстречу Богу; в) какие проблемы византийской логики считаются основными в современной историографии (которая не всегда в состоянии даже нащупать — не говоря уже о том, чтобы разрешить — подлинно волновавшие византийских богословов и логиков «болевы точки»); г) одной из таких болевых точек, о которой следует сказать, является тема *индивидуации* (instantiation) сущего, его воплощения в единичных ипостасях. Здесь некоторые ветви византийской онтологии породили собственных монстров или собственные «опухолы на онтологии» (с. 14) — понятие «частных сущностей», с которым потом, как показано, в частности, в статье Д. И. Макарова (особенно с. 163–167), боролись даже те мыслители, кто, подобно Феофану Никейскому (ок. 1315–1381 гг.), поначалу с радостью их воспринял в христологию и, по-видимому, в антропологию. Кстати, вероятно, именно антропология станет темой одного из ближайших сборников, аналогичных по духу: «Ничто не может быть интереснее для человека, чем сам человек»². Ничто и никто — кроме Богочеловека и основанной Им Церкви.

Без знания античной философии и внутри- (и около-) православной догматической борьбы нечего и думать о том, чтобы постигнуть византийскую логику и философию. Статьи сборника подтверждают это давно известное положение, начиная с первой (после вводного очерка В. М. Лурье) — работы Д. С. Бирюкова «Универсалии и индивидуация в раннехристианской и византийской мысли» (с. 15–98). Работа посвящена мыслителям II–IV вв., прежде всего Клименту Александрийскому, св. Василию Великому и св. Григорию Нисскому. При этом

2 Поляковская М. А., Чекалова А. А. Византия: быт и нравы. Свердловск, 1989. С. 5.

среднеплатонический, по сути, подход Климента, состоящий в том, что Бог не подпадает под родовидовые разделения сущего и потому невыразим в речи, автор отличает от каппадокийского и сближает с аномейско-евномиянским (с. 24). Затем омиусиане ввели язык ипостасных идиом, который лёг в основу новоникейского (каппадокийского) богословия (с. 33). После этих вводных разделов начинается центральная часть статьи Бирюкова, посвящённая спору об универсалиях в IV в. и, фактически, позициям в нём свв. Василия Великого и Григория Нисского (с. 33–98). Бирюков доказывает, что «Евномий имел вполне целостное учение об универсалиях» (с. 35), но, подобно Клименту Александрийскому и омиусианам, ограничивал его «сферой материального» (с. 43, ср. с. 38, 39). Чем выше в иерархии бытия, тем меньше общность природы единичного; Бог же совершенно единичен (с. 36); отсюда становится понятно, что, в отличие от Иоанна Филопона, Евномий был далёк от тритеизма. Аналогию взглядам лидера неоариан Бирюков находит у Ямвлиха (*De myst.* I. 4. 10–11; с. 40–42). Разбирается вопрос о связях Евномия с неоплатонической традицией через Аэция (с. 42). Впрочем, у Евномия отсутствуют характерный для Ямвлиха и Оригена магизм и акцент на необходимости в теологии особого священного языка (с. 77–78). В разделе «Тема индивидуации через схождение особенностей у Василия Кесарийского и её историко-философский и богословский контекст» (с. 44–85) анализируются отрывки из «Против Евномия» (в частности, II, 4) и из 38-го письма (переатрибутированного в 70-е гг. Григорию Нисскому). Данные фрагменты традиционно вызывают затруднения и споры у патрологов и историков мысли. При этом, согласно А. М. Шуфрину, именно на «*Contra Eunomii* II, 4 опирался Григорий в 38 письме (с. 45). Концепт схождения свойств нужен св. Василию для прояснения центрального в патристике принципа индивидуации (с. 46). Подробно разбираются стоический (с. 46–61), неоплатонический (с. 61–63) и порфириевский (с. 63–65) контекст данного принципа. Идею стоиков об «особой качественности» индивида воспроизводит Ориген (с. 66). Этому качеству соответствует и имя, которое меняется с изменением качественности (с. 66). Но именно по Порфирию (вопреки Аристотелю) единичность является предикатом онтологического высказывания, «как иной <...> вышестоящие элементы родовидового древа» (с. 64). Единичность — уникальное собрание свойств; понятие, очень близкое (и предшествующее) тому, что мы встречаем у Василия. Этим Порфирий повлиял и на Григория Нисского (с. 98). По сути, Порфирий подошёл к понятию синглтона; оно-то и важно как для христианской

догматики, так и для современной логики. С этим понятием мы ещё встретимся в работах В. М. Лурье.

Василий Великий понимал соотношение сущности и свойств, как минимум, двояко: на описание сущности Божией в «Против Евномия» II, 4 повлиял «онтологическо-физический ракурс традиции стоиков» (с. 69, ср. с. 74, 76), на что указывает и само понятие *συνδρομή* (с. 74), а представления о материи сложились у богослова под влиянием платонического осмысления материального как суммы «умопредставляемых качеств» (с. 71). Здесь важно сопоставление со сходными идеями Григория Нисского и Оригена (с. 72–74). Григорий Нисский, впрочем, не воспринял стоических идей о тварной сущности как материальном субстрате: единая природа людей для него — родовая сущность, «имеющая бытие в индивидах» (с. 75).

Стоическое учение об обозначаемом (*τὸ σημαίνόμενον*) как смысловой предметности, выявляемой в слове, подходило для целей Евномия: разработать учение о возможности знать правильные имена для вещей, природа которых известна, то есть о необходимой связи имени с природой (с. 79). Поэтому тактика, избранная св. Василием в полемике с Евномием, заключалась в переходе от имён нарицательных к именам собственным и тем самым — уникальным и неповторимым (с. 80). Сущность людей, как материальный субстрат, не исчерпывается качествами; соответственно, она не являет собой мереологическую сумму этих качеств и в речи до конца невыразима (с. 80–81) — как можно было бы полагать, если считать личность (вместе с Суаресом) некоей контракцией, или сжатием, природы, то есть функцией от последней³. Имена, по Василию, соответствуют не сущностям, но качествам (с. 81). Отказываясь от стоического представления об особом качестве индивида, Василий перечисляет множество свойств той или иной личности при помощи дескрипции, но «не различая их по классам» (с. 82). Понятию *χαρακτήρ*, используемому им для выявления уникальности личностного начала, предстояло большое будущее, в частности, в мысли св. Феодора Студита, на что косвенно и указывает автор (с. 82). Можно увидеть у св. Василия и предвосхищение современных теорий личности (суммировавшихся, например, Э. Сепиром⁴), когда кесарийский архиепископ говорит, что личность определяется через *историю* своей судьбы (с. 83). Само же

3 Ср.: Макаров Д. И. Об античных и византийских параллелях к современным российским логико-семантическим теориям // Христианское чтение. 2021. № 1. С. 168–185, 179.

4 Сепир Э. Личность [1934] // Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии / общ. ред. и вступ. ст. А. Е. Кибрика. М., 1993. (Филологи мира). С. 582–586, особ. С. 582–583.

понятие *схождения* свойств автор сопоставляет — и очень удачно — с понятием внутритринитарной перихорезы ипостасей (с. 85).

В разделе «Учение Григория Нисского о человеческой природе как монаде и его историко-философский контекст» (с. 85–98) речь идёт об одном из известнейших положений епископа Нисского о человеческой природе как коллективном Адаме. Имя «человек» указывает на вид или природу (с. 87). Собственное же имя выделяет индивида, что согласуется с аристотелевской парадигмой причастности менее общего — вплоть до единичного (вспомним Порфирия) — более общему (с. 88–89). Природа людей — несчисляемая монада, являемая в индивидах и «не разделяемая теми, кто ей причастует» (с. 89). Ведь счисление характерно лишь для индивидуализированного и представимого в модусе множественности (с. 90). Это учение «основано на традиции аристотелевских “Категорий” и неоплатонических комментариев на этот трактат» (с. 92, ср. с. 95–96, 98). Понятие природы как монады может быть соотнесено с понятием «единого человека», которое использовалось Порфирием (с. 96). Близкие мысли обнаруживаются у Дексипа (с. 97–98). Важнее всего влияние «Исагоги», о чём говорят и такие исследователи, как К. Эрисман⁵. Мы бы, со своей стороны, также согласились с мыслью о влиянии на патристику Порфирия, от которого нетрудно провести линию мысли к «естественным классам» Куайна и иным примерам современной аналитико-философской проблематики.

Статья Т. А. Щукина и О. Н. Ноговицина «Анонимный трактат “Об общей природе и Троице” в контексте христологических и триадологических споров VI века» (с. 99–133, с переводом трактата с древнегреческого, с. 125–133) открывает собой раздел «Между “ипостасью” и “частной сущностью”» (с. 99–168). Перед нами один из малых анонимных трактатов, порождённых догматико-метафизической борьбой VI в. Здесь нет возможности пересказывать все перипетии аргументации автора трактата; отметим лишь, что ясности в ней не очень много. Отметим, что, критикуя использование своими оппонентами (вероятно, сторонниками Иоанна Филопона, с. 106–107) понятия «частная природа», автор не только до конца не отказывается от него (с. 102–103), но ещё и обогащает «партикуляристский словарь» такими выражениями, как «частный человек» и «частная ипостась» (с. 103). Однако

5 См., например, о влиянии «Исагоги» на столь важного автора, как Феодор Студит: *Erismann C.* «To be circumscribed belongs to the essence of man». Theodore of Studios on Individuality, Circumscription and Corporeality // *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 2018. Bd. 68. S. 225–238, 230.

Щукин и Ноговицин отмечают и моменты сближения позиций анонима с учением Леонтия Византийского об ипостаси как реальном индивидуе (с. 103). «Частная природа» для анонима — не вполне то же самое, что для Филопона; скорее, это «плод абстрагирования совокупности ипостасных особенностей от “общей природы” с её собственными особенностями» (с. 104; ср. о более чётком определении Филопона на с. 115). Не проще ли было бы чётче придерживаться языка Василия Великого с присущим тому понятием «схождения» в индивидуе «свойств» разных классов? Ведь цель философа — «изучение [истины] вещей <...> Что проку ему рассуждать о звуке лопнувшей струны и о прочих нелепицах?»⁶ Понятие же частной природы, и без того трудноопределимое, не становится более устойчивым от того, что мы на все лады пытаемся приложить его то к триадологии, то к христологии, но без особого успеха.

Анониму недостаёт логического звена, которое позволило бы отличить столь абстрактно понимаемую частную природу от ипостаси (с. 108; ср. о сходной проблеме Иоанна Грамматика Кесарийского на с. 114). Язык его, хоть и эклектичен, всё же базируется на комментариях школы Аммония с характерными для неё понятиями, например «человек-как-общее» (ὁ καθόλου ἄνθρωπος) (с. 110). Это понятие означает единство — в первую очередь, единство нашей природы, воспринятой Христом (гл. 9; с. 130). Будучи халкидонитом (с. 112), он писал уже после первых догматических боёв между Севиром и его оппонентами (с. 113). Общая природа индивидуализируется в ипостаси посредством принятия ипостасных свойств (с. 116), но этот процесс анонимом чётко не прописан: ему «не удаётся отчётливо выразить отношение общего, частного и индивидуального в ипостаси» (с. 120). Не хватает ему для этого и ресурсов перипатетической логики (с. 122). Он отмечает, впрочем, что «число особенностей частных природ бесконечно» (гл. 7; с. 129), однако избегает делать сколько-нибудь значимые онтологические выводы. Но, быть может, благодаря недостаточно полному её использованию аноним и не впадает в ересь, подобно Филопону. Авторы датируют текст концом 550-х — 560-ми годами (с. 124); по сути, он составил грубый конспект учения Леонтия Византийского, изложенного в сочинениях «Против несториан и евтихиан» и «Опровержение силлогизмов Севира» (с. 124). Если проводить аналогии с апологетами, то аноним ближе к Ермию, нежели к Иустину Философу; тем не менее (добавим) он, вероятно, заслуживает того, чтобы именоваться одним из малых учителей Церкви.

6 *Ammonii In Aristotelis Analyticorum priorum Librum I Commentarium* / ed. M. Wallies. Berlin, 1890. (CAG; IV/6). S. 1:2–6.

Одна из ошибок анонима видится в том, что он допускает некое мысленное (пусть и условное) созерцание природ Божества и человечества самих по себе, вне ипостасей (гл. 11; с. 131). С догматической точки зрения, это ересь, в перспективе могущая привести к тритеизму (раз мы мысленно отрываем природу от ипостасей, мы потом сможем ввести учение о разнице природ между ипостасями), с антропологической и даже логической — нечто близкое нарушению бритвы Оккама: ведь в реальности *вне* ипостасей природа в своей конкретности и полноте не существует. Представляемое таким образом — лишь некая редукция природы, а никак не полная её репрезентация. Она не имеет общего с конкретно-исторической реальностью существования людей, с той историей их судьбы, о которой говорил Василий Великий.

В статье Т. А. Шукина «Тожество в различии: сущность и природа у Леонтия Византийского» (с. 134–146), как и в следующей его работе «Иерархия в терминах: различие между “сущностью” и “природой” в сочинениях Михаила Пселла» (с. 147–158), показана тонкость варьирования и нюансировки указанных важнейших терминов христианской философии в системах двух ярких и самобытных мыслителей, одного из которых небезосновательно подозревают в ереси оригенизма (Д. Б. Эванс, И. Перцель; ср. с. 143–144), а второго — «физетезитства» или в одном из вариантов адопционизма (В. М. Лурье). Философски же оба достаточно самобытны. Их самобытность и пытается раскрыть Шукин, в первом случае — по поводу Леонтия — полемизируя с таким знатоком патристики, как Дирк Краусмюллер. Так, в отличие от автора трактата «Об общей природе и Троице», согласно Леонтию, нет никакой индивидуальности «за пределами реального бытия в ипостаси» (с. 136); это касается и «индивидуальных/ частных природ». Сущность и природа получают бытие в индивидууме (с. 139). Воипостасное же — «один из модусов бытия самотождественной частной природы» (с. 136). Не раз писалось о том, что соответствующее учение Леонтия представляет собой шаг вперёд по сравнению с воззрениями Иоанна Грамматика Кесарийского (воипостасное = реальное), типологически к которому близок аноним. Сущность у Леонтия есть (в трактовке Шукина) бытие вещи *до* всей суммы её качественных определений, а природа — бытие вещи с этой совокупностью определений (с. 140, ср. с. 143); схожую картину мы увидим и в усииологии Пселла (см. перевод его определения природы на с. 148). Автор останавливается на различии леонтиевских понятий «общение по природе» и «соединение по сущности» (с. 141–143). Сущность формирует в вещах «определённость к бытию-в-единичности»

(с. 143), соединение же «по достоинству», вопреки несторианам, вовсе не является соединением, ибо не позволяет качественной определённости сохраняться после соединения (с. 144). Однако в «Опровержении силлогизмов Севира» к схеме «природа — ипостась» Леонтий добавляет третье, промежуточное звено — «индивидуальную природу» (включающую в себя природные качества + ипостасные) (с. 146). Окачественная природа становится, таким образом, «универсалией для единичности» (с. 146). Таким образом, из сопоставления работы Шукина о Леонтии со статьёй Д. И. Макарова о Феофане Никейском можно сделать сопоставительный вывод: если «ранний» Леонтий не допускал понятия частной природы, а поздний — включил его в свой концептуальный аппарат, то Феофан Никейский, напротив, перешёл от более ранних «экспериментов» с использованием в христологии понятия частной сущности к итоговому отказу от него, при более чем вероятной ориентации на наследие Леонтия (с. 163–168). Перед нами — два мыслителя с диаметрально противоположными перспективами.

В статье Шукина «Иерархия в терминах: различие между сущностью и природой в сочинениях Михаила Пселла» (с. 147–158) отмечается конвенционализм «Диалектики» Иоанна Дамаскина: тождество языкового узуса терминов оказывается для св. Иоанна и фактом их смыслового тождества (с. 150). Автор отмечает логичность такого подхода в религиозном, то есть «прагматическом» контексте (с. 150–151). В отличие от Леонтия, для Дамаскина характерен универсализм отождествления сущности и природы «на всех уровнях бытия» (с. 152), включая божественный. Для Пселла же, как и для неоплатоников, умная реальность организована иерархически (с. 154) и, соответственно, меняется объём содержания терминов — от уровня к уровню. Каждый ум оказывается общим только для себя, а общность умов — формально-логической и метафорической (с. 154). Понятие «сущность» и обозначает «бытие отдельного ума» (с. 154). Иные же сферы (Бог, Который выше умов; душа и материальность, что ниже её) могут называться сущностями лишь в переносном смысле (с. 157), при этом душа и материя — по причастию (с. 158). «Михаил Пселл мыслит в категориях неоплатонической субординации» (с. 158), поэтому термины «сущность» и «природа» у него обладают разным объёмом значения и содержания.

Раздел «Индивидуация и идентичность» (с. 169–254) открывается ценной статьёй В. М. Лурье «Идентичность человеческой личности по Иоанну Филопону: физическое тело в пространстве и человеческое тело по воскресению» (с. 169–201). В этой работе даётся объяснение всех

известных цитат из Филопона на данную тему, включая сохранившиеся в сирийском переводе (с. 170 и сл.). Филопон учил о предсуществовании души, расходясь в этом с византийской традицией (с. 171). Учение же его о воскресении тела и/или души до публикации А. Ван Руем в 1984 г. сирийских фрагментов оставалось неизвестным (с. 174). Те тритеиты, к которым относился Филопон (критикуемый в сирийском сочинении, опубликованном Ван Руем), уже не были оригенистами старой закалки (середины VI в., времени Пятого Вселенского Собора). Однако оригенистами они всё же были, но закваски новой, в которой вопрос о форме и качестве воскресших тел получил новое и неожиданное преломление (с. 176–177). К этой закваске относился и Филопон (с. 177).

По Филопону, тленная плоть в воскресении меняется на нетленную (с. 177), то есть меняется тропос бытия плоти, развоплощения же не подразумевается (с. 179). Однако до вознесения тело Христа «не проявляло вполне своих свойств, чтобы доказать людям свою тождественность с прежним телом» (с. 179). Какой же вид нетления приписывает Филопон воскресшему телу Христа? В отличие от Григория Нисского, Иоанн считал, что ни о какой *материальной* тождественности воскресшего тела прежнему не может быть и речи (с. 180). Филопон говорит, что воскресшее тело будет новой природы. Лурье ставит ключевой вопрос: «В чём же тогда идентичность воскресшего человека невоскресшему?» (с. 181).

Филопон учил о реальности вакуума, поскольку именно такое представление о структуре мира позволяло ему развивать теорию импетуса и движения в вакууме (с. 188–189). Для Филопона мыслимо как «бескачественное тело», так и «количественный вид», но они не отождествимы с вакуумом (с. 190). Если от тела мысленно, в порядке эксперимента, отнять материю и вид (эйдос), то оно останется чем-то мысленным (но не вакуумом) (с. 190–191). И здесь Лурье — впервые — обращает внимание на категорию «количественного вида» (с. 191 сл.).

«Видом» для тела является его видотворящая душа (с. 197, ср. с. 192–197 в целом). В одной из цитат из кононитского досье против Филопона, по-видимому, вставлено лишнее «не» (ситуация «Истории осады Лиссабона» Сарамато): там говорится, что воскресшие тела не будут тождественны ныне сущим ни по числу, ни по виду (с. 197). Но в чём же тогда останется их идентичность, если вместо одного тленного тела будет, положим, два эфирных? Вероятно, второе «не» является лишним, и на уровне *реконструкции* Лурье предполагает, что тождество по душе как «виду» у тел ветхих и новых, согласно Филопону, всё же будет (с. 198–201). Сохранившийся в сирийском переводе фрагмент

из «Арбитра» (X, 37) поддерживает такое понимание (с. 198–200). Всякое возникновение, по Филопону, имеет дело, помимо материи, с видом или видообразуемым (*τι εἰδοποιούμενον*) (с. 199–200). В воскресении «вид», то есть душа, останется неизменным (с. 200). Именно «видотворящая» функция души обеспечивает идентичность воскресшего человека тленному (с. 201). Душа и есть «количественный вид» тела, то есть не образующий качеств (ибо качества нетленной материи принципиально иные, нежели тленной).

В дальнейшем соответствующие главы в курсах патрологии и христианской философии нужно будет писать с опорой на эту статью.

В работе О. Ю. и Д. Н. Гончарко «Логические идеи в Византии в период второго иконоборчества: Никифор Константинопольский и Феодор Студит» (с. 202–238) с большой библиографической эрудицией разъясняются важнейшие вопросы: о Воплощении как событии, учреждающем «принцип действия иконы» (с. 232), об описуемости как логическом следствии воплощённости (с. 232), о логическом образовании св. Никифора Исповедника (с. 204–211, особ. 211) и ряд иных. Авторы сочувственно ссылаются на О. В. Беззубову, которая, продолжая ранние статьи Г. А. Острогорского, отмечала «значимость иконоборческого кризиса для обретения видимым независимого онтологического статуса...»⁷. Авторов удивляет, почему в IX в. «необходимость логического обоснования принципа иконопочитания» (с. 238) ставилась выше, «чем необходимость самого иконопочитания» (с. 238). Как читатель уже мог заметить, именно в кризисные эпохи — IV, VI, IX, XIV вв. — необходимость философского и богословского обоснования логики мыслимых миров выходит на первый план. Этим же активно занимался в XIV в. не столько сам св. Григорий Палама (хотя с его споров с Варлаамом и Акиндином всё и началось), сколько Феофан Никейский, который как раз в вопросах модальной логики продвинулся дальше Шеллинга⁸. Икону же иконопочитатели обосновывали многомерно и многогранно — «как автореферентный принцип» (с. 238), самой своей автореферентностью несущий подобие Богу (ср. Исх. 3, 14).

7 Беззубова О. В. Византийская теория образа как предпосылка онтологии видимого // Вестник гражданских инженеров. 2013. Т. 6 (41). С. 269. Цит. по: Гончарко О. Ю., Гончарко Д. Н. Логические идеи в Византии в период второго иконоборчества: Никифор Константинопольский и Феодор Студит // Византийская философия. 19. С. 237.

8 См.: Макаров Д. И. К проблеме выделения и анализа диалектических утверждений в византийском богословии эпохи исихастских споров (XIV в.) // Церковь. Богословие. История. Екатеринбург, 2022. № 3. С. 224–230.

Поучителен разбор «логической машинерии» св. Никифора на основании «Апологетики в защиту святых икон» (с. 212–214). Тут и обвинение противников в омонимии как учетверении терминов в силлогизме (с. 212–213), и попрекание их отождествлением противоположного и несовместимого (с. 213), но чаще всего мыслитель прибегает к показу противоречивости или даже самопротиворечивости используемых противниками аксиом (с. 214). Тот же подход авторы применяют к «Трёх антирретикам против Константина Копронима» (см. особенно с. 214–216). Упрёки мыслителя оппонентам и здесь примерно те же. Так, нужно избегать тропического употребления слов, но быть чётким и точным (PG. 100. 236A; с. 215–216). Ещё более ценна произведённая авторами реконструкция Никифорова полисиллогизма из девяти посылок и вывода: с помощью этого силлогизма патриарх показывает абсурдность утверждений своих оппонентов-иконоборцев (с. 218–219). Впрочем, тут не всё гладко, но в ряде рассуждений Никифор корректен (с. 219–220). Анализируются семь аналогичных пунктов аргументации Никифора, выделенных в известной монографии П. Александера (с. 221–222), из которых особенно важен седьмой: если ложен образ Христа как таковой, то — в силу соотнесённости понятий «образ» и «Первообраз» — ложен и Христос (с. 222).

Переходя к философии Феодора Студита, авторы начинают с уточнения гносеологических позиций студийского игумена и его оппонентов-иконоборцев (с. 224 сл.). Анализируется учение Феодора о природном и ипостасном различии (с. 225–226). Ясно, что различие иконы и Первообраза — природное. Типов тождества тоже два, и они аналогичны: природное и ипостасное (с. 226). Тем самым Студит вводит «неаристотелевское различие двух типов тождеств» (с. 226). Иконоборцы же, по Феодору, пытаются разотождествить образ и Первообраз по обоим из этих типов, вводя два типа поклонения: Христу — отдельное (духовно-нравственное, вспомним «моральную теорию образа», описанную Милтоном Анастосом), а иконе — отдельное (= идолопоклонству, на их взгляд) (с. 227). Отрицание описуемости Христа влечёт иконоборцев к докетизму (с. 227). Признание же Его описуемости, как доказывает Феодор, влечёт за собой и поклонение Ему как вочеловечившемуся Богу, поэтому в аспекте поклонения образ равен Первообразу (добавим, при сохраняющемся различии поклонения и почитания, раскрытом на Седьмом Вселенском Соборе) (см. с. 228).

Концептуализация непростых взаимоотношений между различием и сходством образа и Первообраза, по Феодору — в целом, несомненная

заслуга авторов. Различие Феодором видов тождества — или его «иконопочитательский полисиллогизм» (с. 228) — сильный ход (см. с. 229–230). Конструирует Феодор и ложный силлогизм иконопочитателей (с. 229). Аналогичным образом, для Евномия Христос есть образ Сущего («как бы Сущий»), в силу чего Он и оказывается не-Сущим (в силу различия образа и Первообраза)⁹, тогда как для св. Кирилла Александрийского вступает в силу описанная Лурье параконсистентная логика, где $1 = 3^{10}$, а потому: Отец-Сущий = Сын-Сущий (ср. Исх. 3, 14 и его преимущественно христологические истолкования в древней Церкви¹¹) = Святой Дух-Сущий. Совершенно верно и находится в том же ряду и общее параконсистентное заключение О. Ю. и Д. Н. Гончарко о том, что идея Боговоплощения и идея иконопочитания «структурно аналогичны, являясь при этом разнопорядковыми проявлениями одной и той же идеи тождества нетождественного» (с. 231). Христос — воплощённая Идея иконы, а икона Христа — «понятие автореферентное, то есть икона иконы» (с. 231, ср. с. 232), что не противоречит Писанию (Кол. 1, 15) и теории типов образа св. Иоанна Дамаскина. Этой стратегии противостоят две ошибочные: языческая (изображение неизобразимого, ибо ещё не воплощённого) и иконоборческая (неизображение изобразимого) (с. 232). «...И только иконопочитатели избрали единственную логически корректную и соблюдающую законы тождества и противоречия стратегию: изображение изобразимого...» (с. 232).

Появление такого рода трудов — вкупе с работами В. М. Лурье и В. А. Баранова, а также Л. В. Луховицкого — делает отечественную науку об иконоборчестве авангардом мировой.

Прекрасным развитием темы О. Ю. и Д. Н. Гончарко служит труд В. М. Лурье на ту же, в общем, тему: «Логика иконопочитателей в период второго иконоборчества. Памяти В. М. Живова» (с. 239–254). Сразу заметим, что как труды Виктора Марковича Живова (1945–2013 гг.) всегда радовали верующий и взыскующий ум, так радуют его и труды Лурье. Обозначая вехи патрологической эволюции Живова на с. 239–243, автор приходит к выводу: «В начале IX в. защитники иконопочитания, столкнувшись с новым (после VI–VII вв. — Д. М.) кризисом христологии,

9 Vaggione P. R. *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*. Oxford, 2000. (Oxford Early Christian Studies). P. 137–139.

10 Лурье В. М. Понятие числа в триадологии восточной патристики // *Византийская философия*. 19. С. 317.

11 Например, у св. Илария Пиктавийского (середина IV в.). См.: *Hilarius Pictaviensis. De Trinitate* V, 22, 6–15 // SC. 448. P. 134, 136.

припали к Максиму (Исповеднику. — Д. М.) как к источнику вдохновения. Суть их обращения к Максиму — его причины и результаты — это как раз и есть то, что удалось выяснить Виктору Марковичу в его исследованиях по патрологии. И это очень значимо и отнюдь не мало» (с. 242).

Далее следуют шесть кратких обзоров (с. 243–254) и заключение, в котором подчёркивается параконсистентность избранной Феодором Студитом логики, обусловившая её бóльшую релевантность по сравнению с логикой патриарха Никифора в полемике с иконоборцами (с. 254). В богословии Никифора Лурье вскрывает неувязку между криптонесторианством и разобранным в статье Гончарко обоснованием иконоборчества (с. 245). Иконоборцы, однако, настаивали на том, что Богу нет смысла воплощаться в частные свойства человека Иисуса, поскольку для Бога эти особенности нерелевантны. Он воплотился в сущность людей, а та неизобразима. Никифор на это не дал прямого ответа (с. 247). Ответ дал Феодор Студит: эти особенности, или идиомы, стали личными идиомами Логоса, Который в силу их восприятия и воипостазирования в Своей ипостаси стал описуемым (с. 247). Перед нами, как на популярном языке объясняет Лурье вслед за Пристом, типичная ситуация параконсистентной логики \bar{A} , то есть конъюнкции $A \ \& \ \sim A$ (Христос — и человек, и не человек; и Бог, и не Бог) (с. 248, 251, 253, 254). Эта логика начала появляться ещё у Каппадокийцев (с. 248). Важнейшее её звено Лурье видит у св. Евлогия Александрийского (VI в.) и переводит важнейший фрагмент из текста святителя, сохранившегося в «Библиотеке» Фотия (с. 249, 250). Христологии не обойтись без неклассических логик (с. 251): этот важнейший вывод Лурье доказывает как общеметодологически, так и исторически. Богословие же второго иконоборчества оставалось консистентным (с. 251), и в этом — его слабость. Главное, по Феодору, в том, что «вочеловечившийся Бог не образует новой ипостаси человеческой природы» (с. 252). Это было зеркальной проекцией на христологию учения об обожении св. Максима Исповедника (с. 252, 254). Подступы к пониманию такой взаимосвязи данных учений наметил ещё до Ларше В. М. Живов.

Схема же Максима восходит к Псевдо-Дионисию Ареопагиту. «Именно Дионисий дал византийскому богословию логический метаязык, построенный на неконсистентной логике» (с. 254). Это заключение перекидывает мост к статье Лурье о логике Ареопагита (см. далее).

Последние три статьи — А. А. Каменских и две В. М. Лурье — образуют разделы «Онтология и логика» (с. 255–294) и «Расширение теории чисел» (с. 295–317). В статье А. А. Каменских «Рождение европейской

философии истории и логико-темпоральные схемы ранневизантийских авторов» (с. 255–275) подчёркивается «зернистость», то есть дискретность, истории (из каждого момента истории можно взойти к Вечности) и её полицентричность в соответствующих схемах (с. 274, 275). Идея истории определяется «интуицией личности <...> и свободы» (с. 275), рождаясь «одновременно с идеей возможности конца истории, *разрыва* исторического процесса, выхода из него (курсив автора. — Д. М.)» (с. 275). Идея дискретности истории принадлежит В. Беньямину и опирается не на античную, а на христианскую парадигму миропонимания, сущностные черты которой и схватывает (с. 255–258). На ряде примеров автор доказывает действенность этой парадигмы, её пригодность при анализе средневекового мессианизма и эсхатологизма (с. 260 сл.). Это намного корректнее, чем считать духовной основой исихазма некий «мистический платонизм»¹²; приходится говорить об устарелости последней концепции. Выделим сделанные Каменских разборы учений Василида (с. 264–265), «Евангелия от истины» (с. 266–268), Оригена (с. 268–273), Григория Нисского (с. 273–274). Из наблюдений над учением Оригена выделим следующее: «Материя есть лишь *средство выражения* того различия, которое приобретают разумные существа, реализующие свободу воли (курсив автора. — Д. М.) <...> система онтологических различий трактуется как система “служений”» (с. 270, 273). Как говорит в этой связи Чарльз Стэнг, поясняя Оригена: «Мы — тело Божие»¹³. Бог поощряет нас восстановить Его собственное тело, которое некогда составляла энада¹⁴. Между временем и Вечностью нет преград. Статья Каменских даёт читателю многогранно ощутить и пережить этот и другие смыслы временности.

Сборник завершается двумя яркими статьями В. М. Лурье: «Модальная онтология Дионисия Ареопагита» (с. 276–294) и «Понятие числа в триадологии восточной патристики» (с. 295–317). В первой из них автор строит систему аксиом алетической логики, использовавшейся Ареопагитом (см. их итоговый перечень на с. 294). Мы не станем пересказывать богатство идей этой статьи; общий её пафос — обратить

12 См., например: *Tschižewskij D.* Das heilige Rußland. Russische Geistesgeschichte. Bd. I. 10.–17. Jahrhundert. Hamburg, 1959. S. 79. Подобные оценки давались рядом европейских учёных (Э. фон Иванка, Д. Райнш и др.).

13 *Stang C. M.* Flesh and Fire: Incarnation and Deification in Origen of Alexandria // *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism. Studies in Honor of Alexander Golitzin* / ed. A. A. Orlov. Leiden; Boston: Brill, 2020. (Supplements to Vigiliae Christianae; 160). P. 142.

14 *Ibid.* P. 143.

внимание логиков и историков философии на то, что так называемое и многожды осуждённое на Западе «полупелагианство», основным выразителем которого был прп. Иоанн Кассиан, есть не что иное, как традиционное для восточной патристики (добавим, и для Писания) учение о синергии воли человеческой и воли Божией (с. 276–284): Бог ограничивает Себя (в Своём проявлении в истории) «свободной волей разумных существ (людей и ангелов), которые властны выбрать зло» (с. 279). Разумеется, этой логике (с присущим ей интенциональным пониманием модальности, с. 284) следовал и Ареопagit.

Раздел «Бытие и небытие» (с. 284–289) завершается разделом о деонтической структуре онтологии (с. 287–289). Определив, что для творений «быть» — означает «быть причастным Богу через Его логосы» (с. 285), Лурье переходит к важному разделу о зле как отрицании бытия, по Дионисию (с. 286–287; с опорой на DN IV, 19–35). В отличие от Лейбница с его теорией греха как несовершенства, для Ареопagита зло — это зло, и происходит оно «вопреки воле Бога от злой воли разумных созданий» (с. 286). Возможность греха — следствие несовершенства творений в их наличном состоянии, зло параипостасно (т. е. не самобытно и не субстанциально), это — «отрицание бытия» (с. 287), то есть становящееся и активно утверждаемое разумными творениями небытие.

Первая аксиома алетической логики Дионисия — NR (от англ. Necessitation rule — правило необходимости): тварное бытие, вытекающее из логосов Божиих, необходимо, иначе говоря, $a \rightarrow \Box a$ (с. 287). Перевод Лурье: «Если что-либо существует, оно существует необходимым образом» (с. 287). Обратная же модальная аксиома ($\Box a \rightarrow a$) не действует в силу сохранения свободы твари (с. 288). Она не входит в набор аксиом ареопagитовской логики. Вообще, она бы скорее приличествовала инквизиторам или кальвинистам. Православие же сохраняет свободу творений: «Эта цель оберегания <...> свободы <...> имеет приоритет над необходимостью Божественного Промысла о спасении (обожении), хотя этот Промысл, разумеется, является необходимостью. Это как раз и есть пункт расхождения между восточной патристикой и августинизмом, вплоть до Лейбница» (с. 288).

Вместо M у Дионисия действует деонтическая аксиома D: $\Box a \rightarrow \Diamond a$ («если что-то необходимо, то оно возможно»; с. 288). Логика Ареопagита, в отличие от аристотелевской, «допускает нереализованные возможности, почему в ней и не действует аксиома (M)» (с. 289). А поскольку Промысл управляет как единичными сущими, так и их взаимоотношениями, постольку в логике Дионисия действует и аксиома дистрибутивности

К (в честь Крипке): $\Box(a \rightarrow b) \rightarrow (\Box a \rightarrow \Box b)$ (с. 289). То есть (при доказанном наличии каузальной связи между a и b) если существование a неизбежно, то неизбежным будет и существование b . Фактически это транспозиция одного из важных законов Божиих, действующих в творении.

Итак, в этом разделе статьи эксплицированы такие аксиомы алетической логики Дионисия, как NR, K и D.

В разделе «Бытие и благобытие» (с. 289–294) эксплицируется и четвертая (и пока последняя из выделяемых Лурье) аксиома CD: $\Diamond a \rightarrow \Box a$ («возможно только то, что необходимо»; с. 292). Аксиомы D и CD, взятые совместно, дают отношение эквивалентности (не тождественности) между возможностью и необходимостью: $\Diamond a \leftrightarrow \Box a$ (с. 292).

Обожение *возможно* и в то же время *необходимо* для сохранения бытия и перехода на уровень приснобытия (но в первую очередь — как цель Промысла, с. 290); те же, кто не удостоится обожения, *eo ipso* и не будут существовать в строгом смысле слова (но будут в нестрогом и несобственном, постоянно разрушаясь, как богач из притчи о богаче и Лазаре, ср. с. 293). Ад и будет собранием таких «индивидуумов, которые полностью потеряли своё бытие, но сохранили индивидуальность» (с. 290). Ведь «начальное состояние тварного бытия есть потенциальность обожения, а уже обожение — это необходимость» (с. 293). Отрицание необходимости бытия оборачивается необходимостью небытия, т. е. внешнего (общего) отрицания (с. 294).

В статье также рассматривается проблема индивидуальных антропологических траекторий в аскетике и её запись на языке фреймов Крипке (с. 291–292). Этот раздел выгодно оттеняет основные, связанные с выведением аксиом NR, K, D и CD.

Перед нами — новое слово в мировом изучении «Ареопагитик». А вкуче с трудами И. Перцеля¹⁵, по-видимому, и самое значимое. Впрочем, на справедливость или неосмотрительность данной оценки укажет будущее.

Наконец, в завершающей сборник статье «Понятие числа в триадологии восточной патристики» (с. 295–317) Лурье обращается к параконсистентным учениям о числах (с. 296–297). Обсуждается «понятие квантификации применительно к Троице» (с. 297–301) и «варианты нетривиализирующих ответов» (с. 301–316), в том числе и византийский: $3 = 1$ (с. 307–316). Парадокс $3 = 1$ вытекает из того, что ипостаси Троицы

15 Perzel I. Revisiting the Christian Platonism of Pseudo-Dionysius // Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism. Studies in Honor of Alexander Golitzin / ed. A. A. Orlov. Leiden; Boston, 2020. (Supplements to Vigiliae Christianae; 160). P. 267–307.

«одновременно различны и идентичны» (с. 316), то есть (отчасти аналогично иконе) из парадокса тождественности нетождественного.

Ещё Евагрий указывал в «Гностических главах» (VI, 10–13) на неисчислимость чисел 1 и 3 в Троице (с. 298–299, с обратным переводом на греческий с сирийского). Обычные числа — «безыпостасные подобия», то есть «абстрактные понятия, не имеющие онтологического статуса» (с. 299). Для них существуют натуральный ряд, классы (N, Z, Q...), аксиоматика Пеано — но всё это не работает в христианской триадологии. Троица онтологична и не является частью ряда четвериц, восьмериц <...> как и Христос не является представителем класса христов, а являет Собою уникального Богочеловека. Тут «два» пропускается, как в известном речении св. Григория Богослова (SC; 250, р. 178, 180), а «четыре» невозможно (с. 299). Современные теории множеств также оперируют абстракциями, поэтому здесь мы видим нечто выходящее за рамки математической логики, но не логики вообще (с. 301). Ясно, что 3 в Троице — не натуральное число, но всё же «некая квантификация» (с. 301). Прояснению природы этой квантификации и посвящена решающая часть статьи.

Позиция неомодализма (а ля савеллианство) египетских монофизитов во главе с Дамианом Александрийским: «3» = 1 (единичность реальна, троичность условна) (с. 302–303). Подход Баввая Великого (и последующей несторианской экзегезы) и средневековых западных схоластов: $\text{card}(3) = 1$, то есть ипостаси суть не что иное, как отношения, а мощность множества из трёх ипостасей равна одной и той же вечности и бесконечности, одинаковой для троих (с. 303–307). Схоластика признаёт, в отличие от византийской патристики, природный порядок между ипостасями, то есть некую детерминацию Бога сверхидеей, которая превращает ипостаси в нечто абсолютно идентичное друг другу (стирая идею ипостасных свойств) и потому уравниваемое (с. 306–307). Византийский же подход «не допускает истолкования Бога как кардинальности троичности» (с. 307) в силу уникальности и несводимости к Иным каждого Лица, а потому — и Его/ Их неисчислимости.

После такой преамбулы Лурье приступает к краткому, но ёмкому анализу византийской патристики (с. 307–316). Согласно её негласно исповедуемым отцами Церкви постулатам, в Боге невозможна логически консистентная бесконечность (с. 307–309). Отношение между ипостасями точнее всего выражается при помощи введённого Э. Постом (1941) отношения «тернарного эксклюзивного “или”» (с. 307, 310), так что в итоге, вопреки логике сторонников Филиокве, отношения между

Лицами приобретают характер шести параконсистентных «псевдоупорядоченных пар» (с. 307), то есть: Отец — Сын; Отец — Святой Дух; Сын — Святой Дух; Сын — Отец (вторая сторона отношения); Святой Дух — Отец; Святой Дух — Сын (аналогично). Византийские богословы от Никифора Влеммида (и даже Андрея Критского) до Георгия Мосхамбара, монаха Иерофея и Иосифа Вриенния подступались к раскрытию отдельных сторон этой схемы. В рецензируемой статье даётся общая логико-богословская «модель» Божественной сверхреальности.

«Понятие бесконечности неотделимо от понятия пар» (с. 308): в бесконечное множество должны входить объединения множеств $x, y <...>$ с их собственными синглетами $\{x\}, \{y\}$ и т. п. (с. 308). Согласно аксиоме парности Цермело (1908 г.), множество из двух множеств — также множество. Эта аксиома к Троице неприменима: «никакие две ипостаси не образуют множества» (с. 308), то есть в Троице, вопреки догмату о Филиокве, нет никаких двухипостасных объединений Её ипостасей в ущерб троичности в целом. Троица не образуется ни сочетанием «двоиц», ни «сложением» $1 + 2$ (с. 308–309, 313). В Ней есть «триплет $<...>$ данный изначально» (с. 309). Иначе мы скатимся в арианство, уча о несовечности Лиц друг другу, или в учение об эволюционирующем Боге.

Троичность первична и не является суммой бинарностей (с. 309). Она вся сразу получается от Отца (там же). Как явствует из приведённых Лурье таблиц истинности для обычной эксклюзивной дизъюнкции \oplus и для n -арной эксклюзивной дизъюнкции v^n в случае троицы элементов и как разъясняется самим автором (с. 311–312), если о каждой из трёх ипостасей можно сказать: «Это Отец» (или: «Это Сын», или: «Это Дух Святой»), то первая дизъюнкция даёт результат «истинно», то есть мы приходим к некоему аналогу криптосавеллианства (к мысли о взаимозаменимости ипостасей), а вторая дизъюнкция выносит вердикт «ложно», так как Отцом может быть только одна ипостась. Конкретная и неисчислимая. Взгляд на таблицу в целом подтверждает это соображение.

Некоторые свойства параконсистентных псевдоупорядоченных пар ипостасей Троицы описываются Лурье на с. 313–316. Формула выведения такой пары с фиксированным первым элементом ($a = \text{Бог-Отец}$) приводится на с. 314; список самих пар мы приводили выше, на с. 22. Отталкиваясь от известной в XIV в. формулы Севириана Гавальского о Боге как Превосходящем порядок (с. 314–315), Лурье даёт формулу выведения пары и без фиксированного первого элемента (с. 315), то есть для таких случаев, как Сын — Дух, Дух — Сын и т. п. Общим для таких пар является то, что они «не будут образовывать никакого ряда» (курсив

автора. — Д. М.), который можно было бы интерпретировать как числовой ряд» (с. 315).

Наконец, такого рода числа, применяемые к анализу Троицы, неэкстенциональны (с. 315–316). Иначе говоря, если в обычном числовом ряду не может быть двух разных чисел 2 (или 3, или 4 и т. д.), но они все равны (каждое число 2 = любому другому числу 2), то числа в Троице уникальны: какую бы пару мы ни взяли (Отец — Сын, Сын — Дух и т. п.), в ней будет своё, особое число 2 ввиду уникальности конституирующего это число внутритроичного отношения. Таким образом, на внутритринитарные числа не распространяется аксиома экстенциональности, описывающая как раз то свойство натуральных чисел, о котором мы только что упомянули (с. 316).

Итак, почему в движении Монады, согласно св. Григорию Богослову, пропущено число 2? Дело тут не только в превосхождении Богом сложения из материи и формы, о чём непосредственно говорит святой отец. Но и в том, что, как показал в XV в. Иосиф Вриенний (учитель св. Марка Эфесского), вместо одной и равной себе (согласно аксиоме экстенциональности) арифметической двойки у нас теперь появилось шесть уникальных двоек, каждая из которых соответствует одной из псевдоупорядоченных параконсистентных пар.

В анализе этих тем русская патрология вырывается на лидирующие позиции в мировой науке. Было бы желательно перевести сборник на английский язык или каким-то иным способом ознакомить с ним читающую публику в зарубежных странах.

Представленные в сборнике труды представителей главным образом Санкт-Петербургской школы патрологии задают новый стандарт для исследований XXI в. в данной области. Его можно назвать «золотым стандартом».

Дмитрий Игоревич Макаров

Библиография

- Беззубова О. В. Византийская теория образа как предпосылка онтологии видимого // Вестник гражданских инженеров. 2013. Т. 6 (41). С. 263–269.
- Гончарко О. Ю., Гончарко Д. Н. Логические идеи в Византии в период второго иконоборчества: Никифор Константинопольский и Феодор Студит // Логика и онтология

в византийской догматической полемике. Очерки / под ред. Д. С. Бирюкова, В. М. Лурье. СПб.: Центр содействия образованию, 2020. (Византийская философия; т. 19). С. 202–238.

Лурье В. М. Понятие числа в триадологии восточной патристики // *Логика и онтология в византийской догматической полемике. Очерки / под ред. Д. С. Бирюкова, В. М. Лурье.* СПб.: Центр содействия образованию, 2020. (Византийская философия; т. 19). С. 295–317.

Макаров Д. И. Об античных и византийских параллелях к современным российским логико-семантическим теориям // *Христианское чтение.* 2021. № 1. С. 168–185.

Макаров Д. И. К проблеме выделения и анализа диалектических утверждений в византийском богословии эпохи исихастских споров (XIV в.) // *Церковь. Богословие. История.* 2022. № 3. С. 224–230.

Поляковская М. А., Чекалова А. А. Византия: быт и нравы. Свердловск: Изд. Уральского гос. университета, 1989.

Сенур Э. Личность [1934] // *Сенур Э.* Избранные труды по языкознанию и культурологии / общ. ред. и вступ. ст. А. Е. Кибрика. М.: Прогресс, 1993. (Филологи мира). С. 582–586.

Ammonii In Aristotelis Analyticorum priorum Librum I Commentarium / ed. M. Wallies. Berlin: Georg Reimer, 1890. (CAG; Bd. IV/6).

Erismann C. “To be circumscribed belongs to the essence of man”. Theodore of Stoudios on Individuality, Circumscription and Corporeality // *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik.* 2018. Bd. 68. S. 225–238.

Hilarius Pictaviensis. De Trinitate V // Hilaire de Poitiers. La Trinité. T. II (Livres IV–VIII) / texte crit. par P. Smulders; trad. et notes par G. M. de Durand, Ch. Morel et G. Pelland. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000. (SC; vol. 448). P. 96–168.

Perczel I. Revisiting the Christian Platonism of Pseudo-Dionysius // *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism. Studies in Honor of Alexander Golitzin / ed. A. A. Orlov.* Leiden; Boston: Brill, 2020. (Supplements to *Vigiliae Christianae*; vol. 160). P. 267–307.

Stang Ch. M. Flesh and Fire: Incarnation and Deification in Origen of Alexandria // *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism. Studies in Honor of Alexander Golitzin / ed. A. A. Orlov.* Leiden; Boston: Brill, 2020. (Supplements to *Vigiliae Christianae*; vol. 160). P. 128–143.

Tschizewskij D. Das heilige Rußland. Russische Geistesgeschichte. Bd. I. 10.–17. Jahrhundert. Hamburg: Rowohlt, 1959.

Vaggione P. R. Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution. Oxford: Oxford University Press, 2000. (Oxford Early Christian Studies).



БИБЛИЯ. КНИГИ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТА В СОВРЕМЕННОМ РУССКОМ ПЕРЕВОДЕ

под ред. М. П. Кулакова, М. М. Кулакова. М.: Изд. ББИ, 2021. (Современная библеистика). 1312 с.: илл. ISBN 978-5-89647-411-1

УДК 82-95 (27-23)

DOI: 10.31802/BCA.2023.2.18.009

В 2015 году впервые в одном томе вышла полная версия нового перевода Библии на русский язык (до этого с 2000 г. выходили переводы отдельных книг). Инициатором, руководителем и душой всего проекта был Михаил Петрович Кулаков, адвентист по вероисповеданию. М. П. Кулаков родился в семье пастора-адвентиста в 1927 г. в Ленинграде, в 1970-е годы стал лидером адвентистов России, в 1988 г. открыл в поселке Заокский Тульской области первое в России учебное заведение, которое готовило пасторов-адвентистов, — Заокскую духовную семинарию, преобразованную в 1994 году в Заокскую духовную академию. В 1993 г. в Заокском на базе указанного учебного заведения был создан Институт перевода Библии. Эту организацию не следует путать с Институтом перевода Библии в Москве, который возник в 1995 г. и сейчас осуществляет деятельность под эгидой Русской Православной Церкви¹.

Уже в 1990-е годы М. П. Кулаков начал работу над собственным проектом по созданию нового перевода Библии. Сам М. П. Кулаков в 2000 г. переселился в США и продолжал дистанционно руководить деятельностью Института перевода Библии в Заокском; после кончины М. П. Кулакова в 2010 году руководство проектом осуществляет его сын М. М. Кулаков. Именно при нём в 2015 году вышел в свет полный текст нового перевода; впоследствии этот перевод дважды переиздавали — в 2018 и 2021 гг. В трудах отдельных русских библеистов этот

1 А. С. Десницкий предлагает для более ясного различия использовать терминологию «Институт перевода Библии в Заокском» и «Институт перевода Библии в Москве» соответственно (см.: Десницкий А. С. Современный библейский перевод: теория и методология. М., 2015. С. 251).

перевод получил название «Заокской Библии»²; данный термин будем использовать и мы (хотя самоназвание проекта — «Современный русский перевод»).

Сначала рассмотрим общие характеристики Заокской Библии. Эта Библия состоит только из канонических книг (то есть в ветхозаветной части неканонические книги и неканонические дополнения отсутствуют). В принципе, для сектантских и протестантских изданий это норма, тем более что в предисловии сказано, что в качестве оригинала для перевода были взяты современные научные издания: для Ветхого Завета — *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (понятно, что в этом издании нет книг и отделов, не входящих в еврейский канон), для Нового Завета — четвертое исправленное издание *The Greek New Testament* 1994 года³. Также важно, что используются традиционные наименования священных книг: в частности, творения апостола Павла названы «посланиями» (тогда как в переводе Российского библейского общества — «письма»).

Несмотря на то, что общее руководство переводом осуществляют российские адвентисты, сам перевод позиционируется как межконфессиональный. Это значит, что издатели предназначают Заокскую Библию не только для адептов секты «Адвентисты седьмого дня», но и для широкого круга христиан (и не только для христиан). В работе над переводами отдельных книг приняли участие многие светские учёные, филологи и библеисты; самым известным широкой аудитории участником этого проекта является А. С. Десницкий, который для Заокской Библии подготовил перевод внушительного количества книг Ветхого Завета⁴.

- 2 *Сергий (Акимов), архим.* «Бог отыщет прошедшее»: проблемы перевода и толкования Еккл. 3, 15 // Актуальные вопросы церковной науки. 2019. № 2. Материалы X международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки». Санкт-Петербург, 25–26 сентября 2018 года. СПб., 2019. С. 171; Сайт Андрея Десницкого. Переводы. URL: <https://desnitsky.ru/literary/#translations>.
- 3 В принципе, можно придаться к тому, что для Нового Завета взято не самое последнее издание, так как 5-е исправленное издание *The Greek New Testament* вышло в 2014 году и теоретически издатели могли его использовать. Впрочем, по тексту 5-е издание от 4-го не отличается, потому такая претензия была бы чисто формальной.
- 4 Следует отметить, что подготовленные А. С. Десницким переводы не вошли в Заокскую Библию в «чистом виде», но подверглись существенной переработке. Это видно, если сопоставить тексты переводов самого Десницкого, представленные на его персональном сайте, с аналогичными фрагментами Заокской Библии. Например, вот как выглядит Ис. 1, 1: «Видение об Иудее с Иерусалимом, которое было пророку Исаяе, сыну Амоца, во дни иудейских царей Уззии, Йотама, Ахаза и Хизкии» (Сайт Андрея Десницкого. Переводы. URL: <https://desnitsky.ru/literary/#translations>); «Откровение об Иудее и столице её, Иерусалиме, ниспосланное пророку Исаяе, сыну Амоца, в видении, когда в Иудее,

В связи с указанной ориентацией на широкий круг читателей в переводе почти нет влияния адвентистских доктрин. Нам удалось обнаружить один такой фрагмент. Это фраза из 1 Пет. 4, 6: *...мертвым было благовестуемо...* Буквальный перевод фразы νεκροῖς εὐηγγελίσθη именно таков, эта фраза одинаково читается в большинстве переводов, и это место в православной догматике считается текстом, в котором говорится о сошествии Христа во ад⁵. Однако адвентисты отрицают догматы о бессмертии души и частном суде; они считают, что в момент смерти человек исчезает и только во время Второго пришествия праведники будут воскрешены и душой, и телом (а грешники и вовсе будут воскрешены на короткое время для обвинительного приговора, затем полностью уничтожены). Понятно, что такому мировоззрению кардинально противоречит мысль о том, что Христос благовествовал во аде мертвым. Вот почему в Заокской Библии появляется иное прочтение данного фрагмента, которое, однако, совсем отдалено от буквы текста: «Потому-то Благая Весть и была *тем* возведена, кого нет уж в живых» (с. 1188). При таком переводе получается иной смысл: Евангелие было проповедано тем, кто на момент написания послания апостола Петра уже был мёртв; в этом варианте идея сошествия во ад не отражается. При этом нужно отдать должное издателям: делая уступку конфессиональной интерпретации, они в то же время в подстрочнике указывают, что буквально в тексте говорится о благовестии мёртвым.

Интересен другой факт, связанный с темой межконфессиональности. В своё время А. С. Десницкий в монографии, опубликованной в 2015 году, указал ещё один такой спорный момент в тексте заокского перевода: 1 Пет. 3, 19. В синодальном переводе этот стих выглядит так: «которым Он и находящимся в темнице духам, сойдя, проповедал» — и считается всеми христианами ещё одним явным свидетельством о сошествии Христа во ад. Однако в Заокской Библии данный стих связывался с последующим и в первоначальной версии читался так: «Таким и ходил Он, когда проповедовал тем, чей дух погибал в темнице греховного мира, кто был непокорен во дни Ноя». «Здесь вполне однозначно

сменяя один другого, правили цари Озия, Иофам, Ахаз и Езекия» (Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современном русском переводе / под ред. М. П. Кулакова, М. М. Кулакова. М., 2021. (Современная библеистика). С. 728). Сразу видны три отличия: 1) при передаче имён царей Заокская Библия следует традиции синодального перевода; 2) появляются вставки, выделенные курсивом; 3) перевод расширен и сделан более смысловым, нацеленным на максимальную понятность (не «видение», а «откровение, ниспосланное в видении»).

5 Давиденков О., *прот.* Догматическое богословие: Учебное пособие. М., 2013. С. 436.

эта проповедь отнесена ко временам Ноя, никакой возможности истолковать текст в духе православной традиции <...> надо отметить, что после частной переписки на эту тему создатели перевода задумались о более нейтральном варианте, который позволял бы трактовать текст и в другом смысле»⁶. Вероятно, под влиянием замечания А. С. Десницкого уже в издании 2015 года текст стиха изменён и представлен в более политкорректной форме: «в котором и духам в темнице Он ходил проповедовать — тем, кто был непокорён во дни Ноя» (с. 1188). Этот факт показатель: создатели Заокской Библии действительно стремятся к тому, чтобы их перевод был востребован широким кругом читателей и ради этого готовы принять конструктивную критику, даже поступиться «естественным» желанием отразить в переводе свои вероучительные принципы.

Прежде всего, определим тип перевода, к которому следует отнести Заокскую Библию; для этого воспользуемся классификацией, предложенной А. С. Десницким, который выделяет три «модели» русских переводов Библии: литургический, филологический и общедоступный (миссионерский). Из этих трех вариантов Заокскую Библию однозначно следует отнести к последнему типу перевода, так как она имеет большинство характеристик, присущих переводам третьей модели: понятное изложение, использование разнообразных материалов в подстрочнике, предпочтение смысла букве оригинала, «приближение к читателю», опора на критический текст, ориентация на широкую аудиторию, которую А. С. Десницкий называет «не очень церковной, не слишком образованной»⁷.

Теперь рассмотрим три характерные черты Заокской Библии, которые свойственны изданию в целом:

- собственные добавления редакторов и переводчиков, выделенные курсивом;
- подстрочный аппарат;
- тенденция к максимальной понятности и однозначности смысла.

Поговорим об указанных особенностях более подробно.

1. В Заокской Библии широко используется курсив, то есть добавления переводчика / редактора в текст для прояснения его смысла. Если, к примеру, мы сравним тексты переводов, подготовленные для Заокской Библии А. Десницким, с текстом настоящего издания, то обнаружим,

6 Десницкий А. С. Современный библейский перевод: теория и методология. М., 2015. С. 252–253.

7 Там же. С. 213–214.

что у самого А. Десницкого курсивных добавлений нет, но в Заокской Библии они обнаруживаются в большом количестве. Понятно, что авторский перевод, в большей степени филологический, отредактирован и максимально приближен к переводу общедоступному; это сделано, в том числе, посредством редакторских вставок. Это позволяет сделать вывод, что добавление пояснений — не столько инициатива самих переводчиков, сколько общий редакторский замысел. Об употреблении курсива говорится в предисловии, где указаны два основных мотива к искусственному расширению библейского текста: необходимость прояснить оригинал для тех, кто не знает древних языков, и желание избежать двусмысленности, недоговоренности. Относительно последней причины редакторских вставок говорится достаточно витиевато: «Мы держим в уме и тот существенный факт, что недоговоренность, присущая отдельным фразам оригинала (и работающая в подлиннике), в переводе нередко оборачивается тривиальной калькой, простым унылым буквализмом, для которого чаще всего не характерны ни законченность, ни психологическая достоверность, ни художественная целостность». При этом сами издатели оговаривают границы использования курсива: «такие вставки должны быть оправданны», и это могут быть только «курсивные вкрапления, незначительные по объёму» (с. 6). Однако на деле чувство меры в использовании курсива выдерживается далеко не всегда: в некоторых книгах (в частности, в Бытии) они и правда используются редко, однако в ряде книг (пророческие книги, псалмы, апостольские послания) количество курсивных добавлений чрезмерно. Показательный пример: в Евр. 2 добавления переводчиков имеются почти в каждом стихе. Так, из девятнадцати стихов главы 2 только два стиха — 11 и 18 — не имеют таких вставок. В своё время протоиерей Р. Снигирёв критиковал синодальный перевод за использование курсива и высказывал пожелание полностью убрать добавления переводчиков, найти «иные переводческие решения»⁸, а курсивом выделять вставки по Септуагинте. Также рецензент может засвидетельствовать, что к курсивным вставкам синодального перевода крайне негативно относился ныне

8 Снигирёв Р, *прот.* Оценка экзегетической точности и последовательности синодального перевода с точки зрения учёного начала XXI века // Современная библеистика и Предание Церкви: Материалы VII Международной богословской конференции Русской Православной Церкви. М., 2017. С. 548.

Кстати, было бы хорошо предложить несколько примеров таких «переводческих решений», позволяющих удалить курсив из текста русской Библии, иначе критика в общих чертах выглядит голословной.

покойный архимандрит Ианнуарий (Ивлиев). Однако очевидно, что Заокская Библия, с точки зрения удельного веса курсива, является безусловным «лидером» не только в сравнении с синодальным переводом, но и с подавляющим большинством других версий. Потому все доводы против собственных добавлений переводчиков в принципе актуальны также в качестве критики рецензируемого издания.

Кроме самого факта добавления в священный текст слов, изначально вторичных по отношению к нему, в Заокской Библии можно отметить ещё два недостатка, вызванных широким использованием курсива. Во-первых, вставки переводчиков нередко ограничивают смысл библейского текста. Например, Быт. 6, 4 читается в Заокской Библии так: «В то время (как и после того) были на земле *люди, низко падшие*» (с. 18). Здесь известный термин $\text{נְפִילִים} / n\bar{e}p\bar{i}l\bar{i}m$ переводится согласно одной из возможных интерпретаций — как указание на нравственное падение допотопных людей; слова, выделенные курсивом, делают это понимание очевидным и безальтернативным. Однако этим совершенно исключается другая, более популярная интерпретация «исполинов» как богатырей, людей высокого роста и недюжинной физической силы. Кроме того, издатели Заокской Библии, выбрав такую интерпретацию, создали прецедент, ибо в другом месте, где используется термин $\text{נְפִילִים} / n\bar{e}p\bar{i}l\bar{i}m$ (Чис. 13, 33), они его переводят в более традиционном духе как «исполины» (с. 241). И подобных примеров сужения смысла за счёт вставок переводчика можно привести немало⁹. Во-вторых, можно привести массу примеров, когда курсивные вставки попросту не нужны. Например, в Мф. 9, 25 в Заокской Библии добавляется целое придаточное предложение: «Когда же народ удалили, Иисус вошел *в комнату, где лежала девочка*, взял её за руку, и она встала» (с. 1022), хотя на самом деле можно обойтись и без этой вставки (для сравнения в синодальном переводе: «Когда же народ был выслан, Он, войдя, взял её за руку, и девица встала»)¹⁰. Ещё один пример с пространной вставкой — Чис. 14, 10: «Но, *не внимая словам Иисуса и Халева*, вся община угрожала побить их камнями...» (с. 177).

9 Ещё один пример: в Чис. 14, 18 издатели в конце стиха добавляют пояснение, которое хотя и делает фразу предельно понятной, но исключает иные варианты понимания: «Он и с детей взыскивает за грехи, что родители передают им до третьего и даже четвертого поколения, *продолжающих отвергать Его*» (с. 242).

10 Обратим внимание на ещё одну деталь: в греческом тексте Евангелия подлежащее отсутствует вообще (что нормально для греческого языка), в большинстве переводов используется личное местоимение Он, а в Заокской Библии добавлено имя Иисус, причём курсивом оно не выделено.

2. В Заокской Библии обнаруживается немало сносок, в которых даётся информация разного характера: альтернативные варианты перевода, варианты, связанные с разночтениями, перевод и интерпретация собственных имён, параллельные места, объяснения некоторых обычаев и идей (краткие толкования), эквиваленты мер измерения и монет (денежных сумм) и прочие сведения. Впрочем, это замечание более характерно для издания 2015 г., тогда как в рецензируемом 3-м издании 2021 г. объём подстрочного материала существенно сокращён; во многом благодаря значительному уменьшению доли подстрочного аппарата общий объём книги, в сравнении с предыдущим изданием, сократился почти в полтора раза. Возможно, человеку, привыкшему к синодальному переводу, в изданиях которого подстрочный аппарат стремится к нулю, сам факт регулярного использования сносок в Заокской Библии покажется непривычным (особенно указания альтернативных вариантов перевода), однако, по нашему мнению, в новейшем издании в этом отношении достигнута условная «золотая середина».

3. Достаточно часто издатели Заокской Библии, стремясь к максимальной понятности текста, в итоге дают однозначный смысл в тех местах, где, вероятно, двусмысленность была частью авторского замысла. Например, именно так они поступили при переводе Еккл. 3, 15, где они «сделали основной акцент на воздаянии: “То, что было, есть уже, и что будет — было; а Бог взыщет за прошлое”. Хотя тут также идёт речь о прошлом, но уже появляется прямое указание на Божественный суд, наказание, и тем самым перевод закладывает ограничение на трактовку фрагмента»¹¹. Ещё один пример «сужения» смысла и внесения в текст интерпретации — перевод Чис. 5, 21–22 («закон о ревности»). Смысл проклятия, адресованного женщине в случае её виновности, в большинстве переводов передаётся в соответствии с буквой оригинала, и потому говорится о болезнях, которые вызовет «священная вода» в организме женщины: «соделает Господь лоно твоё опавшим и живот твой опухшим» (синодальный перевод), «утроба твоя выпадет и чрево опухнет» (перевод Российского библейского общества), «the LORD makes your thigh fall away and your body swell» (English Standard Version). Теоретически указанные болезненные процессы могут стать причиной бесплодия, однако эксплицитно об этом не говорится. В то же время Заокская Библия даёт чтение однозначное, неожиданное и не соответствующее букве текста: «чрево твоё станет неспособным к зачатию, бесплодным» (с. 166).

11 Сергей (Акимов), архим. «Бог отыщет прошедшее»: проблемы перевода и толкования Еккл. 3, 15 // Указ. соч. С. 171.

Теперь перейдём к обзору отдельных фрагментов и переводческих решений Заокской Библии, на которые мы обратили внимание. Сначала отметим те отрывки, которые произвели положительное впечатление, потом — те, которые вызывают определённые вопросы.

Итак, благоприятное впечатление производят следующие обнаруженные особенности.

- В Заокской Библии имя Божие Яхве (Тетраграмма) всегда передаётся заменой «Господь» (при этом выделяется капителью), тогда как имя Адонай (которое является буквальным аналогом русского «господин, Господь») — словом «Владыка. Таким образом, читатель всегда понимает из текста перевода, какое имя Божие употребляется в еврейском тексте (в синодальном переводе и Тетраграмма, и Адонай переводятся «Господь», что создаёт путаницу).
- Принципиально важный и многозначный концепт «Тора» в Заокской Библии передаётся различными аналогами, что соответствует широкой области значений этого термина: «закон», «законы и наставления», «обряд», «предписание», «учение» (с. 281, 287)¹².
- Абсолютные инфинитивы переводятся в соответствии с принципами современной филологии (то есть усиливающими наречиями «непрерменно», «обязательно» и т. п.): «непрерменно умрёшь» (Быт. 2, 7), «Я воистину обещал» (1 Цар. 2, 30), «строгo наказывал» (Пс. 117, 18). Впрочем, этот принцип не проявляется регулярно, есть места, где абсолютные инфинитивы в переводе не отражаются (см.: Исх. 19, 5; 4 Цар. 1, 16).
- Широко известные имена передаются в соответствии с их традиционным написанием (Моисей, Илия, израильские и иудейские цари), редкие (не столь известные) — в соответствии с масоретским чтением (судьи Отниэль, Эхуд).
- Сообщая о социальном положении пророка Амоса, издатели Заокской Библии указывают две существующие точки зрения: в основном тексте он назван пастухом, тогда как в сноске указано, что он мог быть и скотоводом, владельцем овец (с. 963). Для сравнения обратим внимание, что в переводе

12 Запроетова О. Тора в библейской экзегезе: развитие и взаимодействие образного и логического компонентов // *Ветхий Завет в Новом Завете: образы, цитаты, аллюзии*. М., 2021. С. 123, 127–128.

Российского библейского общества указывается только вторая версия («одного из тех, кто разводил овец»).

- В Ис. 7, 14 обсуждаемый термин *פִּלְגָּלָה* переводится в соответствии с традицией — «дева», и только в подстрочнике указано, что в соответствии с буквально-историческим толкованием возможен другой перевод — «эта молодая женщина» (с. 735).

Теперь укажем те чтения Заокской Библии, которые вызывают вопросы и могут быть предметом дискуссии (многие из приведённых ниже замечаний связаны с не всегда оправданным стремлением издателей к однозначному и предельно понятному переводу, что вызывает обеднение смысла Священного Писания).

- Втор. 23, 17 переведено: «Ни одной израильтянке нельзя быть жрицей любви в языческом святилище, и ни один израильтянин не должен продавать тело своё в капищах языческих» (с. 234). Однако толкователи, во-первых, сомневаются, существовала ли вообще культовая/священная проституция на древнем Ближнем Востоке, во-вторых, на самом деле данный запрет Торы не предполагает ограничение только лишь «работы» израильтян в языческих святилищах, но запрещает подобную практику и в святилищах израильских. Также вполне допустима интерпретация, что этот стих запрещает проституцию в любой форме¹³. Мало того, что в Заокской Библии смысл запрета резко сужается, да ещё и говоря о «капищах языческих» в этом стихе, издатели добавляют слова, отсутствующие в оригинале, при этом не выделяя их курсивом.
- Во Втор. 24, 1 причина развода передана фразой: «он находит в ней нечто неприятное для себя» (с. 234). Безусловно, соответствующее место еврейского текста очень трудно для толкования, однако переводчики, добавив слова: «для себя», во-первых, не выделили их курсивом, во-вторых, внесли в текст идею, что причина для развода всегда субъективна (то есть мужчина разводится с женой не потому, что та имеет

13 *Tigay J. H. Deuteronomy // The JPS Torah commentary. Philadelphia (Pa.), 1996. P. 215–216; Уолтон Д. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У. Библейский культурно-исторический комментарий: в 2 ч. Ч. 1: Ветхий Завет / пер. с англ. под общ. ред. Т. Г. Батухтиной. СПб., 2003. С. 217–218; Герц Й. Тора. Пятикнижие и гафтарот. Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино» / пер. с англ. М.; Иерусалим, 2001. С. 1241.*

объективный недостаток, но из-за того, что лично ему что-то в ней не нравится).

- Ис. 11, 6а: «Тогда волк будет жить близ ягнёнка, рядом лягут барс и козлёнок» (с. 739). В обоих словосочетаниях существительные соединяются посредством предлога *בְּ*; неясно, почему эти фразы передаются различными способами.
- В Мал. 2, 10б читаем: «Зачем же мы строим козни друг другу, оскверняя Завет?» (с. 1418). Здесь хочется обратить внимание на неоправданно смягчённое выражение: «строим козни друг другу». Глагол *בָּנִים* означает «предавать, изменять»¹⁴; поэтому в переводах для негативной оценки действий израильтян, которые бросали законных жён и женились на иноплеменницах, используются более резкие выражения: «мы вероломно поступаем друг против друга» (синодальный перевод), «братья предают один другого» (перевод Российского библейского общества).
- В повествовании о воскрешении дочери Иаира в Мф. 9, 23 сказано: «Войдя в дом старейшины, Иисус увидел там флейтистов и множество плачущих людей» (с. 1437). Возникает вопрос: почему греческое *τὸν ὄχλον θορυβοῦμενον* переведено как «множество плачущих людей», притом что глагол *θορυβέω* означает «быть в смятении, быть в замешательстве, тревожиться»? В передаче этой фразы мы имеем редкое единодушие среди переводчиков: «народ в смятении» (синодальный перевод), «смятение толпы» (перевод Российского библейского общества), «crowd making a commotion» (New Revised Standard Version). Однако в толкованиях на эту фразу говорится, что она может относиться к профессиональным плакальщицам, которых приглашали на похороны¹⁵. Но в таком случае лучше было перевести как «множество плакальщиц», чтобы подчеркнуть, что речь идёт о представителях ритуальных услуг, а не о страдающих родственниках девочки. Получается, в данном случае переводчики Заокской Библии вместо буквы текста хотели представить его популярную интерпретацию, но при этом выбрали не самую лучшую формулировку.

14 *Графов А. Э.* Словарь библейского иврита. М., 2019. С. 64.

15 Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические. М., 2012. С. 1066; *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Евангелие от Матфея. Богословско-экзегетический комментарий. Т.1: Мф. 1, 1 – 12, 50. М., 2021. (Богословско-экзегетический комментарий). С. 361; *Blomberg C.* Matthew // The New American Commentary. Vol. 22. Nashville (Tenn.), 2001. P. 161.

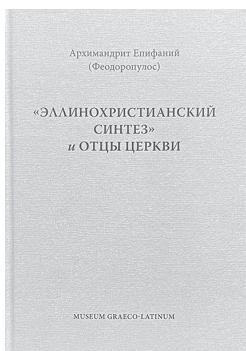
Теперь подведём итог нашей краткой рецензии на Заокскую Библию. В целом выход ещё одного научного перевода Библии на русский язык можно оценить как безусловно положительное явление. Несмотря на отдельные недостатки и особенности Заокской Библии, которые могут вызвать серьёзные возражения специалистов, в целом Библия в этом переводе читается легко и с интересом. Текст во многих местах столь понятен, что отпадает даже нужда в комментариях (например, приведённый выше «закон о ревности» в Чис. 5).

И в качестве заключения предложим рассуждения о том, в какой мере Заокская Библия может быть интересна православной читательской аудитории. Для этого целесообразно разделить потенциальную аудиторию на две группы: библеисты и богословы, с одной стороны, и представители широкого круга верующих (то есть те, кто не занимается богословием и библеистикой профессионально), с другой. Для второй группы мы рекомендуем однозначно держаться переводов, созданных в рамках церковной традиции и отражающих православное богословское понимание Священного Писания, конгруэнтных с православной догматикой. Конечно, в первую очередь это синодальный перевод, который, несмотря на его признанные недостатки, остаётся нашей национальной Библией (безусловно, Заокская Библия ни в какой мере не может рассматриваться как альтернатива синодальному переводу). Наряду с этим, можно рекомендовать перевод П. А. Юнгера для некоторых книг Ветхого Завета и перевод епископа Кассиана (Безобразова) для Нового Завета. В тех случаях, когда тексты указанных переводов не дают ясного смысла, рекомендуем обратиться к экзегетической литературе; всё-таки неподготовленному человеку лучше искать ответы на вопросы в комментариях, нежели в альтернативных переводах. В то же время представителям первой группы потенциальных читателей — библеистам и богословам — Заокскую Библию можно рекомендовать как пособие, которым можно и нужно пользоваться для выяснения смысла сложных для интерпретации библейских фрагментов. Впрочем, по факту некоторые представители современной церковной библеистики (например, архим. Сергей (Акимов)) уже так и поступают, приводя в своих научных исследованиях варианты из Заокской Библии.

Алексей Сергеевич Кашкин

Библиография

- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Брюссель: Жизнь с Богом, 1973.
- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические. М.: Российское библейское общество, 2012.
- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современном русском переводе / под ред. М. П. Кулакова, М. М. Кулакова. М.: Изд. ББИ, 2021. (Современная библеистика).
- Герц Й. Тора. Пятикнижие и гафтарот. Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино» / пер. с англ. Г. Пинхаса и М. Зеева. М.; Иерусалим: Гешарим, 2001.
- Графов А. Э. Словарь библейского иврита. М.: Текст, 2019.
- Давыденков О., прот. Догматическое богословие: Учебное пособие. М.: Изд. ПСТГУ, 2013.
- Десницкий А. С. Современный библейский перевод: теория и методология. М.: Изд. ПСТГУ, 2015.
- Запрометова О. Тора в библейской экзегезе: развитие и взаимодействие образного и логического компонентов // Ветхий Завет в Новом Завете: образы, цитаты, аллюзии. М.: Институт перевода Библии; ГРАНАТ, 2021. С. 117–148.
- Ианнуарий (Ивлиев), архим. Евангелие от Матфея. Богословско-экзегетический комментарий. Т. 1: Мф 1:1 — 12:50. М.: Изд. ББИ, 2021. (Богословско-экзегетический комментарий).
- Сайт Андрея Десницкого. Переводы. [Электронный ресурс]. URL: <https://desnitsky.ru/literary/#translatio> (дата обращения 15.08.2022).
- Сергий (Акимов), архим. «Бог отыщет прошедшее»: проблемы перевода и толкования Еккл 3:15. // Актуальные вопросы церковной науки. 2019. № 2. Материалы X международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки». Санкт-Петербург, 25–26 сентября 2018 года. СПб.: Изд. СПбПДА, 2019. С. 169–174.
- Снигирёв Р, прот. Оценка экзегетической точности и последовательности Синодального перевода с точки зрения ученого начала XXI века // Современная библейская наука и предание Церкви: Материалы VII Международной богословской конференции Русской Православной Церкви. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2017. С. 536–549.
- Уолтон Д. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У. Библейский культурно-исторический комментарий: в 2 ч. Ч. 1: Ветхий Завет. / пер. с англ. под общ. ред. Т. Г. Батухтиной. СПб.: Мирт, 2003.
- Blomberg C. Matthew // The New American Commentary. Vol. 22. Nashville (Tenn.): Broadman & Holman Publishers, 2001.
- Tigay J. H. Deuteronomy // The JPS Torah commentary. Philadelphia (Pa.): Jewish Publication Society, 1996.



Епифаний (Феодоропулос), архим.

«ЭЛЛИНОХРИСТИАНСКИЙ СИНТЕЗ» И ОТЦЫ ЦЕРКВИ

пер. с греч. М. А. Вишняка, под ред. иером. Феодора (Юлаева). М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2021. 160 с. ISBN 978-5-87245-248-5

УДК 82-95 (2-674)

DOI: 10.31802/BCA.2023.2.18.010

Архимандрита Епифания Феодоропулоса (1930–1989) нельзя назвать автором, не знакомым русскому читателю православной книги. Ещё в 2000-е годы издательство «Святая Гора» опубликовало переводы его книг, сделанные иеромонахом Агафангелом (Легачем)¹. В последние несколько лет портал pravoslavie.ru предложил серию переводов, выполненных Максимом Вишняком: изречения о духовной жизни, размышления о монашестве, а также предпубликации двух первых статей из обсуждаемой здесь книги — «Эллинохристианская культура» и «Василий Великий» и «Эллинохристианские синтезы и Отцы»². На сайте в комментариях под ними развернулась большая и содержательная дискуссия о ценности эллинизма для христианства, что говорит о большом интересе к теме в России. Относительно автора следует заметить, что он не библиист, не патролог, а богослов; правда, не столько в смысле академической квалификации (высокое имя «ὁ θεολόγος» Церковь присвоила только трём писателям: апостолу и евангелисту Иоанну, свт. Григорию Назианзину и прп. Симеону Новому Богослову), сколько в смысле изречения Евагрия Понтийского: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно; и если истинно молишься, то ты богослов»³.

Такой духовной фигурой, подвижнической и глубоко богословской, был отец Епифаний Феодоропулос, почитаемый в Греции как блаженный

- 1 *Епифаний (Феодоропулос), архим.* Заветы жизни: из жизни и учения архимандрита Епифания Феодоропулоса / пер. с греч. иером. Агафангела (Легача). М., 2005; *Епифаний (Феодоропулос), архим.* Две крайности: экуменизм и зилотство: статьи и письма / пер. с греч. иером. Агафангела (Легача). М., 2006.
- 2 Архимандрит Епифаний (Феодоропулос). URL: <https://pravoslavie.ru/119875.html>.
- 3 *Evagrius Ponticus (Pseudo-Nilus)*. De oratione 61 // PG. 79. Col. 1180B. Рус. пер.: *Нил Синайский, прп.* Слово о молитве // Добротолюбие: в 5 т. Т. 2. М., 2014. С. 180.

старец. Он родился в 1930 г. в Вурнази (ныне Каловрисси), небольшой деревне в Мессинии, в благочестивой семье и получил родовое имя Этеокл. В 1949 г. сдал экзамены на аттестат зрелости и поступил в Афинский университет, став одним из первых студентов богословского факультета. В 1956 г. был рукоположен во диакона, а в 1961 г. во пресвитера. Несколько раз ему предлагали стать епископом, но он предпочёл служение клирика в храме Трёх святителей в Афинах, совершая главным образом таинство Исповеди. В 1976 г. отец Епифаний основал мужской исихастиарий Богородицы. Геронда стал известен в Греции как «пастырь покаяния» и автор книг, в которых говорилось о проблемах и духовных потребностях Церкви. Его книги, по мнению многих, являются оригинальным вкладом в православное богословие, особенно в каноническое право, где он считается авторитетом. Также отмечается, что он обладал энциклопедическими познаниями, был прекрасным проповедником и ревнителем чистоты греческого языка. В то же время отец Епифаний вполне осознавал, что молитва, завершающаяся Евхаристией, есть высший дар Святой Троицы человеку и в то же время высший критерий сущностного и истинного богообщения.

В основе обсуждаемой книги лежит цикл статей «Об эллинохристианских синтезах», которые были опубликованы отцом Епифанием на страницах периодического издания «Три святителя» (Οἱ Τρεῖς Ἱεράρχαι) в начале его священнического пути, в 1958–1962 гг. Первая статья создавалась как возражение на посвящённую воспеванию «эллинохристианской культуры» публикацию профессора Панайотиса Брациотиса в газете «Нῆλληνοχριστιανικὴ Ἀγωγή» за март-апрель 1958 г. Постепенно объектом полемики стали защитники «эллинохристианских синтезов» со всех уголков греческого мира: некоторых из них отец Епифаний прямо обличал в проповеди неоязычества (с. 128). Его стиль имеет ярко выраженное апологетическое свойство, причём в раннем историческом смысле апологетики как оправдания христианства перед лицом язычества. Целостное высказывание Феодоропулоса как бы прячется за спиной церковных писателей, которых он берёт себе в союзники: свтт. Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста. В то же время он не боится выходить с открытым забралом против тех, кто восхищается эллинским интеллектуализмом, и анафематствовать их в духе Синодика в Неделю Православия (с. 133)⁴. Метод автора прост: против мест, «благосклонных к внешней мудрости» и «ежедневно с победным кличем

4 Против анафематствований, принятых Поместным Константинопольским Собором 1076 г. против платоника Иоанна Итала.

привлекаемых сторонниками “эллинохристианских синтезов”» (с. 78) (например, в «Надгробном слове Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской» свт. Григория Назианзина), он приводит обширные выдержки с осуждением мудрости, которая «воюет с Крестом и сражается с Евангелиями» (с. 36) (например, из 4-го слова («Первое обличительное слово на царя Юлиана») или 27-го слова («Первое слово о богословии») свт. Григория)⁵. Так опровергается основной тезис противников, что великие отцы и особенно Василий Великий «были невестоводителями и тайноводцами сочетания эллинского и христианского духа» (с. 19).

Сейчас следует подробно остановиться на самом предмете полемики — «эллинохристианском синтезе». В предисловии М. Вишняка вопрос о взаимодействии христианства и эллинизма не получает сколько-нибудь подробного освещения: с одной стороны, это понятно, поскольку на данную тему существует разветвлённая литература, хорошо знакомая как историкам философии, так и патрологам. Но, с другой стороны, здесь мы всё-таки имеем дело с определённой теорией в конкретном культурно-историческом контексте, без разбора которого едва ли можно сделать правильные умозаключения об актуальности этой книги для современного читателя с точки зрения философско-герменевтического принципа аппликации, то есть применения общих смыслов к текущей ситуации *hic et nunc*.

Теория «эллинохристианских синтезов» (Ελληνοχριστιανικές συνθέσεις), против которой выступает отец Епифаний, питается из двух традиций, имеющих общий исток в либерально-рационалистических тенденциях Просвещения. Во-первых, речь идёт об оригинальной греческой концепции, сформировавшейся на почве национально-патриотического осмысления культурной истории Греции. Во-вторых, о мейнстримной для *fin du siècle* немецкой традиции академического либерального богословия. Соответственно, оба течения получили отражение в трудах П. Брациотиса, специально занимавшегося богословской проблематикой отношений христианства и языческого мира, христианского мировоззрения и светской цивилизации⁶.

5 Цитаты из святых отцов приводятся по существующим русским переводам, причём в заслугу М. Вишняку нужно поставить то, что из доступных изданий он всегда выбирает самые актуальные, например, Иоанн Дамаскин цитируется по книге: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / пер. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002. (Святоотеческое наследие).

6 Поскольку в задаче настоящей рецензии не входит детальное описание и анализ позиции П. Брациотиса, ограничимся упоминанием его трудов, которые были знакомы о. Епифанию как ученику Брациотиса на богословском факультете Афинского университета:

«Эллинохристианская культура», или «эллинохристианская цивилизация» («Ο Ελληνοχριστιανικός πολιτισμός») — это идеологема, восходящая ко второй половине XIX века. Впервые термин «греко-христианская» в смысле доминирующей культуры был употреблён в 1852 г. Спиридоном Замбелиосом (1813–1881). Если быть точным, то в работах лефкадского историка этот термин используется не как таковой («ελληνοχριστιανικός»), а в словосочетаниях «христианизация эллинизма» и «греко-христианская идея», где особо подчёркивается связь между религией и национальной идентичностью⁷.

Эта наследственность, несомненно, прослеживалась в термине «греко-христианская культура» и в тот момент, когда молодой священник и будущий известный богослов Епифаний (Феодоропулос) вступил в спор с членом Афинской академии наук, библистом Панайотисом Брациотисом по вопросу об «эллинохристианских синтезах». Реально эта полемика была направлена против «поборников смешения эллинских и христианских элементов в некое новое образование» (с. 17), потенциально же содержала в себе критику двух *prima vista* не связанных друг с другом идеологий: 1) этнофилетизма (смешение религии и национализма, в частности, подчинение Церкви этнонационалистической идеологии) и 2) экуменизма. Как уже отмечалось, в книге «“Эллинохристианский синтез”...» представлены только статьи самого отца Епифания и обширные выдержки из творений Отцов Церкви на эту тему; кроме того, читатель узнаёт, что на первое письмо автора в редакцию «Трёх Святителей», с которого, собственно, и началась полемика, последовал ответ П. Брациотиса, опубликованный в июньском номере издания. В очередной статье отец Епифаний с сожалением указывал на то, что профессор Брациотис вместо предметной дискуссии предпочёл ряд аргументов *ad hominem* против своего бывшего студента; о дальнейших реакциях нам ничего неизвестно. Отсюда вырастает упомянутая задача интеллектуально-исторической реконструкции контекста вопроса, по которому нам не удалось найти каких-либо предметных статей ни на греческом, ни на русском языке.

«Христианство и эллинизм в противопоставлении и синтезе» (*Μπρατσιώτης Π. Ι. Χριστιανισμός και ελληνισμός εν αντιθέσει και συνθέσει*. Αθήναι, 1967), «Смысл христианской любви» (*Μπρατσιώτης Π. Ι. Το νόημα της χριστιανικής αγάπης: λόγος πρὸς πρῶτον*. Αθήναι, 1956), «Христианство и культура» (*Μπρατσιώτης Π. Ι. Χριστιανισμός και πολιτισμός*. Θεσσαλονίκη, 1941).

7 См.: *Γαζή Έφη*. Ο δεύτερος βίος των Τριών Ιεραρχών. Μια γενεαλογία του «Ελληνοχριστιανικού πολιτισμού». Αθήνα, 2004. Σ. 63. См. соответствующий анализ вопроса в разделе А, § 3, сноска 37.

Следует обратить внимание на два примечательных факта, как будто не связанных друг с другом. Пламенные статьи с выдержками из писаний Отцов продолжали выходить в газете «Οἱ Τρεῖς Ἱεράρχαι» вплоть до весны 1964 г. Первый факт заключается в том, что П. Брациотис в 1954–1960 гг. являлся членом центрального комитета Всемирного Совета Церквей (что не могло быть скрыто от отца Епифания), а в дальнейшем оставил исторический след как один из представителей Элладской Церкви на Совещаниях глав Православных Церквей в 1961, 1964, 1969 гг.⁸ Другой факт заключается в том, что спустя много лет, в 1986 г., вышла одна из самых известных книг к тому времени уже архимандрита Епифания⁹, в которой автор, принадлежа к Элладской Церкви, расценивает экуменические действия патриарха Афинагора как открытую проповедь ереси. Стало быть, можно предположить, что одним из теоретических истоков критики экуменизма в деятельности отца Епифания служило именно убеждение в том, что христианство никогда не вступало в синтез с эллинизмом, более того, не может быть «никакого компромисса, никакой уступки язычникам, старым и новым» (с. 128).

Очевидно, Брациотис, как и многие другие его современники-иностранцы, стажировавшиеся в Германии до Первой мировой войны, формировался во многом под влиянием дискуссии вокруг идей либерального историка и теолога Адольфа фон Гарнака¹⁰. Гарнак — не только создатель фундаментального трёхтомника «Dogmengeschichte», но и автор нашумевшей книги под названием «Сущность христианства» (1900), которая включала в себя шестнадцать лекций для студентов Берлинского университета и до сих пор считается ключевым текстом «культур-протестантской» теологии, поскольку в ней предпринималась попытка осмыслить евангелическое христианство как единое в своей основе. В этих двух знаковых трудах Гарнака полностью раскрывается либерально-теологическая концепция «Hellenisierung des Christentums», которая сама значительно выходит за рамки исторического анализа, ибо предполагает ответ на вопрос о сущности христианства. Действительно, помимо патрологического исследования генезиса христианского богословия в свете церковной рецепции Благой Вести, «Dogmengeschichte» Гарнака содержит в себе сильную мировоззренческую составляющую. Как пронизательно замечает М. А. Пылаев, ссылаясь на концепцию

8 См.: Асмус В., *прот.* Брациотис Панайотис // ПЭ. 2003. Т. 6. С. 222.

9 Рус. пер.: Епифаний Феодоропулос, архим. *Две крайности: экуменизм и зилотство.* М., 2006.

10 В научных трудах П. Брациотис *passim* ссылается на Гарнака.

Р. Бультмана, «теологически “эллинизация христианства” эксплицирует постепенное разрушение керигмы и превращение её в догматическом христианстве в “работу греческого духа на почве Евангелия”»¹¹.

Культурный синтез христианства и греко-римской культуры Гарнак определял как прогрессирующую эллинизацию некоего первоначального, чистого христианства. В ходе своей формационной фазы христианское богословие утратило как идейное, так и организационное подобие с раннехристианской Церковью. Выработка философской теологии, с одной стороны, и упрочение церковной иерархии, с другой, стало той ценой, которую пришлось заплатить за постепенное этаблирование христианства в Римской империи. Всё созданное после Евангелий оказалось плодом эллинского духа и приспособлением религии к концептуальному строю греческой философии¹².

Радикальная интерпретация Гарнака, согласно которой сама сущность христианства была искажена под воздействием эллинской интеллектуальной культуры, вызвала широкое обсуждение в различных конфессиях¹³. Возражая Гарнаку, католические теологи заняли сторону историко-теологической апологетики древнего христианства и впали в противоположную крайность, отрицая даже минимальную зависимость от греческой философии и её понятийного мира. С их точки зрения, скорее следовало бы вести речь о христианизации эллинизма, нежели об эллинизации христианства. Так, применительно к отождествлению Христа и Логоса французский неотомист Этьен Жильсон писал следующее: «...само христианское Откровение не только сделало правомерным предшествующий характер всех теологических и философских умозрений, но навязало именно такое их усвоение»¹⁴. Иными словами, не философия поддерживала жизнь христианства на протяжении четырёх веков, а наоборот, как раз христианство спасло философию от гибели. Ещё до Жильсона церковность христианской концепции

11 Пылаев М. А. Dogmengeschichte А. фон Гарнака и либерально-теологическая концепция «эллинизации христианства» // *Религиоведческие исследования*. 2014. № 1–2 (9–10). С. 91.

12 Ср.: *Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte: in 3 Bd. Bd. 1. Tübingen, 1909. S. 20*; *Гарнак А. Сущность христианства: шестнадцать лекций, читанных студентам всех факультетов в зимний семестр 1899–1900 г. в Берлинском Университете / пер. с нем. Л. М. СПб., 1907. С. 141.*

13 Подробнее о становлении концепции «эллинизации христианства» и дискуссии вокруг неё см.: *Михайлов П. Б. Концепция эллинизации христианства в истории теологии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2017. Вып. 71. С. 50–68.

14 *Жильсон Э. Философия в Средние века*. М., 2010. С. 10.

Логоса (по Гарнаку, один из главных моментов пресловутой эллинизации) защищал от нападок светской науки русский философ С. Н. Трубецкой, некогда сам посещавший лекции Гарнака в Берлине и защитивший в 1900 г. докторскую диссертацию «Учение о Логосе в его истории». Тем не менее о полноценной рецепции, усвоении и творческой переработке идеи «эллинизации христианства» в русском богословии можно, пожалуй, говорить только применительно к периоду эмиграции.

Протоиерей Георгий Флоровский в наиболее плодотворный парижский период (1930-е гг.) сформулировал ответ, включив понятие «эллинизм» в богословскую программу, известную под именем «неопатристического синтеза». В частности, в «Путиях русского богословия» он предлагает такую версию: «патристика — соборность — историзм — эллинизм»¹⁵. Здесь как раз обращает на себя внимание пункт об эллинизме. В одном из своих известных выступлений Флоровский прямо провозглашает христианский эллинизм мерой православия: «...по сути своей Церковь эллинистична, она есть эллинистическое образование, или, иными словами, эллинизм — это основная категория христианского существования <...> И потому всякий богослов должен пройти через опыт духовной эллинизации (или реэллинизации) <...> стать в большей степени греком, чтобы стать поистине вселенским (catholic), поистине православным (orthodox)»¹⁶. Не случайно, что этот тезис Флоровский предложил в своём выступлении на съезде православных богословов в Афинах в 1936 г.: на наш взгляд, данное обстоятельство не только говорит о естественном желании соответствовать языку и интересам преимущественно греческой аудитории, но и о сформировавшейся системе взглядов, которые позволили отцу Георгию уже после войны стать членом исполнительного комитета вновь организованного Всемирного Совета Церквей. Таким образом, можно предположить, что перекликающиеся друг с другом концепции «неопатристического синтеза» и «эллинохристианских синтезов» служили общей идеологической платформой для видных представителей экуменизма, что а fortiori подтверждается фактом публикации статей П. Брациотиса и отца Георгия Флоровского на страницах январского номера «The Ecumenical Review» за 1960 г.¹⁷

15 Флоровский Г. *прот.* Пути русского богословия. Paris, 31983. С. 509.

16 Цит. по: Михайлов П. Б. Концепция эллинизации христианства в истории теологии // Указ. соч. С. 62.

17 Bratsiotis P. The fundamental principles and main characteristics of the Orthodox Church // The Ecumenical Review. 1960. Vol. 12 (2). P. 154–163; Florovsky G. The ethos of the Orthodox Church // The Ecumenical Review. 1960. Vol. 12 (2). P. 183–198.

Вернёмся к вопросу об аспектах бытования этой идеологемы в современной греческой культуре. Известный филолог Георгиос Бабиньотис ставит акцент не столько на синтезе, сколько на двусоставности идеологемы «эллинохристианской культуры», в которой сосуществуют классический греческий рационализм и христианство. По его мнению, проблема заключается в том, что этот либеральный «образовательный идеал», который не подвергался сомнениям с тех пор, как его подняло на знамёна неоэллинское Просвещение во главе с Иоаннисом Кораем и др., «стал позднее ассоциироваться с мощным консерватизмом в образовательной практике, пока наконец не был дискредитирован тем, что стал использоваться в пропагандистских целях при диктатуре Пападопулоса как националистический лозунг»¹⁸. Действительно, в течение семи «бесславных» лет режима «чёрных полковников» (1967–1974) эта идеологема служила главной осью, вокруг которой выстраивалась пропаганда (антикоммунизм, национализм плюс православие). Помнится, в академической среде Афин ещё в 1990-е годы подшучивали над лозунгом Георгиоса Пападопулоса «Ελλάς Ελλήνων Χριστιανών», усиливая момент оксюморона: «Какой хотели видеть Грецию “чёрные полковники”?» — «Грецией для эллино-христиан по-протестантски католичествующих!»

Таким образом, среди современных греческих интеллектуалов идеологема «эллинохристианской культуры» продолжает оставаться неоднозначной и спорной. С одной стороны, как представителями академического сообщества (Г. Бабиньотис), так и представителями Элладской Церкви по-прежнему признаётся ценность «эллинохристианской культуры» в смысле образовательного идеала¹⁹. С другой стороны, она подвергается критике как питательная среда для греческого этнофилетизма. «Да, мы прекрасно усвоили современный национализм и националистический изоляционизм Просвещения, буржуазного французского Просвещения!» — горестно восклицает автор популярного блога «Ιστολογικόν σημειωματάριο φιλαλήθους (philalethe00)»²⁰.

18 *Μπαμπινιώτης Γ.* Οι Τρεις Ιεράρχες θεμελιωτές της Ορθοδοξίας. Ορθοδοξία και ορθολογισμός. (Λόγος προς τιμήν των Τριών Ιεραρχών). Αθηνά. 2002. Τ. 28. Σ. 4–5.

19 Имеется в виду, в частности, сайт Фессалоникийской (Солунской) митрополии (<http://www.imth.gr/>), где говорится о популяризации «православной (?) греко-христианской культуры». Характерно, что Фессалоникийская митрополия — одна из епархий Новых земель, которая принадлежит Константинопольской Православной Церкви, но действует в составе Элладской Православной Церкви.

20 Σημειώσεις για το θέμα των σχέσεων ελληνισμού-Ορθοδοξίας. URL: <https://philalethe00.wordpress.com/2012/03/05/%CF%83%CE%B7%CE%BC%CE%B5%CE%B9%CF%8E>

Различия концепций «эллинизации христианства» и «христианского эллинизма» («эллинохристианских синтезов») можно было бы выразить примерно в таких интернационально понятных терминах, как «How Greek philosophy corrupted the Christian concept of God» vs. «How the Church fathers incorporated paganistic elements into the Christian faith». Предмет один — наложение горизонтов языческой по происхождению культуры и христианской веры, — а акценты различны: в первом случае ударение делается на искажении, во втором — на обогащении; в первом случае бросается в глаза гиперкритицизм, во втором — идея пайдеи (каковая прослеживается, в том числе, в просвещенческой идее нравственного «воспитания/формирования нации»). А поскольку речь идёт об эпохе воцерковления древнего мира, которая достигает завершения к последнему периоду арианских споров, то в фокусе внимания неизбежно оказываются Три Святителя. В этом смысле книга «“Эллинохристианский синтез” и Отцы Церкви» продолжает изысканную издательскую программу Греко-латинского кабинета Ю. А. Шичалина, ведь в 2016 и 2018 гг. издательство порадовало новыми переводами свт. Василия Великого: соответственно, гомилией «На слова: Внемли себе» и посланием «К юношам», подготовленными О. В. Алиевой²¹.

Отцы действительно читли пайдею²². К тому же некоторые из них сами получили превосходное, по меркам своего времени, образование

%CF%83%CE%B5%CE%B9%CF%82-%CE%B3%CE%B9%CE%B1-%CF%84%CE%BF-%CE%B8%CE%AD%CE%BC%CE%B1-%CF%84%CF%89%CE%BD-%CF%83%CF%87%CE%AD%CF%83%CE%B5%CF%89%CE%BD-%CE%B5%CE%BB%CE%BB/.

21 *Василий Великий, свт.* На слова: Внемли себе / издание подготовила О. В. Алиева. М., 2016; *Василий Великий, свт.* Послание к юношам о пользе греческих книг / издание подготовила О. В. Алиева. М., 2018.

22 Мы используем понятие пайдеи скорее в техническом смысле (классического или национально-патриотического) воспитания/образования, объектом которого может становиться не только человек, но и коллектив. Это понятие было отчеканено немецким филологом Вернером Йегером. Пайдеей как *формированию человека в духе гуманистического идеала* был посвящён знаменитый трехтомник «Пайдейя», первый том которого, носивший подзаголовок «Воспитание античного грека», вышел в 1934 г. В последней своей книге — курсе лекций «Раннее христианство и греческая пайдейя», прочитанном в Гарвардском университете в 1960 г. — Йегер продолжал держаться гуманистической трактовки античного воспитания, произвольно распространив её и на отцов Церкви. Отсюда вытекало, что Ориген и Каппадокийцы были больше всего озабочены не столько спасением, сколько формированием (Formung) христианина. «В лице Григория Нисского христианство достигло того уровня развития, на котором оно извлекло собственные выводы из греческого опыта, выраженного в идее пайдеи (ἡδαιαῖος а человека). Это стало интеллектуальным наследием прошлого, которое, как показала история, является “классическим” по своему воздействию» (Йегер В. Раннее христианство и греческая пайдейя /

и почитались как учёные мужи. Это не только свт. Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский и Иоанн Златоуст, но также и свт. Фотий, патриарх Константинопольский, и русские святые Максим Грек, Игнатий Брянчанинов и многие другие. Афанасий Великий написал «Слово на язычников», Василий Кесарийский создал образцовое послание «К юношам» о пользе греческих текстов. Место для античной учёности было позитивно определено метафорой «малых мистерий»²³, а в негативном отношении — чётким осознанием язычества с его жертвоприношениями идолам, некромантией и астрологическими практиками как *мёртвой религии*, оживление которой неофитскими усилиями Юлиана Отступника больше всего напоминает гальванизацию трупа. Если даже, как пишет А. Ф. Лосев применительно к младшему современнику Каппадокийцев — ритору и епископу Киренскому Синезию, «в его эпоху язычество всё ещё продолжало существовать и пленяло многие умы», то его христианский неоплатонизм свидетельствовал лишь о «наличии у него также и языческих навыков мысли»²⁴. Иначе говоря, философский склад эллинского ума все время искал себе применения, что наложило печать на всю последующую византийскую философию, и всё-таки это не то же самое, что подразумевается под словом «синтез».

Похвала произведениям эллинской литературы и философии в Каппадокийском кружке сводится, по сути, к правилу, сформулированному в послании Амфилохия Иконийского к Селевку: при чтении книг надо собирать полезное и избегать вредного (σοφῶς ἀπ' αὐτῶν συλλέγων τὸ χρήσιμον, / φεύγων δ' ἐκάστου τὴν βλάβην κεκρμένως)²⁵. «Но со всем этим обращай благоразумно: с мудростью собирай отовсюду полезное, с рассудительностью избегай всего, что в каждом писателе есть

пер. с англ. и вступ. ст. О. В. Алиевой М., 2014. С. 209). В отличие от Адольфа фон Гарнака, говорившего об «эллинизации» христианства, Йегер решительно смещает фокус на «христианизацию» эллинистической культуры и философских школ, делая акцент не на разрыве, а на исторической преемственности и трансформации греческой пайдеи в христианские века Поздней Античности (Там же. С. 24).

- 23 «Представление каппадокийцев о классической культуре как о “малых мистериях”, — пишет О. В. Алиева, — лежит в основе их рассуждений об образовании. Речь не идёт ни о восторженном принятии “внешней учёности”, ни о вынужденном компромиссе. Уровни познания соответствуют различным уровням бытия, которые намечены во второй главе “Юношей”» (Алиева О. В. Пайдейя как «малые мистерии»: Василий Кесарийский о греческой литературе // Вестник древней истории. 2017. Т. 77. № 2. С. 353).
- 24 См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики: в 8 т. Т. 8: Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 2000. С. 24–25.
- 25 *Amphilochius Iconiensis. Iambi ad Seleucum* 39–40 // PTS. 9. P. 30.

вредного, подражай работе мудрой пчелы, которая садится на всякий цветок, но весьма умно берёт с каждого только полезное»²⁶. Не больше, но и не меньше. Обращаясь к античным примерам, Отцы-Каппадокийцы предостерегают от чрезмерного увлечения красотой слога и изысканностью изложения и наставляют в том, как очистить душу, презрев чувственные удовольствия. Но вся эллинская письменность и вообще вся языческая «внешняя» мудрость (ἡ θύραθεν σοφία) почитается лишь подготовительным этапом (если уж так сложилось, что юноша получал престижное образование, например, в антиохийской риторической школе у Либания или же в александрийской платонической школе у Гипатии) на пути к изучению и разумению высшей мудрости, о которой учит Священное Писание.

Иными словами, рецепции античной культуры в христианстве не вызывают сомнения ни у кого из исследователей Поздней Античности и Средневековья в целом и истории христианства в частности. Однако следует различать две проблемы, смешение которых приводит к бесконечным и малопродуктивным спорам. Во-первых, значение философской и, прежде всего, платонической терминологии для выработки модели взаимодействия христианства с классической пайдеей. Во-вторых, проблему возможности этих рецепций и их влияния на конституирование сущности христианства; последний вопрос неизбежно приводит к вопросу о природе христианства. Случай продолжающейся дискуссии об «эллинохристианских синтезах» демонстрирует как раз переплетение или даже сплавление этих проблематик.

Утверждения, что апологеты «увидели возможность соединения христианства и эллинизма и указали грядущий путь великого синтеза» являются в лучшем случае претензией на монументальную историю философии à la Гегель, а в худшем — анахронизмом²⁷. Любые спекуляции об «эллинизации христианства» в той или иной форме показались бы отцам не только верхом абсурда, но и попросту остались бы вне понимания. Но как быть с фразой апостола Павла, адресованной первым христианским общинам: *Нет уже ни иудея, ни эллина <...> ибо все вы одно во Христе Иисусе?*²⁸ Нередко из уст либеральных священников или публицистов можно слышать такую интерпретацию: «Так Церковь

26 В русском переводе «Ямбы к Селевку» были изданы среди стихотворений свт. Григория Богослова: *Григорий Богослов, свт.* Творения: в 2 т. Т. 2. СПб., 1912. С. 290–291.

27 История философии: Запад–Россия–Восток: в 4 кн. / под ред. Н. В. Мотрошиловой. Кн. 1: Философия древности и средневековья. М., 32000. С. 243.

28 Гал. 3, 28.

призывает людей к национальному примирению». Часто за такой трактовкой скрываются космополитизм и этнонигилизм. На самом деле толкование «иудеев» и «эллинов» в национальном духе, то есть надделение их чётко фиксированными культурно-историческими, политическими и территориальными характеристиками, также означает, что задним числом новозаветной эпохе приписывается привычная для нас картина, где нация следует за человеком словно тень. Кого же имеет в виду апостол? Очевидно, что «иудей» и «эллин» относятся к «обрезанным» и «язычникам» соответственно, то есть эти понятия употребляются прежде всего в сугубо религиозном контексте. Современный контекст возникает позднее: сначала в эпоху гуманизма с его следованием греко-римским классическим образцам и культивированием на этой основе новоевропейских языков, а затем в эпоху Просвещения, к которому и восходит современное понятие о гражданской нации. Как политическая, так и культурная интерпретация «нации»²⁹ по существу принадлежит модерну. Ещё в середине XV столетия благочестивые византийцы продолжали считать, что восприятие слова Ἑλλην как бы санкционирует принятие идей языческой философии. Они не могли забыть старого смысла этого слова. Даже Геннадий Схоларий при всём своём гуманизме на вопрос о своей самоидентификации отвечал: «Я не называю себя эллином, потому что я не верую в то, во что веровали эллины. Я мог бы назвать себя византийцем, потому что я был рождён в Византии. Но я предпочитаю просто называть себя христианином»³⁰.

Итак, мы можем по праву рассматривать книгу отца Епифания не столько как вклад в академическую дискуссию о рецепции античной культуры в христианстве, сколько как яркое апологетическое высказывание, отстаивающее достоинство православия перед лицом и религиозного глобализма, и угрозы разного рода неопганистических тенденций. «Червь национализма», «шовинистическая течка» — таких резких характеристик из уст отца Епифания-публициста удостаивались проявления этнонационализма внутри Церкви, к которым, конечно же, относятся не только государственные флаги и военные оркестры в праздники почитаемых святых, но и высказывания о «первенстве греческой

29 Латинское слово *natio* происходит от глагола *nasco* («рождаться») и означает «рождение, происхождение». Производные значения — «племя, народ». Мн. ч. *nationes* часто выступает синонимом *gentes*. Позднее, под влиянием христианства, узус слова *gentes* («языки» в ц.-слав.) сужается и ограничивается лишь языческими народами.

30 Цит. по: Дворкин А. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Кн. 3: Церковь и Византийская империя: курс лекций. М., 2020. С. 295.

нации в православии». Св. Иоанн Златоуст не произносил патриотических речей с Константинопольской кафедры. В самом деле, если превозносить своё происхождение от нации, которая, например, больше других почитала Бога или имела серьезные достижения в каких-то действительно важных сферах, то это просто повлечёт за собой бóльшую ответственность, но никак не означает каких-то особых заслуг, ибо *Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму*³¹ и *если бы вы были дети Авраама, то дела Авраамовы делали бы*³².

Наконец, есть ещё один момент, придающий актуальность книге Феодоропулоса в современном контексте. Ценность трезвого отношения к разного рода философско-богословским сочетаниям подчёркивает её издатель Ю. А. Шичалин в послесловии: труд архимандрита Епифания «имеет принципиальное значение и сегодня как важная духовная установка в философской и богословской работе» (с. 159). Также вспоминая отца Георгия Флоровского, Ю. А. Шичалин утверждает «отсутствие у идеи неопатристического синтеза реальных перспектив развития и в богословии, и в философии» (с. 157) и вспоминает эпизод сотрудничества философа Ивана Киреевского и прп. Макария Оптинского, обсуждавших переводы св. отцов. В одном из писем Киреевский признаётся, что полагал главной трудностью в понимании сочинений прп. Максима Исповедника различные грамматические формы и терминологию разных философских школ, обнаруживая удивительную слепоту в отношении «духовной высоты», «умозрения жизненного и живого». «Но поистине, Батюшка, я думал только о буквальном смысле, а не о духовном», — кается он (там же). Взята высокая нота, которую нам нужно удерживать. Что толку в патрологических изысканиях, в разработках «слабых теологий» и «тёмных экклезиологий» с опорой на критику «онтотеологии» и постулаты «плоских онтологий», если всё это находится в отрыве от церковной жизни и в конечном счёте никак не влияет на чувство ответственности пред Богом и людьми? И наоборот, можно ли говорить о познавательной ценности академических штудий святых отцов, равно как и современных изводов синтеза философии, теологии и естествознания без молитвы, смирения, покаяния и сердечной жизни? По слову блаженного Диадоча, «ничего нет скуднее ума, когда он без Бога берётся любомудрствовать о Боге»³³. Что есть истина

31 Мф. 3, 9; Лк. 3, 8.

32 Ин. 8, 39.

33 *Diadochus Photicensis. Capita centum de perfectione spirituali 7 // SC. 5 bis. P. 87. Рус. пер.: Диадокх Фотикийский, блж. Подвижническое слово // Добротолюбие: в 5 т. Т. 3. М., 2014. С. 13.*

философов и теологов, если они анализируют гуманитарные данные, изошряются в спекуляциях и преподают студентам, но при этом бесконечно подлаживаются под требования академической среды и не боятся идти на лукавые компромиссы с совестью и Богом?

Архимандрит Епифаний пишет для hidden heroes постнехристианской современности. Такие книги, как «Эллинохристианский синтез» и «Отцы Церкви», где союз «и» работает как дизъюнкция, воодушевляют и укрепляют, обличают своей учёностью пафосных невежд и посрамляют специалистов, далёких от пафосности, но уводящих от изучения фило-софии св. отцов, то есть их любви к Софии, Премудрости, в сторону исследований античных влияний, школьных терминов и культурных метафор вплоть до болезненного интереса к еретическим учениям древности, античным культам, демонологии и девиантным сексуальным практикам. Филологи читают святоотеческие произведения как литературные тексты, а у философствующих теологов св. отцы по-настоящему востребованы лишь в свете постметафизических теорий и параконсистентных логик. И пока этот «чисто научный» и «внеконфессиональный» подход продолжает оставаться доминирующим и привлекательным, приходится с сожалением констатировать рост популярности диатриб Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия под обложками вроде «Как жить. Уроки стоицизма» и распространение практик составления гороскопов в подражание Веттию Валенту.

Каппадокийские отцы, особенно Василий Великий, говоря о человеческих, а потому несовершенных и ненадёжных творениях древнегреческой литературы и пластики, хотели защитить изучавших это всё ещё живое культурное наследие молодых людей и не обязательно побуждали к его серьёзному исследованию как чего-то исключительно важного, чем никак нельзя пренебречь (якобы иначе ты был бы просто варваром!). Греческая «внешняя мудрость» делает слово более красивым, но не более существенным и весомым: она подобна лепесткам, которые украшают, но и защищают репродуктивные части цветка — истинную мудрость. Приобретение знаний, конечно, хорошо, но не само по себе и не автономно от «жизни во Христе». В этом смысле, вслед за свт. Григорием Богословом, которого цитирует отец Епифаний, повторим: «Их [христианских монахов. — А. М.] добродетели и подвиги намного выше деяний древних философов» (с. 84).

Александр Владиславович Михайловский

Источники

- Amphilochii Iconiensis iambi ad Seleucum / ed. E. Oberg. Berlin: Walter de Gruyter, 1969. (PTS; Bd. 9).
- Diadoque de Photicé. Œuvres spirituelles / introduction, texte critique, traduction et notes par É. des Places.* Paris: Les Éditions du Cerf, 1955. (SC; vol. 5 bis).
- Evagrius Ponticus. De oratione // PG. Т. 79. Col. 1165A–1200C.*
- Василий Великий, свят.* На слова: Внемли себе / издание подготовила О. В. Алиева. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2016.
- Василий Великий, свят.* Послание к юношам о пользе греческих книг / издание подготовила О. В. Алиева. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2018.
- Григорий Богослов, свят.* Творения: в 2 т. Т. 2. СПб.: Изд. П. П. Сойкина, 1912.
- Диадок Фотикийский, блж.* Подвижническое слово // Добротолюбие: в 5 т. Т. 3. М.: Сибирская Благовонница, 2014. С. 10–76.
- Нил Синайский, прп.* Слово о молитве // Добротолюбие: в 5 т. Т. 2. М.: Сибирская Благовонница, 2014. С. 174–256.
- Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / пер. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. (Святоотеческое наследие).

Литература

- Алиева О. В. Пайдейя как «малые мистерии»: Василий Кесарийский о греческой литературе // Вестник древней истории. 2017. Т. 77. № 2. С. 341–355.
- Асмус В., прот. Брациотис Панайотис // ПЭ. 2003. Т. 6. С. 222.
- Архимандрит Епифаний (Феодоропулос). [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/119875.html> (дата обращения 22.05.2023).
- Гарнак А. Сущность христианства: шестнадцать лекций, читанных студентам всех факультетов в зимний семестр 1899–1900 г. в Берлинском Университете / пер. с нем. Л. М. СПб.: Изд. М. В. Пирожкова, 1907.
- Дворкин А. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Кн. 3: Церковь и Византийская империя: Курс лекций. М.: ПСТГУ, 2020.
- Епифаний Феодоропулос, архим. Заветы жизни: из жизни и учения архимандрита Епифания Феодоропулоса / пер. с греч. иером. Агафангела (Легача). М.: Святая Гора, 2005.
- Епифаний Феодоропулос, архим. Две крайности: экуменизм и зилотство: статьи и письма / пер. с греч. иером. Агафангела (Легача). М.: Святая Гора, 2006.
- Жильсон Э. Философия в Средние века. М.: Культурная Революция; Республика, 2010.
- История философии: Запад–Россия–Восток: в 4 кн. / под ред. Н. В. Мотрошиловой. Кн. 1: Философия древности и средневековья. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000.

- Йегер В.* Раннее христианство и греческая пайдейя / пер. с англ. и вступ. ст. О. В. Алиевой М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2014.
- Лосев А. Ф.* История античной эстетики: в 8 т. Т. 8: Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М.: Фолио; АСТ, 2000.
- Михайлов П. Б.* Концепция эллинизации христианства в истории теологии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 71. С. 50–68.
- Пылаев М. А.* Dogmengeschichte A. фон Гарнака и либерально-теологическая концепция «эллинизации христианства» // Религиоведческие исследования. 2014. № 1–2 (9–10). С. 86–101.
- Флоровский Г. прот.* Пути русского богословия. Paris: YMCA-PRESS, 1983.
- Bratsiotis P.* The fundamental principles and main characteristics of the Orthodox Church // The Ecumenical Review. 1960. Vol. 12 (2). P. 154–163.
- Γαζή Εφρ.* Ο δεύτερος βίος των Τριών Ιεραρχών. Μια γενεαλογία του «Ελληνοχριστιανικού πολιτισμού». Αθήνα: εκδ. Νεφέλη, 2004.
- Florovsky G.* The ethos of the Orthodox Church // The Ecumenical Review. 1960. Vol. 12 (2). P. 183–198.
- Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte: in 3 Bd. Bd. 1. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1909.
- Μπρατσιώτης Π. Ι.* Το νόημα της χριστιανικής αγάπης: λόγος πρυτανικός. Αθήνα: Εθνικόν και Καποδιστριακόν πανεπιστήμιον, 1956.
- Μπρατσιώτης Π. Ι.* Χριστιανισμός και ελληνισμός εν αντιθέσει και συνθέσει. επηυξημένη. Αθήνα: [χ. ο.], 1967
- Μπρατσιώτης Π. Ι.* Χριστιανισμός και πολιτισμός. Θεσσαλονίκη: [χ.ο.], 1941.
- Μπαμπινιώτης Γ.* Οι Τρεις Ιεράρχες θεμελιωτές της Ορθοδοξίας. Ορθοδοξία και ορθολογισμός, (Λόγος προς τιμήν των Τριών Ιεραρχών). Αθηνά: διμηνιαίο ενημερωτικό δελτίο του ΕΚΠΑ. 2002. Τ. 28.
- Σημειώσεις για το θέμα των σχέσεων ελληνισμού-Ορθοδοξίας. [Электронный ресурс]. URL: <https://philalethe00.wordpress.com/2012/03/05/%CF%83%CE%B7%CE%BC%CE%B5%CE%B9%CF%8E%CF%83%CE%B5%CE%B9%CF%82-%CE%B3%CE%B9%CE%B1-%CF%84%CE%BF-%CE%B8%CE%AD%CE%BC%CE%B1-%CF%84%CF%89%CE%BD-%CF%83%CF%87%CE%AD%CF%83%CE%B5%CF%89%CE%BD-%CE%B5%CE%BB%CE%BB/> (дата обращения: 22.05.2023).

ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ
КОНФЕРЕНЦИЙ И СОБЫТИЙ

COLLOQUIUM
ORIGENIANUM TERTIUM
DECIMUM

ЧАСТЬ II (18–19 АВГУСТА)

УДК 82-92 (27-1)
DOI: 10.31802/BCA.2023.2.18.011

18 августа

Четвёртый день конференции начался с пленарного заседания, на котором доклад на тему «Ориген и Григорий Нисский о свободной воле и эсхатологическом совершенстве» представил **Николай Киль**, профессор факультета протестантской теологии Вестфальского университета имени Вильгельма (Мюнстер, Германия)¹.

Первая утренняя секция, которой руководил **Андерс-Кристиан Якобсен**, профессор Орхусского университета (Дания), была посвящена различным аспектам трактата «О началах»². Первый доклад представил **Антонио Каstellано**, профессор Университета «Сапиенца» (Рим), на тему «Единство трактата “О началах” Оригена»³. Докладчик предложил на основании риторических приёмов, к которым часто обращается Ориген, усмотреть в этом тексте единый последовательный план. Гипотеза Каstellано интересна потому, что в исследовательской среде со времён публикации работы Базилиуса Штайдле⁴ трактат «О началах» предпочитают делить на две части⁵, в которых Ориген рассматривает те же самые темы.

1 *Kiel N.* Origen and Gregory of Nyssa about Freewill in Eschatological Perfection.

2 Session 1: De Principiis.

3 *Castellano A.* The unity of Origen's "De principiis".

4 *Steidle B.* Neue Untersuchungen zu Origenes «Peri Archon» // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1941. Bd. 40. S. 236–242.

5 *Origenes Alexandrinus.* De principiis I, 1 – II, 3; II, 4 – IV, 3 // SC. 252; SC. 268. P. 16–398.

Второй доклад был представлен **Виллом Дилбеком**, исследователем из Флорида Колледжа (США), на тему «Ориген и неспособность Бога постигнуть бесконечность»⁶. Исследователь рассмотрел в трактате «О началах» утверждение, вероятно восходящее к Аристотелю, что Бог не способен постигнуть бесконечность. Притом что патристические авторы к этой идее обращаются исключительно редко, в более позднюю эпоху, например, для Фомы Аквинского, эта мысль могла бы показаться богохульной. Автор доклада обратил внимание на то, что текст, в котором выражена эта мысль и который присутствует в издании Паула Кётшауа, на самом деле принадлежит Юстиниану. Другой пассаж, который сохранился только в латинском переводе Руфина и содержит ту же самую мысль, возможно, в большей степени отражает воззрения самого переводчика. Однако Дилбек в указанной работе всё же предложил допустить, что Ориген мог в той или иной степени разделять идею о том, что Бог не способен познать бесконечное.

Следующий доклад был представлен **Филипом Карфиком**, профессором Университета Фрибурга в Швейцарии, на тему «Откуда происходит понятие τὸ ἀτεξούσιον? Происхождение ключевого понятия третьей книги “О началах”»⁷. Исследователь обратил внимание на то, что понятие τὸ ἀτεξούσιον, которое в христианской и философской литературе появляется со II в., отчасти заменяет понятие τὸ ἐφ’ ἡμῖν, имеющее аристотелевскую коннотацию. При этом относительно происхождения первого понятия в исследовательской литературе до сих пор не существует консенсуса. В то время как одни относят это понятие к стоической традиции, другие полагают, что данный термин мог возникнуть в иудео-христианском богословском контексте. Тем не менее притом, что этот термин впервые использует Диодор Сицилийский, за которым следуют Филон Александрийский и Иосиф Флавий, никто из них не использует τὸ ἀτεξούσιον в философском значении. Проблема происхождения этого понятия, таким образом, находилась в центре данного доклада.

Последнее сообщение секции было сделано **Ленкой Карфиковой**, профессором богословия Карлова университета в Праге, на тему «Материя в трактате Оригена “О началах” IV 4, 6 (33) — 8 (35)»⁸. В своём докладе исследовательница заметила, что понятие «материя» (ὕλη,

6 Dilbeck W. Origen and God's Inability to Comprehend the Infinite.

7 Karfik F. Where Comes τὸ ἀτεξούσιον from? The Background of a Key Word in Origen's "De principiis" III.

8 Karfiková L. Matter in Origen's "De principiis" IV, 4, 6 (33) — 8 (35).

materia) сопряжено в трактате «О началах»⁹ с двумя основополагающими идеями: природы материи как качества без субстрата и материи как субстрата, обладающего качествами. И если вторая концепция восходит к «Тимею» и приобретает в трактовке Оригена некоторую стоическую окраску, дополненную аристотелевскими элементами, то первая концепция приводится ещё и Плотинином. При этом, подобно Оригену, Плотин отвергает её, хотя позже каппадокийцы воспримут эту идею. В своей работе исследовательница постаралась показать философский контекст обоих понятий, а также вписать их в библейскую аргументацию Оригена.

Вторая утренняя секция проходила под руководством **Моники Клэкнер**, профессора факультета католической теологии Вестфальского университета имени Вильгельма, и носила название «Мученичество и смерть»¹⁰. Первый доклад был представлен **Карлом Йоханом Берглундом**, исследователем Академии Або (Турку, Финляндия), на тему «Смерть философа в “Увещании к мученичеству” Оригена»¹¹. Исследователь исходил из того, что мученичество представляет своего рода рамку жизни Оригена: его отец принял мученическую смерть, а он сам умер в 254 г. от увечий, полученных в заключении. Таким образом, Берглунд рассмотрел, с одной стороны, риторическую стратегию, представленную в «Увещании к мученичеству», а с другой, сопоставил представления Оригена о смерти с концепцией смерти Максима Тирского, его современника.

Следующий доклад был представлен **Дженнифер Отто**, исследователем из Университета Летбриджа (Канада), на тему «Ориген и этика “Увещания к мученичеству”»¹². В рамках довольно сложной полемики об отношении христиан к явлению мученичества, исследовательница исходила из того, что правомерность мученичества была для Оригена не только теоретической: Евсевий в «Церковной истории» представляет экзегета, в том числе, сыном мученика. Причём историк характеризует Оригена не только как человека, готового умереть за веру, но и как учителя, призывающего к тому же самому свою паству. Таким образом, Отто поставила вопрос об этических соображениях, которые привели Оригена к такой позиции. Соотнося положения Оригена с современными концепциями о достойной смерти и узаконенном

9 *Origenes Alexandrinus. De principiis* IV, 4, 6–8 // SC. 268. P. 414–422.

10 Session 2: Martyrdom and Death.

11 *Berglund C. J. The Philosopher's Death in Origen's "Exhortation to Martyrdom"*.

12 *Otto J. Origen and the Ethics of "Exhorting Martyrdom"*.

самоубийстве, докладчица пришла к заключению, что Ориген представляет смерть как благое выражение благодати Божьей, отказ от которого является злом. Следовательно, проблема мученичества для Оригена тесно сопряжена с антропологией, эсхатологией, экклезиологией и этикой.

Последний доклад секции был представлен **Раффаэле Тондини**, исследователем Падуанского университета, на тему «Ориген и самоубийство»¹³. Исследователь обратил внимание на то, что в «Беседе на Пс. 81» Ориген перечисляет три способа покончить с собой (через повешение, бросившись со скалы и выпив яд)¹⁴. Эти три примера можно обнаружить также в «Лягушках» Аристофана¹⁵, а также в некоторых источниках правового характера, например, в «Дигестах»¹⁶. Ориген, в целом подвергая самоубийство осуждению на примере Иуды¹⁷, в то же время допускает существование «божественного самоубийства», совершённого Иисусом¹⁸. Автор доклада поставил себе цель — вписать отношение Оригена к самоубийству в более широкий богословский и философский контекст. Для этого Тондини провёл сравнение между стоической концепцией смерти, которая допускает самоубийство, и более резким осуждением, высказанным Плотинем¹⁹. При этом докладчик поставил вопрос: согласен ли Ориген с христианской традицией отношения к самоубийству, которая найдёт наиболее завершённое выражение у Августина?²⁰

Третьей секцией руководил **Кристоф Маркшис**, и она была посвящена различным экзегетическим аспектам творчества Оригена²¹. Секцию открыл **Павел Дудзик**, исследователь из Карлова университета в Праге, на тему «Притч. 8, 22–25 согласно Септуагинте в раннехристианской экзегезе»²². Исследователь обратил внимание на то, что для многих

13 Tondini R. Origen and the Suicide.

14 *Origenes Alexandrinus*. Homilia in Psalmum LXXXI, 7 // GCS NF. 19. S. 521.

15 *Aristophanes Comicus*. Ranae 118–135 // *Aristophanis Fabulae*: in 2 t. / recognovit brevisque adnotatione critica instruit N. G. Wilson. T. 2. Oxonii, 2007. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis). P. 140–141.

16 *Digesta Iustiniani* 21, 1; 23, 3 // *Digesta Iustiniani Augusti*: in 2 t. / recognovit adsumpto in operis societatem P. Kruegero, Th. Mommsen. T. 1. Berolini, 1870. P. 602–619, 668–687.

17 *Origenes Alexandrinus*. Commentarii in Matthaeum 117 // GCS. 38. S. 243–250.

18 Ср.: *Origenes Alexandrinus*. Commentarii in evangelium Joannis XIX, 15, 98 // SC. 290. P. 106, 108.

19 *Plotinus*. *Enneades* I, 9 // *Plotini Opera*: in 3 t. / ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. T. 1. Oxonii, 1964. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis). P. 141–143.

20 *Aurelius Augustinus*. *De civitate Dei* I, 17 // PL. 41. Col. 30–31.

21 Session 3: Exegetical Works.

22 *Dudzik P*. Prov. 8, 22–25 LXX in the Exegesis of the Early Church.

авторов стихи Притч. 8, 22–25 служат важным фундаментом для формирования учения об отношении между Богом Отцом и Богом Сыном, поскольку они свидетельствуют о действии Бога в отношении Премудрости прежде творения мира. Таким образом, мы находим три глагола, указывающие на эту деятельность (κτίζειν, «творить»; θεμελιόυν, «основывать»; γεννάυν, «порождать»), и на результат этой деятельности (Премудрость представляется как *начало Его путей*, ἀρχή ὁδῶν αὐτοῦ), а также на вневременный характер этой деятельности *прежде века* (πρὸ τοῦ αἰῶνος). В докладе автор рассмотрел не только толкование Оригеном этого стиха, но и предшествующую традицию.

Следующий доклад был представлен **Марко Гросси**, исследователем из Прато (Италия), на тему «Формирование корпусов гомилий Оригена: рассуждения методологического характера на основании “*Бесед на Книгу Судей*”»²³. Сохранившиеся гомилии на Книгу Судей, дошедшие до нас только в переводе Руфина, истолковывают лишь первые семь глав библейской книги. Докладчик постарался представить методологическую базу, позволяющую понять, связано ли это с тем, что прочие гомилии были утрачены, или с тем, что Ориген преднамеренно отказался от толкования остальных глав. Основываясь на дошедших до нас фрагментах на греческом языке, исследователь склоняется к первой гипотезе. Кроме того, на основании фрагментов катен Гросси попытался обосновать предположение о том, что «Беседы на Книгу Судей» представляли своего рода антологию.

Следующий доклад был представлен **Сэмюэлом Джонсоном**, исследователем из Университета Нотр-Дам (штат Индиана, США), на тему «*Тогда явится знамение Сына Человеческого*: Ориген о логике парусии согласно Евангелию от Матфея»²⁴. В докладе автор постарался объяснить, каким образом Ориген понимал слова Иисуса о пришествии Сына человеческого в Мф. 24, 30 в «Толковании на Евангелие от Матфея». Согласно исследователю, понимание данного места для Оригена основывается в большей степени на критическом отношении к предшествующей традиции и на жанровых соображениях, нежели на каких-либо чисто богословских концепциях. Докладчик пришёл при этом к заключению, что, вероятнее всего, Ориген не относился к этим словам как к утверждению, которое следует понимать буквально. В этом

23 Grossi M. La formation des corpora homilétiques d'Origène: Réflexions méthodologiques à partir des Homélie sur les Juges.

24 Johnson S. B. “The sign of the Son of Man will appear”: Origen on the Matthean Logic of Parousia.

отношении позиция Оригена совпадает с точкой зрения некоторых современных библеистов.

Последний доклад был представлен **Аньес Алио-Мило** из Парижа на тему «Вопрошание как метод организации диалога в “Беседах на псалмы” Оригена»²⁵. Опираясь на исследования Лоренцо Перроне, показавшие влияние жанра вопросов и ответов на экзегезу Оригена, докладчик постаралась показать, какую роль играют вопросы в формировании ритма и организации оригеновской экзегезы. Исследование показало, что в некоторых местах вопросы помогают динамично положить начало толкованию, в то время как в других местах они могут, наоборот, помочь завершить экзегезу, замедлив ход мысли или дав возможность аудитории задуматься над определённым вопросом. Кроме того, в некоторых местах само приведение цитат из Писания превращается Оригеном в ряд вопрошаний. Так посредством вопросов проповедник структурирует экзегезу, сообщает беседе ритм или выстраивает диалог с аудиторией.

Четвёртая секция, руководимая **Феликсом Аренсом**, была посвящена рецепции Оригена в Новое время²⁶. Первый доклад представил на немецком языке Андреа Виллани, профессор Гёттингенского университета имени Георга Августа, на тему «*Christianus Theologus et Philosophus Platonicus: Джордано Бруно и Ориген*»²⁷. В докладе исследователь решил проанализировать отношение к Оригену Джордано Бруно. Последний в трактате «О монаде» называет Оригена христианским богословом и платоническим философом. При этом внимание Виллани особенно привлекла концепция бесконечной череды возвращающихся миров, которая встречается и у Оригена, и у Джордано Бруно. Положения обоих мыслителей отличаются тем, что если Джордано отвергает апокатастасис, то Ориген не принимает учения о переселении душ.

Следующий доклад был представлен **Еленой Рапетти**, исследовательницей из Католического университета Святого Сердца (Рим)²⁸, на тему «Странная пара: некоторые замечания об Оригене и Декарте». Докладчица указала, что со второй половины XVII в. отдельные исследователи отмечают некоторые аспекты мысли Оригена, которые могли бы предвосхитить философские построения Декарта, несмотря

25 *Aliau-Milhaud A.* Asking Questions: A Way of Organising Dialogue in the “Homilies on the Psalms” by Origen.

26 Session 4: Origen in Early Modern and Modern Times.

27 *Villani A.* “Christianus Theologus et Philosophus Platonicus”: Giordano Bruno und Origenes.

28 *Rapetti E.* The Odd Couple: Remarks on Origen and Descartes.

на отсутствие конкретных текстуальных указаний. К этим концепциям относится превосходство разумной души и обесценивание человеческого тела в силу его животного поведения.

Следующий доклад был представлен **Роберто Спатаро**, профессором Папского Салезианского университета (Рим), на тему «Ориген как философ? Интерпретация Пьера-Даниэля Юэ в его “Оригенианах”»²⁹. Автор доклада поставил себе задачу рассмотреть, каким образом излагает жизнеописание Оригена в «Оригенианах» французский епископ Пьер-Даниэль Юэ (1630–1721 гг.). При этом исследователя интересовали следующие вопросы: представлен ли в этих текстах Ориген как философ? Какое место занимает философия в его преподавательской деятельности и личном опыте? Какие школы он посещал? Каким образом его философские убеждения способствовали формированию заблуждений, которые ему приписывают?

Следующий доклад представил **Джанлука Пискини**, исследователь из Университета Франсуа Рабле (Тур, Франция), на тему «Бедный Ориген! Ориген в творчестве Сэмюэла Тейлора Кольриджа»³⁰. Докладчик посвятил сообщение рецепции наследия Оригена в творчестве английского поэта и богослова Сэмюэла Тейлора Кольриджа (1772–1834 гг.). При этом в качестве источников исследователь, с одной стороны, выделил личные заметки, а с другой, опубликованные им произведения. Анализ этих текстов показал, что Кольридж не только всегда стремится защитить Оригена, но также считает его лучшим из святых отцов. Он также иногда использует произведения экзегета для апелляции к авторитету.

Последний доклад секции был представлен **Сэмюэлом Помером**, исследователем Центра оригеновских исследований при университете Мюнстера. Его доклад носил название «Ориген за или против Евсевия: парадигмы для богословия истории в работах Жана Даниэлу, Карла Лёвита и Николая Бердяева»³¹. Докладчик рассмотрел в рамках философии истории, в какой мере и каким образом Карл Лёвит (1897–1973 гг.), Жан Даниэлу (1905–1974 гг.) и Н. А. Бердяев (1874–1948 гг.) ссылаются на Оригена при осмыслении хода исторических событий. При этом он обратил особое внимание на те места, где силы истории

29 *Spataro R.* Origène un philosophe? L'interprétation de Pierre-Daniel Huet dans ses “Origeniana” dans la France du XVII^e siècle.

30 *Piscini G.* “Poor Origen!” Origène dans l'oeuvre de Samuel Taylor Coleridge.

31 *Pomeroy S.* Origen *pro / contra* Eusebius: Paradigms for the Theology of History in Jean Daniélou, Karl Löwith, and Nicolas Berdyaev.

концептуализируются как «ангелы нации» (national angels) иногда с прямой отсылкой к Оригену. Таким образом, для Даниэлу Ориген представляет своего рода путь к христианскому философскому образу мысли, не заражённому гармонией христианства и культуры, которую мы обнаруживаем у Евсевия в его концепции «евангельского приготовления». Лёвит, наоборот, объединяет Оригена и Евсевия, противопоставляя их Августину. Что касается Бердяева, то он характеризует Оригена как фигуру, которая противопоставляет себя консервативному православию и мейнстримовскому протестантизму, представленному Карлом Бартом. На основании «Монотеизма» (1936 г.) Эрика Петерсона и «Универсальной истории» (1681 г.) Жака-Бениня Боссюэ Лёвит исправил отвержение Августином исторического принципа истории. Вместо этого в главе «Ориген и Евсевий», разделе монографии «Смысл в истории», Лёвит утверждает, что Божественное Провидение таинственным образом направляет исторические события, вовлекая нации и империи, что можно проиллюстрировать аллегорической интерпретацией «ангелов нации» в Книге пророка Даниила³². Что касается Даниэлу, то через Эрика Петерсона и работу «Христос в богословии апостола Павла» Люсьена Серфо³³, он противопоставляет Оригена и Евсевия³⁴: первый представляет «политическую теологию», в то время как второй «цезарепапизм». Для Даниэлу Ориген формулирует свою теологию через промыслительное распределение «ангелов нации». Подобным образом Бердяев в «Судьбах России»³⁵ и в работе «Философия неравенства» указывает на роль «ангелов нации» как воплощение позитивного коллективного сознательного³⁶, способствующего освобождению индивида. Последнее исследователь соотнёс с отсылкой к гностическому освобождению от космических божеств в «Истине и Откровении», что Бердяев полагал необходимым для раскрытия парадокса богочеловека.

Первая послеобеденная секция под руководством **Патрисии Синер** была посвящена темам педагогики и сотериологии в богословии и экзегезе Оригена³⁷. Первый доклад был представлен **Марком Скоттом**, профессором Стонхилл-колледжа (штат Вашингтон, США), на тему

32 *Löwith K. Meaning in History. Chicago (IL), 1949. P. 171.*

33 *Cerfaux L. Le Christ dans la théologie de saint Paul. Paris, 1954.*

34 *Daniélou J. Essai sur le mystère de l'histoire. Paris, 1953. P. 52–70.*

35 *Бердяев Н. А. Судьба России: опыты по психологии войны и национальности. М., 1918. С. 94.*

36 *Ср.: Dennert E. Die Krisis der Gegenwart und die kommende Kultur. Berlin, 1928.*

37 *Session 1: Pedagogy and Soteriology.*

«Педагогика Оригена: воспитание как духовная трансформация»³⁸. Докладчик опирался преимущественно на «Благодарственную речь Оригену» свт. Григория Чудотворца, обращая внимание, каким образом в рамках своего рода «программы духовной трансформации» переплетаются богословские и философские темы. При этом автор попытался, актуализируя педагогику Оригена в современном контексте, ответить на вопрос: в чём сходятся и, наоборот, расходятся педагогика и богословское творчество Оригена?

Второй доклад секции был прочитан **Зурабом Яши**, сотрудником Института систематической теологии Лейпцигского университета, на тему «Христос как божественный двойник: экзегеза Гал. 2, 20 согласно Оригену»³⁹. В докладе исследователь затронул тему соотношения свободы и Божественного Провидения в метафизике Оригена в той мере, в какой человеческая свобода основывается на трансцендентности Бога. Тем не менее, с точки зрения докладчика, довольно сложно концептуализировать, каким образом человеческая свобода сочетается с Провидением. Ответ на этот вопрос автор доклада постарался найти в различных контекстах, где Ориген использует Гал. 2, 20, исследуя, каким образом человек может достигнуть единения с Богом. Во всех данных контекстах имеется определённый сотериологический мотив с проступающий идеей спасения человеческой рациональности. Последняя сопряжена с концепцией, согласно которой Логос и человеческая душа обмениваются идентичностями в той мере, в какой Логос присутствует в качестве «божественного двойника» в душе человека.

Следующий доклад на тему «Молиться с другими: обращаться к читателям и их проблемам в трактате “О молитве”»⁴⁰ зачитал **Брэдли Хансен**, исследователь Чикагского университета. Докладчик обратил внимание, что в трактате Оригена «О молитве» автор указывает нескольких читателей своего трактата: Амвросия, Татиана, различных основоположников учений о молитве, а также Татиана, единственного оппонента его трактата, но и самого себя как читателя библейского текста. Исследователь отметил, что, обращаясь к этим читателям, Ориген прибегает к распространённому в Античности приёму «вопросов и ответов» (*πρωβλήματα καὶ λύσεις*). Подобная стратегия позволяет Оригену построить динамическую матрицу опровержений, практических наставлений, а также философских и богословских положений. С точки

38 *Scott M. Origen's Pedagogy: Education as Spiritual Transformation.*

39 *Jashi Z. Christ as Divine Double: Origen's Exegesis of Gal. 2, 20.*

40 *Hansen B. Praying with Others: Addressing Readers and their Problems in “De oratione”.*

зрения исследователя, Ориген вводит этих различных читателей с тем, чтобы придать своему тексту одновременно педагогическое, полемическое и протрепетическое измерения.

В последнем докладе секции **Бернадин Кензингер** из Вестона (штат Массачусетс, США) представила доклад на тему «Духовный рай Оригена в его трактате “О молитве”»⁴¹. С точки зрения докладчицы, основной замысел трактата «О молитве» в том, чтобы показать превосходство веры во Христа перед философией. Об этом свидетельствует начало трактата, где Ориген указывает в качестве содержания молитвы «Отче наш» то, что невозможное (*ἀδύνατα*) становится возможным (*δύνατά*) только через Христа и Святого Духа. В той мере, в какой Христос изливает Свою благодать на человека, Он делает «эпистемологическую немощь человека» способной обрести богопознание через Духа. Помочь в этом нам могут слова (*λόγοι*), мысли (*ἐπίνοιαι*) и учения (*θεωρήματα*) Христа, выраженные в Писании. Это познание на богословском уровне сопряжено с тем, что через воплощение Христа, когда человеческая и божественная природы оказались переплетены, человек, согласно Оригену, также обрёл возможность обожествиться. По мнению докладчицы, Ориген стремится преодолеть концепцию Бога как интеллектуальной непознаваемой сущности, поставив Христа как богочеловека над всем творением вплоть до творения человека. В своём толковании молитвы «Отче наш» Ориген делится собственным опытом богопознания с тем, чтобы сообщить читателю подобный опыт проникновения Слова в человеческое сердце и ум. Можно сказать, Ориген показывает, что отношение, которое человек имеет ко Христу, даёт ему предощущение вечной жизни, так что Христос образно обитает в человеке как в духовном раю.

Вторая послеобеденная секция представляла собой круглый стол под названием «Ориген и женское начало»⁴², которым руководила **Лавиния Чериони**, исследователь Орхусского университета (Дания). Первый доклад был представлен **Андерсом-Кристианом Якобсеном**, профессором Орхусского университета, на тему «София: женская сторона Бога по Оригену Александрийскому»⁴³. Исследователь рассмотрел роль Софии в богословии Оригена. При этом автор постарался не только осмыслить, почему Ориген привлекает женский аспект в своё богословие Премудрости, но и то, каким образом «женская» Премудрость

41 *Kensingner B.* The Spiritual Paradise of Origen in his “De oration”.

42 Workshop: Origen and the Feminine.

43 *Jacobsen A.-C.* Sophia: The Female Aspect of God in Origen of Alexandria.

соотносится с «мужским» Логосом и как Премудрость сопряжена с божественным и человеческим началами.

Второй доклад на тему «Учителя благих вещей»⁴⁴ сделала **Мария Мункольт Кристенсен**, исследовательница из Боннского университета. Профессор обратила внимание на то, что хотя Ориген, наряду с апостолом Павлом, запрещает женщинам учительствовать в церковном собрании, однако в «Толковании на Евангелие от Иоанна» призывает пожилых женщин и мужчин быть «учителями благих вещей»⁴⁵. При этом в оригеновском корпусе текстов мы находим самые ранние толкования на запрет женской проповеди в церковных собраниях (см. 1 Тим. 2, 12; 1 Кор. 14, 34). Таким образом, хотя Ориген признаёт, что женщины могут воспринимать божественные откровения, и допускает, что женщина способна давать «духовные наставления», он интерпретирует это довольно специфическим образом, например, в «Беседах на Исаяю»⁴⁶. Вот почему Мария Мункольт Кристенсен в докладе поставила задачу ответить на вопрос, покоится ли аргументация Оригена на богословских основаниях. Её анализ основывался преимущественно на понятиях «позорный» (αἰσχρόν), «откровение» (ἀποκάλυψις) и «проявление авторитета» (αὐθεντεῖν).

Следующий доклад представил **Джованни Эрманин де Райхенфельд**, лектор Папского патристического института Августинианум (Рим), на тему «Женские голоса и память Божия согласно Оригену»⁴⁷. Докладчик рассказал о том, как Ориген представлял библейские образы Елизаветы, Божьей Матери и самарянки. С точки зрения Райхенфельда, для Оригена эти три женские фигуры объединены пророческим голосом (φωνή): голос Марии наполнил утробу Елизаветы Святым Духом; голос Елизаветы стал пророческим, когда она благословила утробу Божьей Матери; а обращение самарянки ко Христу сообщило ей пророческий статус перед лицом её соотечественников. Во всех трёх случаях Ориген развивает дихотомию понятий «гóлоса» (φωνή) и «сло́ва» (λόγος). Особенно чётко эта дихотомия проявляется в образе Елизаветы, поскольку её сын, Иоанн Креститель, становится «голосом», возвещающим «Слово». В последнем случае Ориген проводит очень интересную параллель между голосом и памятью Божьей (μνήμη), которая

44 Munkholt Chrsitensen M. Teachers of Good Things.

45 Origenes Alexandrinus. Commentarii in evangelium Joannis XXXII, 132 // SC. 385. P. 246. Ср. Тит. 2, 3.

46 Origenes Alexandrinus. Homilia in Isaiam VI, 3 // GCS. 33. S. 273.

47 Hermanin de Reichenfeld G. Female Voices and God's Memory in Origen of Alexandria.

говорит ему о еврейском происхождении имени Захарии. Таким образом, докладчик, с одной стороны, постарался раскрыть христологическое измерение соотношения $\phi\omega\nu\eta$ и $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, а с другой, рассмотрел, в какой мере можно предположить, что еврейское происхождение имени Захария является отсылкой к учению Платона об анамнезисе⁴⁸.

Следующий доклад сделала **Катарина Палссон**, сотрудник Центра теологии и религиоведения Лундского университета (Швеция), на тему «Новое обретение рая: рецепция Оригена у Иеронима в рамках защиты женского духовного авторитета»⁴⁹. Автор доклада обратила внимание, что поскольку Иероним являлся автором, окружённым множеством женщин из числа покровителей и учеников, вопрос авторитета женщин в толковании Писания был для него особо важным. Доклад Палссон был посвящён тому, как Иероним использовал богословие и антропологию Оригена для защиты женского духовного авторитета. С точки зрения вопроса о женской аскезе, который в IV в. являлся особо актуальной проблемой, становится особенно важным представление Оригена о цели человеческой жизни как возвращения к духовному существованию и концепция, согласно которой люди способны трансцендировать свои тела, чтобы возвратиться в рай, продолжая при этом пребывать в теле. Последний аргумент Иероним использует для того, чтобы показать, что незамужняя женщина, продолжая быть женщиной телесно, может превратиться в ангельское существо и стать частью «семьи Христовой», что было недопустимо для женатых и находящихся замужем. Таким образом, следуя концепции Оригена о духовной иерархии, основанной на его личном духовном продвижении, Иероним мог показать, что аскеты — как мужчины, так и женщины — стоят выше прочих христиан.

Последний доклад был представлен руководителем круглого стола **Лавинией Черioni** на тему «Блуждающее женское начало: сравнительное исследование Платона и Оригена»⁵⁰. Докладчица отталкивалась от наблюдения, что Платон и Ориген используют женское начало как интеллектуальную категорию, то есть риторический и литературный код, для выражения философских и богословских учений. Платоновская фигура *хоры* и довольно последовательная характеристика Диотимы, с точки зрения Черioni, представляет важную опору для понимания

48 *Origenes Alexandrinus*. Homilia I in Psalmum LXXVI, 6 // GCS NF. 19. S. 304–305.

49 *Pålsson K*. Regaining Paradise: Jerome's Reception of Origen in his Defence of Female Spiritual Authority.

50 *Cerioni L*. The Errant Feminine: A Comparative Study of Plato and Origen.

платоновской трактовки категории женского. Это же значение для Оригена может иметь образ Невесты в толковании на Песнь Песней. Задача доклада заключалась в том, чтобы представить компаративный анализ женских метафор в произведениях обоих авторов, обращая внимание на их богословские и философские аспекты.

Третья послеобеденная секция была посвящена рецепции Оригена после Пятого Вселенского Собора 553 г.⁵¹ Первый доклад на тему «Мудрый человек (*sophos*)? Конфликтующая рецепция экзегезы Оригена на книгу Ионы»⁵² зачитал **Димитрос Заганос**, исследователь из Лувенля-Нёв. На выборке позднеантичных и ранневизантийских текстов автор постарался показать, какое отношение к противоречивому наследию Оригена сложилось к VII в. у христианских экзегетов.

Затем **Владимир Александрович Баранов**, сотрудник Центра изучения древней философии и классической традиции при философском факультете Новосибирского государственного университета, представил доклад на тему «Андрей Критский в диалоге с Оригеном: экзегеза преображения»⁵³. Исследователь стремился показать, что в своей «Беседе на Преображение Господа нашего Иисуса Христа» прп. Андрей Критский заимствовал некоторые понятия из «Толкования на Евангелие от Матфея» Оригена, например: видение преображённого Христа, переходящего к мистическому восьмому дню, находящемуся после шестого дня творения, или образ ризы Христовой как «слова и дела» Спасителя и Писания. При этом В. Баранов убедительно показал, как прп. Андрей Критский вступает в полемику с некоторыми экзегетическими решениями Оригена. К этому, например, относится утверждение, что апостол Пётр был вдохновлён Святым Духом, когда предложил поставить три скинии. При этом некоторые параллели с «Амбигвами» прп. Максима Исповедника дают повод предположить, что прп. Андрей относился к той же самой палестинской традиции «исправленного» христианского платонизма, в котором посредством определённого мистического языка выражалась реальность воплощения Слова и восхождения человеческой души в область божественного.

Затем **Рой Флечнер**, профессор Университетского колледжа в Дублине, представил доклад на тему «Ирландский Ориген VIII века?»⁵⁴. Исследователь отталкивался от замечания, что в последнем издании

51 Session 3: Origen's Reception after his Condemnation in 553.

52 *Zaganos D.* A Wise Man (*sophos*)? The Conflicting Reception of Origen's Exegesis on Jonah.

53 *Baranov V.* Andrew of Crete in Dialogue with Origen: Exegesis of the Transfiguration.

54 *Flechner R.* A Seventh-Century Irish Origen?

раннесредневековой «Collectio Hibernensis» приводятся только восемь текстов, приписываемых Оригену. При этом только четыре могут быть с точностью приписаны Оригену: речь идёт о трёх цитатах из «Истории» Орозия, а также цитате из «Беседы на Книгу Бытия» Оригена. Что касается прочих цитат, можно предположить, что они принадлежат ирландскому автору, который присваивает себе имя Оригена, поскольку некий Ориген также упоминается в некоторых гесперийских текстах на латинском языке. В этих текстах данный Ориген характеризуется как автор толкований на Священное Писание, а также различных афоризмов. Автор доклада поставил перед собой задачу исследовать личность данного автора, его отношение к подлинным текстам Оригена, а также то, в какой мере в средневековой Ирландии были знакомы с оригеновским корпусом текстов.

Последний доклад секции был прочитан **Доменико Паццини** из Рима на тему «От самарянки к диалогу с учениками (Ин. 4): Ориген, Майстер Экхарт и философия»⁵⁵. Паццини обратил внимание на то, что наиболее длинный анализ «Толкования на Евангелие от Иоанна» Экхарта касается беседы Иисуса с учениками, которая следует за встречей с самарянкой (*Я послал вас жать то, над чем вы не трудились: другие трудились, а вы вошли в труд их*⁵⁶). В то время как Ориген основывает на Ин. 4, 34 своё тринитарное учение⁵⁷, Экхарт на этих положениях, касающихся Троицы, возможно, формулировал своё философское учение.

Последний круглый стол, которым руководил **Пол Блоуэрс**, касался концептуальных проблем рецепции Оригена прп. Максимом Исповедником⁵⁸. Первый доклад представил **Владимир Цветкович**, профессор Белградского университета, на тему «Тело и душа у Оригена: прп. Максим Исповедник и оригенизм VII века»⁵⁹. В докладе исследователь поставил задачу на основании «Амбигв»⁶⁰ прп. Максима проанализировать его аргументы относительно предсуществования души и отношений души и тела. В начале доклада автор рассмотрел позицию Оригена о соотношении души и тела, а также источники, которые могли содержать это учение в его время. Затем, в свете современных исследований

55 Pazzini D. From the Samaritan Woman to the Dialogue with the Disciples (Jn. 4): Origen, Eckhart, the Philosophy.

56 Ин. 4, 38.

57 *Origenes Alexandrinus. Commentarii in evangelium Joannis XIII, 228–249 // SC. 222. P. 154–164.*

58 Workshop: Maximus the Confessor, Origen and Origenism II: Conceptual Problems.

59 Cvetković V. Body and Soul in Origen, Maximus the Confessor and the Seventh-Century Origenism.

60 *Maximus Confessor. Ambiguorum liber 7 // DOML. 28. P. 74–141.*

относительно богословских споров VII в., докладчик попытался обозначить место связи души и тела в рамках радикального и умеренного оригенизма, а также антиоригенизма, с одной стороны, и в соотношении с халкидонитами, несторианами и монофизитами, с другой стороны. В завершение докладчик показал, как прп. Максим опровергает позицию Оригена относительно предсуществования души посредством антиоригенистской концепции «сна души», привлекающей использование аристотелевских категорий взаимного отношения (ὁ ἀπὸ τοῦ πρὸς τι) и одновременного становления (ἅμα <...> κατὰ τὴν γένεσιν).

Следующий доклад на тему «От “epinoia” Оригена к “tropos hyparxeos” прп. Максима Исповедника» был прочитан ещё одним сотрудником Белградского университета **Александром Джаковачем**⁶¹. Прежде всего исследователь заметил, что понятие «epinoia», имеющее довольно широкий спектр значений, в христологическом контексте у Оригена обозначает довольно специфические свойства. Однако при этом, что у каппадокийцев понятие «epinoia» (ἐπίνοια) не равно термину «ипостась», но служит основой для его определения, каппадокийцы именно на этом основании разработали учение об ипостасных свойствах. По замечанию докладчика, через труды Леонтия Византийского этот процесс найдёт завершение у прп. Максима Исповедника в его учении о «tropos hyparxeos» (τρόπος τῆς ὑπάρξεως).

Сотрудник Монреальского университета **Даниэл Хайде** представил доклад на тему «Творение как воплощение: логоцентричное богословие Максима как имманентный принцип дифференциации»⁶². В исследовании докладчик предложил переосмыслить заимствование прп. Максимом Исповедником учения Оригена о Логосе, что возможно объясняется его некоторой склонностью к субординационизму и угрозой неоарианства Евномия. Как богословие Логоса Оригена возникает в корпусе текстов Дионисия, так оно возвращается и у прп. Максима Исповедника, где занимает центральное место в его космологических и онтологических рассуждениях. С точки зрения исследователя, прп. Максим вводит очень важное понятие дифференциации. Поскольку каппадокийцы обращаются к понятию божественной простоты и решительно отвергают субординацию ипостасей, то в рамках христианского богословия больше не остаётся места для платоновских форм и плотиновского Ума. Таким образом, для прп. Максима Логос воспринимает свою собственную функцию. При этом прп. Максим

61 *Djakovac A.* From Origen's "epinoia" to the "tropos hyparxeos" of Maximus the Confessor.

62 *Heide D.* Creation as Incarnation: Maximos' Logos-Theology as Immanent Principle of Differentiation.

не воспринимает Логос как подобное Уму единство во множественности, и Логос, таким образом, един в своей трансценденции и множественен в своей имманентности. Другими словами, мы находим у прп. Максима своего рода «онтологию воплощения», воплощения Единого Логоса в качестве многочисленных логосов, составляющих существа. Эти существа не участвуют в логосах в образе форм, но, скорее, сотворены согласно логосам, которые управляют их сущностью и совершенством. Отголоски этого учения присутствуют у Оригена.

Следующий доклад был представлен **Себастианом Матейеску**, профессором Лейденского университета, на тему «Учение Максима Исповедника о неодновременности происхождения и покоя»⁶³. Опираясь на «Амбигвы» прп. Максима⁶⁴, исследователь рассмотрел, каким образом прп. Максим конструирует аргумент против оригеновской концепции, согласно которой покой соотносится не с происхождением, а с движением. Тем не менее он задаёт себе вопрос: каким образом покой, который всегда соотносится с движением, не соотносится с происхождением? С точки зрения исследователя, ответ на этот вопрос может быть обнаружен в тех же «Амбигвах»⁶⁵, где прп. Максим даёт два значения движения как «страсти» и «деятельности, имеющей результат». Последнее соответствует идее «конца» и «совершенства», так что Матейеску полагает, что для прп. Максима «покой» наделяется статусом относительности, если его воспринимать как «конец», а не как «совершенство». В той мере, в какой для прп. Максима «совершенство» является лишь атрибутом Бога, сотворённые существа не могут его иметь в качестве потенции, присущей им по происхождению, которую они смогли бы позже актуализировать. Скорее можно предположить, что они это получают как «дар извне» и таким образом обретают покой, который не может быть одновременным с их бытием.

Последний доклад на тему «Эсхатология Оригена и его наследие» был представлен **Дионисием Склирисом**, профессором Афинского университета⁶⁶. Исследователь поставил перед собой задачу рассмотреть понятие «апокатастасис» в рамках детерминизма и свободы. Онтологическое измерение этой проблемы заключается в том, что зло не может сосуществовать с добром в той мере, в какой первое имеет конечный характер, а второе — бесконечный. Этическая глубина проблемы

63 *Mateiescu S. Maximus the Confessor on the Non-Simultaneity of Origin and Rest.*

64 *Maximus Confessor. Ambiguum liber 15 // DOML. 28. P. 362–377.*

65 *Ibid. 7 // Op. cit. P. 74–141.*

66 *Skiris D. Origen's Eschatology and Its Legacy.*

состоит в том, что Бог сотворил человека таким, чтобы он мог участвовать в Нём разными способами. Таким образом, докладчик поставил вопрос, преодолевает ли Ориген платонический детерминистический интеллектуализм в отношении подлинной христианской эсхатологии, которая оправдывает историческую контингентность. Также здесь следует рассмотреть критику свт. Григорием Нисским понятия «корос» (κόρος, «пресыщение»), что привело к формированию его знаменитого понятия «эпектасис» (ἐπέκτασις, «движение вперёд»), которое есть одновременно и реакция, и развитие схемы, разработанной Оригеном. Таким образом, оба мыслителя формируют эсхатологию, которая динамична и при этом может быть соотнесена с «онтологической» областью Благого. Итак, прп. Максиму Исповеднику удалось уравновесить понятия «стасиса» (στάσις, «стояние») и «дюнамиса» (δύναμις, «сила») через своё знаменитое антиномическое выражение: «Вечно движущийся покой». В этом отношении его синтез разрешает оригеновскую проблему короса.

Четвёртый день конференции завершился пленарным заседанием, на котором **Анна Усачёва**, исследовательница Университета Хельсинки, представила доклад на тему «Ориген Немезия и различные оценки Оригена в IV и V веках»⁶⁷.

19 августа

Первая утренняя сессия под руководством **Элизабет Дайвели Лауро** была посвящена трактату Оригена «Против Цельса»⁶⁸. Первый доклад под названием «О воплощении и изменении в трактате Оригена “Против Цельса”»: платонизм и его контекстуальная рамка» был представлен **Фрерком Яном Бергиусом** из Гронингена (Голландия)⁶⁹. Докладчик отталкивался от точки зрения, что трактат «Против Цельса» Оригена не только посвящён критике платонизма Цельса, но также является текстом богословского характера, в котором изложены основы христианской веры. И хотя во многом представления Оригена о Боге отличаются от платонической концепции Бога, которой придерживается Цельс, однако в отношении некоторых положений богослов и философ вполне согласны. Автор доклада сосредоточился на проблеме воплощения,

67 *Usacheva A.* The Origen of Nemesius and the Different Perceptions of Origen in the Fourth and Fifth Centuries.

68 Session 1: Contra Celsum.

69 *Berghius F. J.* On 'Incarnation' and Change in Origen's "Contra Celsum": Platonism and Beyond.

представлявшей серьёзную проблему для Цельса как платоника, для которого неизменяемость Бога является существенным божественным атрибутом. Исследование Бергиуса при этом показало, что Оригену посредством определённой рецепции платоновской терминологии удалось выработать концепцию, допускающую изменимость Бога.

Второй доклад был представлен **Римером Рукемой**, профессором новозаветной библеистики в Протестантском богословском университете Амстердама, на тему «Оправдание Оригеном разнообразия в христианстве перед лицом концепции Цельса о философском идеале единства»⁷⁰. Автор доклада опирался на положение Цельса о том, что христианство отошло от «Истинного учения»⁷¹, которое представляло собой недробимое единство. Хотя Ориген и соглашается, что единство лучше множества, однако в качестве аргумента в защиту христианства приводит 1 Кор. 11, 19, где говорится, что разделения (*αἰρέσεις*) в христианстве неизбежны. Рукема исследовал эклектический аспект подхода Оригена и его обращение к понятию множества, которое он также усматривает в современной ему философской среде.

Третий доклад был представлен **Александром Пирсом**, профессором Университета Нотр-Дам (Индиана, США), на тему «Ориген и Цельс о понятии таинства: христианская рецепция многозначного понятия»⁷². Исследователь обратил внимание на то, что в III в. понятие «таинства» (*μυστήριον*), которое использовалось и в иудейской экзегезе, и в греко-римской среде, а также в раннехристианской литературе, было исключительно многозначным. Оно могло означать ритуал инициации в языческих религиозных культах или скрывание таинственных истин в переносном значении. Основной тезис доклада заключался в том, что Ориген, опровергая критику Цельсом христианских таинств (*μυστήρια*), сумел определить, чем отличается христианская рецепция этого термина от его языческого употребления. Если Цельс, согласно Оригену, отвергает литургические христианские таинства и относит это понятие к языческим мистериям, то христианский апологет предлагает собственную интерпретацию данного понятия. Ориген, показывая исчерпывающее знание всех значений понятия «таинство», охватывает им и таинственный аспект христианской литургии, и экзегезу Священного Писания. Несмотря на исключительное многообразие значений

70 *Roukema R.* Origen's Justification of the Diversity in Christianity over against Celsus' Philosophical Ideal of Unity.

71 *Origenes Alexandrinus.* Contra Celsum III, 12 // SC. 136. P. 34, 36.

72 *Pierce A. H.* Origen and Celsus on *μυστήριον*: Christianizing a Manifold Concept.

этого понятия, Оригену удаётся очень органически вписать «таинство» в концепцию христианской эпоптики. В докладе Пирс дал подробный обзор тех значений *μυστήριον*, которые могли встречаться Оригену в современных ему источниках, а также палитры смыслов, которые Ориген представляет в своих творениях. При этом исследователь обратил внимание на непоследовательность, которая обнаруживается в том, как Ориген соотносит этот термин со скрытием и раскрытием таинственного в более богословском ключе. В заключение Пирс предположил, что Ориген в своей рецепции понятия «таинство» учитывал коннотации языческой, еврейской и христианской традиций.

Последний доклад секции был представлен **Фернандо Солером**, профессором Католического университета в Сантьяго-де-Чили, на тему «Пришествие Логоса, согласно трактату Оригена “Против Цельса”»⁷³. Исследователь поставил перед собой задачу рассмотреть, каким образом в рамках оригеновской концепции того, что разумные творения могут приближаться и отдаляться от Бога, происходит встреча между творением и Логосом. Солер предложил ответить на этот вопрос посредством учения о «понятиях» (*ἐπίνοια*), поскольку, с одной стороны, каждое живое существо в силу своей уникальности нуждается в собственном виде божественного посредничества, а, с другой, Логос может с качественной точки зрения стать любимым из этих посредничеств. Тем не менее эта концепция не принимает во внимание то, что Логос может повторить этот акт посредничества бесконечное число раз, так что к качествам Логоса нужно добавить количественный аспект. В своём сообщении Солер сосредоточился на анализе понятия «пришествие» (*ἐπιδημία*) на материале трактата «Против Цельса», где Ориген оспаривает представление о материальном присутствии Логоса в мире. Своё исследование Фернандо Солер основал на работе Жервэ Эби «Божественные миссии от Иустина до Оригена»⁷⁴.

Вторая секция была посвящена отношению Оригена к иудаизму⁷⁵. **Пол Уэтли**, профессор Университета Нотр-Дам (штат Индиана, США), представил доклад под названием «*В лабиринте раввинистической герменевтики: Ориген, страсти Авраама и Иисуса, а также экзегеза на Песн. 1, 3.12–13*»⁷⁶. Исследователь отталкивался от замечания Пола Блоуэрса

73 Soler F. Logos' "epidemia" in Origen's "Contra Celsum".

74 Aeby G. Les missions divines de Saint Justin à Origène. Fribourg, 1958.

75 Session 2: Judaism.

76 Wheatley P. "Into the Labyrinth of Rabbinic Hermeneutics": Origen, the Passion of Abraham and Jesus, and the Exegesis of Song 1, 3.12–13.

о том, что Ориген восхищался раввинистической трактовкой таинственной глубины Писания, а также иногда заимствовал отдельные пассажи агады, хотя делал это скорее поверхностно⁷⁷. Представляется, что экзегеза Оригена на Песн. 1, 3.12–13 является в этом отношении скорее исключением. В сложной раввинистической агаде на Песнь Песней соотношение нарда и мира влечёт за собой упоминание апокрифического повествования об освобождении Авраама от мученичества: библейский патриарх уподобляется «сосуду нарда», благоухающему тогда, когда его передвигают. В свою очередь, Ориген, толкуя это место, говорит, что «любой сосуд мира, который был утрачен, нечист»⁷⁸. Согласно выводам Уэтли, Ориген упоминает традицию мученичества Авраама в своей экзегезе на Песн. 1, 3.12–13 для того, чтобы провести параллель с мученичеством Христа. Таким образом, хотя Ориген и обращается к раввинистическим герменевтическим принципам, однако приходит с их помощью к совершенно иным заключениям.

Второй доклад на тему «Ориген и фарисеи»⁷⁹ был представлен на итальянском языке отцом **Лукой Ангелелли**, профессором Папско-Григорианского университета (Рим). Докладчик начал с замечания, что в первые века христианства существовало представление о фарисеях как о высокомерных иудеях, врагах христианской веры, отличавшихся прежде всего лицемерием. С точки зрения Ангелелли, в развитии этой концепции наследие Оригена стало поворотным моментом для построения типологии фарисеев в рамках последующей истории христианской литературы. При этом важно учитывать, что концептуализация образа фарисея обусловлена богословскими спорами первых веков. Таким образом, фарисейская типология предстаёт как маргинальный эпифеномен построения христианской идентичности, контрастирующий с еврейскими общинами и с эллинистической культурой, в том числе, в результате растущего внимания к толкованию канонических Евангелий. Автор доклада основывал это положение на результатах своей докторской диссертации о фарисеях в патристической литературе и показал развитие фарисейской типологии, а также существенную роль Оригена в её формировании. Подобная типология, как полагает

77 *Blowers P. M. Origen, the Rabbis, and the Bible: Toward a Picture of Judaism and Christianity in Third-Century Caesarea // Origen: His World and His Legacy / ed. by C. Kannengiesser and W. Petersen. Notre Dame (Ind.), 1988. (Christianity and Judaism in Antiquity; 1). P. 115.*

78 *Origenes Alexandrinus. Commentarium in Canticum Canticorum II, 10 // SC. 37 bis. P. 136, 138.*

79 *Angelelli L. Origene e i farisei.*

докладчик, принадлежит именно «великой Церкви», которая позиционировала себя как единственного полноправного представителя христианства в ущерб другим конкурирующим сообществам, о которых, например, говорится в «Псевдо-Климентинах».

Себастиан Морле, профессор древнегреческого языка и литературы в Сорбонне, не смог представить свой доклад о философских истоках духовной экзегезы Оригена⁸⁰, поэтому вместо него выступил **Феликс Аренс**, аспирант факультета католической теологии Вестфальского университета имени Вильгельма. Его доклад носил название «Всё находится в Боге: истоки истоки одной идеи у Филона и Оригена Александрийского»⁸¹.

Последней утренней секцией руководила **Катарина Палссон**, сотрудник Центра теологии и религиоведения Лундского университета (Швеция). Этот круглый стол назывался «Философия [появляется] до или после экзегезы, согласно Оригену и его читателю Иерониму?»⁸². Первый доклад представил **Питер Мартенс**, профессор раннего христианства Университета Сент-Луиса (штат Миссури, США), на тему «Филологические настроения: таксономия отношения Оригена к Библии»⁸³. Согласно концептуализации Мартенса, можно выделить четыре «настроения», которые характеризуют оригеновскую экзегезу:

- критицизм, но также подчинение тексту;
- консервативное, но в то же время творческое отношение;
- осторожная позиция, которая выражается в гипотезах, предположениях или нескольких возможных толкованиях;
- более личное прочтение, в котором экзегет местами сливается с библейским нарративом.

Мартенс отталкивался в своей классификации от того, что многие исследователи позднеантичной филологии или раннехристианской экзегезы, по его мнению, часто не уделяют достаточного внимания филологической интенции экзегетов. При этом они часто преувеличивают важность «критического отношения» к тексту. Таким образом, понимание филологических «настроений» Оригена может нам помочь лучше осмыслить его духовную экзегезу.

Второй доклад представила **Илария Скарпони**, исследователь из Бристольского университета, на тему «Рецепция христианской

80 *Morlet S.* The Philosophical Background of Origen's Spiritual Exegesis.

81 *Arens F.* Everything in God: The Beginning of an Idea in Philo and Origen of Alexandria.

82 Session 3: Philosophy before or after Exegesis in Origen and his Reader Jerome?

83 *Martens P. W.* Philological Moods: A Taxonomy of Origen's Postures toward the Bible.

экзегезы и философии Оригена в письме 120 Иеронима»⁸⁴. В письме от 407 г., адресованном к Хедибии, христианке из Галлии, Иероним, согласно исследовательнице, обращается к оригеновской герменевтике ради того, чтобы помочь своему адресату истолковать Рим. 9, 11–13. Истолковывая божественное избрание Иакова до его рождения, Иероним приводит ту же аргументацию, что и Ориген в трактате «О началах»⁸⁵, хотя и отвергает учение Оригена о предсуществовании душ, которое он приписывает Пифагору и Платону. В этом месте Ориген обосновывает избрание Иакова заслугами, которые приобрела его душа прежде воплощения. Тогда как Иероним утверждает, что Бог по отношению к людям поступает в соответствии со Своей волей, он в своём толковании на Рим. 9 всё же делает оговорку: люди, наделённые свободой воли (*libertas arbitrii*), могут принимать или, наоборот, отвергать христианскую веру, на основании чего они будут суждены. Хотя Иероним и стремится в рамках антиоригенистских поров противопоставить себя Оригену, тем не менее он всё же опирается на Оригена в своей интерпретации Послания к Римлянам⁸⁶. Таким образом, он истолковывает выражение: «...затвердевшее сердце [фараона]» (Исх. 4, 21; см. Рим. 9, 18) — как сознательное укоренение во зле, а также подчёркивает, что утверждение апостола Павла в Рим. 9, 14–19 является опровержением слов собеседника, который отвергает свободу выбора. Докладчик тем не менее пришла к заключению, что хотя Иероним и отклоняется от толкования, отражающего философские положения Оригена, однако использует те экзегетические решения Оригена, которые касаются человеческой автономии и свободы воли.

В последнем докладе **Сара Контини**, исследователь из Тюбингенского университета, коснулась темы «Единое достоинство противоборствующих: достоинство и справедливость в полемике Иеронима против апокатастасиса»⁸⁷. Докладчица в своей работе исследовала, как Иероним использует понятие «достоинство» (*dignitas*) в полемике против положений Оригена о конце времён. Исследовательница обратила внимание на то, что Иероним представляет очень «римское» понимание соотношения достоинства и справедливости в полемике с концепцией, согласно которой в конце времён судьбы каждого разумного

84 Scarponi I. The Reception of Origen's Christian Philosophy and Exegesis in Jerome's Epistle 120.

85 Origenes Alexandrinus. De Principiis II, 9, 7 // SC. 252. P. 366–370.

86 Origenes Alexandrinus. Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos VII, 14 // PG. 14. Col. 1141.

87 Contini S. Una dignitas militantium: Dignity and Justice in Jerome's Polemic against Apocatastasis.

существа вне зависимости от его заслуг и ошибок одинаковы. При этом доклад касался преимущественно текстов Иеронима, в которых понятие «достоинство» употреблено в контексте эсхатологии, как в толковании Оригена на Ин. 3, 9–6, и сопоставлял их с латинскими переводами трактата «О началах». При этом Контини также провела некоторые параллели с латинскими авторами, которые выражали идею соотношения достоинства человека и его заслуг, например, Цицерон в трактате «Об обязанностях». Во второй части доклада исследовательница рассмотрела другие тексты (Илария Пиктавийского, Амвросиаста, Филастрия и блж. Августина), в которых содержатся концепции о достоинстве в конце времён. Докладчик пришла к заключению, что Иероним и прочие латинские авторы не могут представить достоинство в последние времена без определённой иерархии, поскольку и для Иеронима, и для Цицерона достоинство является противоположностью универсального равноправия. Хотя Иероним, как христианин, и полагает, что человек не должен искать достоинства как социального статуса в этом мире⁸⁸, однако в русле цицероновской философии он формулирует представление о том, что мы обретём или, наоборот, не обретём достоинство в загробной жизни. Исследование Контини показало, что в IV–V вв. взаимодействие между римскими политическими понятиями и христианским учением о человеке и его взаимоотношении с Богом было весьма сложным, также оно развивалось через толкование Писания и философские герменевтические приёмы.

Конференция завершилась круглым столом «Будущее исследований об Оригене — тенденции и возможности»⁸⁹ под руководством **Питера Мартенса**. В обсуждении актуальных проблем изучения Оригена принимали участие **Сара Контини**, **Лавиния Чериони**, **Пуи Хим Ип**, **Альфонс Фюрст** и **Кристоф Маркшис**. Было озвучено место проведения следующей конференции — при Австралийском католическом университете в Мельбурне.

Анна Грюнерт

88 *Hieronymus Stridonensis*. Epistula 22, 30 // PL. 22. Col. 416–417.

89 Final panel: The Future of Origen Research — Trends and Possibilities.

Источники

- Aristophanis Fabulae: in 2 t. / recognovit brevique adnotatione critica instruxit N. G. Wilson. T. 2. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 2007. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis).
- Aurelius Augustinus*. De civitate Dei // PL. T. 41. Col. 13–804.
- Digesta Iustiniani Augusti: in 2 t. / recogn. adsumpto in operis societatem P. Kruegero, Th. Mommsen. T. 1. Berolini: Apud Weidmannos, 1870.
- Hieronymus Stridonensis*. Epistulae // PL. T. 22. Col. 325–1224.
- Origène*. Commentaire sur saint Jean: en 5 t. / texte grec, avant-propos, trad. et notes par C. Blanc. T. 3: Livre XIII. Paris: Les Éditions du Cerf, 1975. (SC; vol. 222).
- Origène*. Commentaire sur saint Jean: en 5 t. / texte grec, introd., trad. et notes par C. Blanc. T. 4: Livres XIX et XX. Paris: Les Éditions du Cerf, 1982. (SC; vol. 290).
- Origène*. Commentaire sur saint Jean: en 5 t. / texte grec, introd., trad. et notes par C. Blanc. T. 5: Livres XXVIII et XXXII. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992. (SC; vol. 385).
- Origène*. Contre Celse: en 4 t. / introd., texte crit., trad. et notes par M. Borret. T. 2: Livres III et IV. Paris: Les Éditions du Cerf, 1968. (SC; vol. 136).
- Origène*. Homélie sur le Cantique des Cantiques / introd., trad. et notes par Dom O. Rousseau. Paris: Les Éditions du Cerf, 1966. (SC; vol. 37 bis).
- Origène*. Traité des principes: en 3 t. / introd., texte crit. de la version de Rufin, trad. par H. Crouzel et M. Simonetti. T. 1: Livres I et II. Paris: Les Éditions du Cerf, 1978. (SC; vol. 252).
- Origène*. Traité des principes: en 3 t. / introd., texte crit. de la Philocalie et de la version de Rufin, trad. par H. Crouzel et M. Simonetti. T. 3: Livres III et IV. Paris: Les Éditions du Cerf, 1980. (SC; vol. 268).
- Origenes Alexandrinus*. Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos // PG. T. 14. Col. 837B–1292C.
- Origenes Werke. Bd. 8: Homilien zu Samuel I, zu Hohenlied und zu den Propheten. Kommentar zum Hohenlied. In Rufins und Hieronymus' Übersetzungen / hrsg. von W. A. Baehrens. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1925. (GCS; Bd. 33).
- Origenes Werke. Bd. 11: Origenes Matthäuserklärung. T. 2: Die Lateinische Übersetzung der Commentariorum series / hrsg. von E. Klostermann, unter Mitwirkung von E. Benz; bearbeitete Auflage hrsg. von U. Treu. Berlin: Akademie-Verlag, 1976. (GCS; Bd. 38).
- Origenes Werke. Bd. 13: Die neuen Psalmenhomilien: Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314 / hrsg. von L. Perrone in Zusammenarbeit mit M. Molin Pradel, E. Prinzivalli und A. Cacciari. Berlin; München; Boston (Mass.): Walter de Gruyter GmbH, 2015. (GCS NF; Bd. 19).
- Maximus Confessor*. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua: in 2 vol. / ed. and transl. by N. Constat. Vol. 1. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 2014. (Dumbarton Oaks Medieval Library; vol. 28).
- Plotini Opera: in 3 t. / ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. T. 1. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1964. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis).
- Бердяев Н. А.* Судьба России: опыты по психологии войны и национальности. М.: Г. А. Леман и С. И. Сахаров, 1918.

Литература

- Aeby G.* Les missions divines de Saint Justin à Origène. Fribourg: Éditions universitaires, 1958.
- Blowers P. M.* Origen, the Rabbis, and the Bible: Toward a Picture of Judaism and Christianity in Third-Century Caesarea // Origen: His World and His Legacy / ed. by C. Kannengiesser and W. Petersen. Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame Press, 1988. (Christianity and Judaism in Antiquity; vol. 1). P. 96–116.
- Cerfaux L.* Le Christ dans la théologie de saint Paul. Paris: Les Éditions du Cerf, 1954.
- Daniélou J.* Essai sur le mystère de l'histoire. Paris: Éditions du Seuil, 1953.
- Dennert E.* Die Krisis der Gegenwart und die kommende Kultur. Berlin: Johannes Baum Verlag, 1928.
- Löwith K.* Meaning in History. Chicago (Il.): University of Chicago Press, 1949.
- Steidle B.* Neue Untersuchungen zu Origenes «Peri Archon» // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1941. Bd. 40. S. 236–242.

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ
№ 2 (18) • 2023

*Научный журнал
по библеистике, патристике и истории христианской мысли*

ISSN 2658-7815

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Редактор	<i>А. М. Преображенский</i>
Макет и вёрстка	<i>диак. Николай Ежихин</i>

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. 21¼
Подписано в печать 26.05.2023