

Научный журнал
по библеистике, патристике
и истории христианской мысли

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

№ 4 (24)
2024



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ



Центр изучения
патристики
и христианской
древности

Сергиев Посад
2024

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

BIBLE AND CHRISTIAN ANTIQUITY

№ 4 (24)
2024



PUBLISHING
HOUSE OF MOSCOW
THEOLOGICAL
ACADEMY



Center
for the Study
of Patristics
and Christian
Antiquity

Sergiev Posad
2024

ISSN 2658-7815

Библия и христианская древность: научный журнал / Московская духовная академия, «Центр изучения патристики и христианской древности». – Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2024. – № 4 (24). – 236 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, 2024
© Центр изучения патристики
и христианской древности, 2024
© Кожухов С. А., 2024

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия
доцент Московской духовной академии

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

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

Священник Антоний Борисов, кандидат богословия, доцент Московской духовной академии

Протоиерей Павел Великанов, кандидат богословия, доцент Московской духовной академии

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

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

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

Священник Сергей Ким, PhD по филологии, доцент кафедры богословия Московской духовной академии

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

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

Дэвид 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

EDITORIAL BOARD

Hegumen Adrian (Pashin), PhD in Theology, Associate Professor, Secretary of the Academic Council of Moscow Theological Academy, Head of the Department of Theology at the 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, Head of Post-graduate Program of Moscow Theological Academy, 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, Senior Lecturer at the Department of Theology 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 of 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 **Алексей Александрович Морозов**
Коптский перевод «Соборной гомилии LX» Севира Антиохийского / издание и русский перевод
- 46 **Татьяна Анатольевна Сенина**
«Монодия на мудрого учителя Георгия Гемиста»: образ Плифона, богословие, контекст (с приложением перевода монодии)
- 88 **Ориген**
Беседа на Псалом 74 / перевод с древнегреческого, вступительная статья и комментарии А. Грюнерт

ИССЛЕДОВАНИЯ

Патристическая экзегеза

- 107 **Протоиерей Борис Тимофеев**
Мих. 4, 1–7 – пророчество о возвращении евреев из Вавилона, а не о Церкви? Проблемы в экзегезе пророческих текстов у Феодора Мопсуестийского

Библейская экзегеза

- 120 **Священник Андрей Выдрин**
Пророчества Исаии о Куше (Эфиопии) и Египте (Ис. 18 – 20) в свете двух исторических контекстов: VIII–VII вв. до Р.Х. и I–IV вв. по Р.Х.

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ

- 163 **Алексей Александрович Морозов**
Обзор публикаций по коптским исследованиям за 2021 г. Часть 3: Монографии, каталоги и издания

НОВЫЕ КНИГИ

- 173 **Александр Дмитриевич Пономарёв**
Новые книги издательства «Brill» по библеистике, патристике и христианской древности (февраль 2023 – декабрь 2024 г.)

РЕЦЕНЗИИ

- 182 **Илья Сергеевич Вевюрко**
Рецензия на: *Хосроев А. Л.* Другое благовестие III. Гностические сочинения II–III вв. и некоторые проблемы раннего христианства. СПб.: Нестор-История, 2023. 468 с. ISBN 978-5-4469-2105-8
- 188 **Алексей Сергеевич Кашкин**
Рецензия на: *Tov E.* Studies in Textual Criticism: Collected Essays. Vol. 5. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2024. (Vetus Testamentum, Supplements; vol. 197). XLV, 467 p. ISBN 978-90-04-54935-7

ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ КОНФЕРЕНЦИЙ И СОБЫТИЙ

- 227 **Анна Грюнерт**
Хроника XIX Международной конференции патристических исследований 5 августа – 9 августа 2024 года

CONTENTS

- 13 **List of Abbreviations**

CRITICAL EDITIONS, TRANSLATIONS AND COMMENTS

- 15 **Alexey A. Morozov**
Coptic Translation of «The Cathedral Homily LX» of Severus of Antioch / Edition and Russian Translation
- 46 **Tatiana A. Senina**
«Monody on the Wise Teacher George Gemistos»: The Image of Plethon, Theology, Context (with a Translation of the Monody)
- 88 **Origen**
Homily on Psalm 74 / Translation from Ancient Greek, Introduction and Commentaries by A. Grünert

RESEARCHES

Patristic exegesis

- 107 **Archpriest Boris Timofeev**
Micah 4, 1–7 – A Prophecy About the Return of the Jews from Babylon, and Not About the Church? Problems in the Exegesis of Prophetic Texts in Theodore of Mopsuestia

Biblical exegesis

- 120 **Priest Andrei Vydrin**
Isaiah's Prophecies About Cush (Ethiopia) and Egypt (Is. 18 – 20) in the Light of Two Historical Contexts: VIII–VII Centuries B. C. and I–IV Centuries A. D.

NOTES AND BIBLIOGRAPHIC REVIEW

- 163 **Alexey A. Morozov**
Review of Coptic Studies publications for 2021. Part 3: Monographs, Catalogues, and Editions

NEW BOOKS

- 173 **Aleksandr D. Ponomaryov**
New Books from «Brill» in Biblical Studies, Patristics and Christian Antiquity (February 2023 – December 2024)

REVIEWS

- 182 **Ilia S. Vevjurko**
Review of: *Khosroyev A. Drugoe blagovestie III. Gnosticheskie sochineniya II–III vv. i nekotorye problemyi rannego hristianstva* [Another Gospel III: Gnostic Works of the 2nd–3rd Centuries and Some Problems of Early Christianity]. St. Petersburg: Nestor-Istoriya, 2023. 468 p. (In Russian). ISBN 978-5-4469-2105-8
- 188 **Aleksey S. Kashkin**
Review of: *Tov E. Studies in Textual Criticism: Collected Essays. Vol. 5*. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2024. (Vetus Testamentum, Supplements; vol. 197). XLV, 467 p. ISBN 978-90-04-54935-7

CHRONICLE OF SCIENTIFIC EVENTS AND CONFERENCES

- 227 **Anna Grünert**
Chronicle of the XIX International Conference on Patristic Studies August 5 – August 9, 2024

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ПЭ Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
- ACO Acta conciliorum oecumenicorum / ed. E. Schwartz et J. Straub. Berolini: W. de Gruyter, 1914–.
- CCCOGD Corpus christianorum conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta. Turnhout: Brepols, 2007–.
- CCSG Corpus christianorum. Series Graeca. Turnhout: Brepols, 1977–.
- CCSL Corpus christianorum Series Latina. Turnhout: Brepols, 1953–.
- CPC Clavis patrum Copticum / An index of the authors and works of the Coptic literature. [Электронный ресурс]. URL: http://www.cmcl.it/~cmcl/chiam_clavis.html (дата обращения 17.11.2024).
- 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, 2005.
- CSCO Corpus scriptorum christianorum orientalium. Paris; Leuven, 1903–.
- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin; Leipzig, 1897–.
- GNO Gregorii Nysseni Opera / ed. W. Jaeger, H. Langerbeck, H. Dörrie, H. Hoerner. Leiden: Brill, 1958–2014.
- ГПΣ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα / ἔκδ. Β. Bobrinsky, Π. Παπαευσταγγέλου, J. Meyendorff, Π. Κ. Χρήστου, Γ. Μαντζαρίδης, Ν. Α. Ματσούκας, Β. Σ. Ψευτογκᾶς, Λ. Κοντογιάννης, Β. Δ. Φανουργάκης. Θεσσαλονίκη, 1962–2015. Τ. 1–5.
- LCL Loeb Classical Library. London; Cambridge (Mass.), 1912–.
- PG Patrologiae cursus completus... Series Graeca... / accurate J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1857–1866. Τ. 1–166.
- PL Patrologiae cursus completus... Series Latina... / accurate J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1841–1855. Τ. 1–217.
- PO Patrologia orientalis. Paris; Turnhout; Roma, 1904–.
- PTS Patristische Texte und Studien / hrsg. von H. C. Brennecke, E. Mühlberg. Berlin; New York (N. Y.): W. de Gruyter, 1963–.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.
- ST Studi e testi. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1900–.

КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ПЕРЕВОДЫ
И КОММЕНТАРИИ

КОПТСКИЙ ПЕРЕВОД «СОБОРНОЙ ГОМИЛИИ LX» СЕВИРА АНТИОХИЙСКОГО

ИЗДАНИЕ И РУССКИЙ ПЕРЕВОД

Алексей Александрович Морозов

доктор филологических наук (греческие исследования)
доктор теологии
преподаватель-ассистент кафедры патристики и истории Церкви
факультета теологии Фрибургского университета (Швейцария)
alexey.morozov@unifr.ch

Для цитирования: Морозов А. А. Коптский перевод «Соборной гомилии LX» Севира Антиохийского / издание и русский перевод // Библия и христианская древность. 2024. № 4 (24). С. 15–45. DOI: 10.31802/VCA.2024.24.4.001

Аннотация

УДК 27-9|01/07|-284 (811.412)

В данной статье впервые предлагается издание всех сохранившихся фрагментов коптского текста «Соборной гомилии LX», написанной Севиrom Антиохийским в честь пророка Илии Фесбитянина. В кратком введении очерчивается рукописная традиция, языковые особенности и содержание коптского текста, а также даётся сравнение между коптским и сирийским переводами и излагаются принципы издания. Затем публикуется сам коптский текст, который основан на единственной рукописи Белого монастыря, хранящейся в трёх европейских библиотеках. Данное издание сопровождается русским переводом текста.

Ключевые слова: Сефир Антиохийский, Феодор Мопсуестийский, пророк Илия, коптский язык, коптская литература, саидский диалект, Белый монастырь, постхалкидонская полемика, христология.

Coptic Translation of «The Cathedral Homily LX» of Severus of Antioch

Edition and Russian Translation

Alexey A. Morozov

PhD in Philology (Greek Studies)

PhD in Theology

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

alexey.morozov@unifr.ch

For citation: Morozov, Alexey A. "Coptic Translation of 'The Cathedral Homily LX' of Severus of Antioch". Edition and Russian Translation. *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (24), 2024, pp. 15–45 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2024.24.4.001

Abstract. This paper offers for the first time an edition of all the preserved fragments of the Coptic text of Severus of Antioch's «Cathedral Homily LX» in honour of the prophet Elijah the Thezbite. After a brief introduction in which the author describes the manuscript tradition, the linguistic features and the content of this Coptic text, as well as gives the comparative study between the Coptic and Syriac translations and the guidelines of this edition, the author offers the first complete edition of the Coptic text, based on the only manuscript of the White Monastery preserved in three European libraries. This edition is also accompanied by a Russian translation of this text.

Keywords: Severus of Antioch, Theodore of Mopsuestia, prophet Elijah, Coptic language, Coptic literature, Sahidic dialect, White Monastery, post-Chalcedonian controversy, Christology.

Север Антиохийский играет особую роль в коптском христианстве. Именно в Египте проходила его ссылка с 518 г. до самой кончины, последовавшей в 538 г.¹ Коптский корпус сочинений Севира, почитаемого святого египетских христиан², достаточно обширен, и, наравне с подлинными сочинениями, в коптской традиции существуют тексты, приписанные Севиру³. Среди его подлинных произведений выделяются «Соборные гомилии». Одна из них, произнесённая в городе Кире в период патриаршества Севира (512–518), посвящена пророку Илие Фесбитянину (CPC 0594; CPG 7035)⁴.

Структура и содержание гомилии

В сирийской традиции данная гомилия фигурирует как «Шестидесятая соборная гомилия»⁵, в коптском же переводе этот текст называется «Третье слово (λόγος), произнесённое святым патриархом (πατριάρχης) и архиепископом (ἀρχιεπίσκοπος) Антиохийским (Ἀντιόχεια) апой Севиром»⁶. Однако стоит отметить, что коптская нумерация не указывает на положение данного текста в корпусе соборных гомилий, но отражает начальные слова произведения, где утверждается, что данное слово являлось третьей проповедью из произнесённых Севиrom во время его пребывания в городе Кире⁷.

Текст гомилии может быть разделён на четыре традиционные части: введение (Exordium); изложение (Narratio); аргументацию (Argumentatio), включающую в себя опровержение; и заключение (Peroratio).

- 1 Более подробно о жизнеописании Севира см.: *Knezevich L. Severus of Antioch // The Coptic Encyclopedia*. New York (N. Y.), 1991. Vol. 7. P. 2123–2125; *Alpi Fr. La route royale. Sévère d'Antioche et les Églises d'Orient (512–518)*; in 2 vols. Vol. 1: Texte. Beyrouth, 2009. (Bibliothèque Archéologique et Historique; 188).
- 2 Его память совершается 14 дня мшира (=8 февраля), см.: *Synaxarium coptum // PO. 11/5*. P. 823–825.
- 3 Более подробно о коптском корпусе сочинений Севира Антиохийского мы рассказали в докладе «Постхалкидонская христологическая полемика в коптской литературе: “Соборные гомилии” Севира Антиохийского» на Первой международной конференции «Халкидонская христология и попытки её осмысления», прошедшей 30 мая 2024 г. в дистанционном формате. Сборник докладов этой конференции должен быть опубликован в ближайшее время.
- 4 CPC = Clavis Patrum Copticorum. CPG = Clavis Patrum Graecorum.
- 5 *Severus Antiochenus. Homilia cathedralis 60 // PO. 8/2*. P. 244: Ⲛⲓⲁⲗⲁ ⲛⲉⲓⲃⲉⲛⲁ .
- 6 Ibid. 60, Titulus: $\text{ⲛⲓⲙⲉⲛⲟⲙⲓⲧ ⲛⲓⲗⲟⲗⲟⲥ ⲛⲓⲗⲓⲧⲁⲕⲧⲁⲩⲟⲩ ⲛⲉⲓ ⲛⲓⲡⲁⲧⲣⲓⲁⲣⲏⲤ ⲉⲧⲟⲩⲁⲗⲁⲃ | ⲁⲩⲱⲱ ⲛⲁⲣⲭⲛⲉⲓⲡⲓⲗⲟⲕⲟⲥ ⲛⲁⲛⲁⲛⲟⲩⲁ ⲁⲡⲁ | ⲥⲉⲩⲛⲣⲟⲥ}$. Здесь и далее нумерация параграфов гомилии следует нашему изданию. — А. М.
- 7 Ibid. 60, 1.

Во вводной части⁸ Севир излагает обстоятельства произнесения третьей проповеди в городе Кире: собираясь покинуть город, богослов был задержан местными верующими, желающими услышать его наставление ещё раз. Для своего Слова, которое сам Севир характеризует греческим термином ἐξήγησις, означающим как истолкование Писания, так и просто наставление, автор предлагает использовать в качестве темы библейскую историю пророка Илии.

Вторая часть проповеди⁹ основана на пересказе библейского текста Третьей книги Царств, повествующего о том, как пророк устроил испытание жертвоприношением, дабы все увидели бессилие жрецов Ваала¹⁰. Данная часть представляет большой интерес для исследователей коптского перевода Ветхого Завета, поскольку является единственным источником текста 18-й главы Третьей книги Царств на сахидском диалекте¹¹. Однако, к большому сожалению, именно в этой части утеряны два листа коптского текста, которые должны были, согласно сирийской версии¹², описывать попытки жрецов Ваала получить огонь для жертвоприношения и их неудачу¹³, а также подготовку пророка Илии к совершению жертвоприношения¹⁴. Исходя из сирийского перевода¹⁵ утерянный отрывок коптского текста заканчивался прямой цитатой из Библии¹⁶.

Третья часть гомилии¹⁷ начинается с применения рассказанной истории пророка Илии к актуальным проблемам эпохи Севира, то есть к противостоянию между приверженцами и противниками Халкидонского Собора (451 г.). Себя самого Севир сравнивает с библейским пророком, защитников же учения о двух природах Христа приравнивает к жрецам Ваала. Толкование, в котором утверждается, что огонь, ниспосланный по молитве пророка на жертвоприношение, — это Сам Христос, является для Севира поводом разобрать одну из цитат Феодора Мопсуестийского, которого гомилет называет учителем Нестория

8 *Severus Antiochenus*. *Homilia cathedralis* 60, 1 // *Op. cit.* P. 244.

9 *Ibid.* 60, 2–6.

10 3 Цар. 18, 21–40.

11 Об этом же пишет Энцо Луккези: *Lucchesi E.* La version copte de l'homélie LX de Sévère d'Antioche // *Aegyptus*. 2004. Vol. 84 (1/2). P. 213. N. 22.

12 *Severus Antiochenus*. *Homilia cathedralis* 60 // *Op. cit.* P. 246–247.

13 3 Цар. 18, 25–29.

14 3 Цар. 18, 30–35.

15 *Severus Antiochenus*. *Homilia cathedralis* 60 // *Op. cit.* P. 247.

16 3 Цар. 18, 34–35.

17 *Severus Antiochenus*. *Homilia cathedralis* 60, 7–16.

и Феодорита. Речь идёт о тексте экзегетического характера, в нём Феодор сравнивает трёхчасовую тьму во время распятия Христа¹⁸ с трёхдневной тьмой казней египетских, описанной в Книге Исход¹⁹. Данный тип экзегезы, приуменьшающий по мнению Севира божество Христа, подвергается со стороны автора гомилии критике, основанной на использовании многочисленных библейских цитат и их толкования²⁰.

В заключительной части Слова²¹ Сефир в качестве примера православия указывает на архиерея, возглавляющего митрополию, куда входит город Кир, но не называет его по имени. Речь может идти о Филоксене Маббугском, который, согласно Севиру, остаётся, несмотря на немощь и возраст, одним из главных поборников православия, по мнению противников Халкидонского Собора. Завершается гомилия призывом к стойкости в вере и заключительным благословением.

Рукописная традиция

Коптский текст проповеди дошёл до нас на сахидском диалекте благодаря одной единственной бумажной рукописи из Белого монастыря (MONB.CQ)²²: рукописи этой монастырской библиотеки вошли в различные европейские собрания в конце XIX — начале XX в. отдельными листами, а не целыми кодексами²³. По этой причине листы данного манускрипта в настоящее время хранятся в трёх европейских библиотеках:

18 Мф. 27, 45; Мк. 15, 33; Лк. 23, 44–45.

19 Исх. 10, 21–29.

20 Нав. 10, 12; Чис. 13, 3–17; Деян. 3, 6–7; 4, 12; Ин. 3, 5; 10, 9.

21 *Severus Antiochenus*. *Homilia cathedralis* 60, 17–19.

22 Поскольку европейскими и американскими собраниями коптские рукописи были приобретены в виде отдельных листов и фрагментов, то листы одной и той же коптской рукописи могут находиться в разных библиотеках. По этой причине в настоящее время коптологами применяются два типа идентификации каждой кодикологической единицы: номерная «Coptic Literary Manuscript» (=CLM) и буквенная «Corpus dei Manoscritti Copti Letterari» (=CMCL), основанная итальянским коптологом Тито Орланди. Таким образом, коптская рукопись, содержащая гомилию Севира Антиохийского, имеет два обозначения: CLM «324» и CMCL «MONB.CQ». Описанная двойная идентификация также используется в электронной базе данных коптских рукописей, содержащих литературные тексты, — PATHs (URL: <https://atlas.paths-erc.eu/>).

23 Более подробно об истории открытия и приобретения рукописей Белого монастыря см.: *Louis C. Catalogue raisonné des manuscrits littéraires coptes conservés à l'IFAO. Contribution à la reconstitution de la Bibliothèque du monastère Blanc. Mémoire présenté pour l'obtention du Doctorat. École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses. Paris, 2005. P. 7–48.*

Французской национальной библиотеке в Париже, Британской библиотеке в Лондоне и в Государственной библиотеке Берлина.

Нумерация страниц MONB.CQ	Современное местоположение
133–138	Paris, BnF, Copte 131 (1), fol. 78r–80v
139–142	утеряны (?)
143–144	London, Brit. Lib., Or. 3581A(18) ²⁴ , fragmentum 1
145–156	Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. oct. 409, fol. 32r–37v
157–158	London, Brit. Lib., Or., 3581A(18) ²⁵ , fragmentum 2
159–160	Paris, BnF, Copte 131 (7), fol. 51r–v

Первое упоминание коптского текста гомилии принадлежит Гастону Масперо, который в 1892 г. указал на существование коптской версии данной гомилии, описывая издаваемый им коптский текст Песни песней из той же рукописи²⁶.

В 1905 г. Вальтер Крам даёт описание двух листов, хранящихся в Британской библиотеке (с. 143–144 и 157–158), идентифицировав содержащийся в них текст как продолжение гомилии Севира, хранящейся в Париже²⁷. При этом английский исследователь упоминает о двух парижских фрагментах гомилии: начале (с. 133–138) и окончании (с. 159–160) — как о принадлежащих одной кодикологической единице.

В 1907 г. аббат Эмиль Порше²⁸ даёт описание первых шести страниц (с. 133–138) сочинения Севира в описании коптского собрания Французской национальной библиотеки²⁹. Несмотря на то, что здесь Э. Порше описывает и второй парижский фрагмент, этот текст представлен лишь как окончание проповеди, без какого-либо уточнения касательно его принадлежности гомилии Севира³⁰.

24 Согласно PATHs, этот фрагмент идентифицирован как Or. 3581A(38).

25 Согласно PATHs, этот фрагмент идентифицирован как Or. 3581A(39).

26 *Maspero G. Fragments de la version thébaine de l'Ancien Testament // Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire. Vol. 6/2. Paris, 1892. P. 199.* В своей статье Г. Масперо указывает на страницу 133 рукописи, содержащую как начало гомилии, так и окончание коптского перевода Песни песней (Paris, BnF, Copte 131 (1), fol. 78r).

27 *Crum W. E. Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum. London, 1905. P. 76.* Два фрагмента рукописи Белого монастыря даны под номером 190.

28 *Porcher É. Sévère d'Antioche dans la littérature copte // Revue de l'Orient Chrétien. 1907. Vol. 12. P. 123–124.*

29 *Porcher É. Analyse des manuscrits coptes 131¹⁻⁸ de la Bibliothèque nationale avec indication des textes bibliques // Revue d'Égyptologie. 1933. T. 1. P. 134.*

30 *Porcher É. Analyse des manuscrits coptes 131¹⁻⁸ de la Bibliothèque nationale avec indication des textes bibliques // Revue d'Égyptologie. 1936. T. 2. P. 106.*

В 1981 г. в репертуаре коптских опубликованных рукописей Французской национальной библиотеки Энцо Луккези, упоминая два парижских фрагмента гомилии, впервые идентифицирует второй фрагмент как окончание сочинения Севира, обещая издать текст всех двух фрагментов³¹.

В 2001 г. Дэлио Ваниа Провербио публикует полный список сохранившихся соборных гомилий Севира Антиохийского на коптском языке, сопровождая их рукописями, в состав которых входят эти произведения. Однако для «Соборной гомилии LX» он указывает лишь два парижских фрагмента³².

В 2004 г. Энцо Луккези, критикуя первое издание (опубликованное³³ немного ранее Ёханном Несимом Ёсефом) коптского текста, который содержится в первом парижском фрагменте (с. 133–138), впервые даёт полный список фрагментов гомилии, хранящихся в трёх вышеперечисленных европейских библиотеках³⁴.

Наконец, в 2014 г. Паола Бузи опубликовала полное описание шести листов, находящихся в Берлине, с указанием других фрагментов из данной рукописи Белого монастыря³⁵.

Таким образом, на данный момент идентифицированы 24 страницы (12 листов), содержащие большую часть текста гомилии Севира, а два листа или утеряны, или ещё не идентифицированы.

Что касается самой бумажной рукописи, то текст в ней написан чёрными чернилами в одну колонку и содержит от 16 до 22 линий на странице (две стороны одного и того же листа могут содержать разное количество линий). Написание букв — унимодулярное, с правым наклоном. Переписчик также использовал короткие надстрочные штрихи и надстрочную суперлинеацию. Каждая страница пронумерована в верхнем углу коптскими цифрами (на передней стороне листа — справа,

31 *Lucchesi E.* Répertoire des manuscrits (sahidiques) publiés de la Bibliothèque nationale de Paris. Genève, 1981. P. 70, 83.

32 *Proverbio D. V.* Un frammento copto dell'Omelia Cattedrale L di Severo di Antiochia (In Leontium II) // Augustinianum. 2001. Vol. 41. P. 519.

33 *Youssef Y. N.* Fragments of the Coptic Version of the Sixtieth Homily of Severus of Antioch // Bulletin de la Société d'Archéologie Copte. 2004. Vol. 43. P. 141–144.

34 *Lucchesi E.* La version copte de l'homélie LX de Sévère d'Antioche // Op. cit. P. 208–209.

35 *Buzi P., Bausi A.* Coptic Manuscripts 7: The Manuscripts of the Staatsbibliothek zu Berlin Preussischer Kulturbesitz. Pt. 4: Homiletic and Liturgical Manuscripts from the White Monastery with Two Documents from Thebes and Two Old-Nubian Manuscripts. Wiesbaden, 2014. (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland; 21/7). P. 198–200.

а на обороте — слева). Однако из-за повреждения некоторых листов нумерация полностью не сохранилась³⁶.

Большая часть коптского текста сохранилась в хорошем состоянии и читается без проблем. В то же время из-за механических повреждений три листа содержат лакуны. Речь идёт о двух фрагментах, хранящихся в Британской библиотеке³⁷, и о втором парижском фрагменте³⁸. Например, первые четыре линии 143-й страницы рукописи сохранились полностью³⁹, но, начиная с пятой линии, край листа оторван неровным треугольником, из-за чего утеряна значительная часть текста (от 1 до 2 букв на четвёртой строке до 4/5 всех букв последней строки). Кроме того, на одной из страниц первого парижского фрагмента чернила сильно затёрты, что делает его чтение более трудоёмким⁴⁰.

Кроме «Соборной гомилии» Севира, дошедшие до нас листы рукописи содержат фрагменты текста Песни песней Соломона⁴¹, а также фрагменты «Пятнадцатой гомилии на Песнь Песней» Григория Нисского (CPG 3158; CPC 0896)⁴².

Также сохранился колофон, завершающий текст гомилии Севира. Он позволяет датировать рукопись 1058 г. н. э.: $\rho\omega\upsilon\ \rho\alpha\acute{\iota}\ \rho\omega\upsilon\epsilon\ \bar{\nu}\epsilon\pi\bar{\nu}\bar{\nu}\ \rho\epsilon\ \dagger\text{ромпе}\ \text{та}\ \text{✠}\ \text{✠}\ \overline{\text{ϣ}}\text{од}\ \text{арпамеεεε}\ \text{нагаπε}$ («В пятый день месяца элпеп 774 г. эры мучеников, помяните меня в любви»)⁴³.

Языковые особенности

Как мы это уже отметили, коптский текст гомилии Севира Антиохийского дошёл до нас на сахидском диалекте. Среди его языковых особенностей необходимо отметить прежде всего использование диакритической

- 36 Речь идёт, например, о листе: Германия, Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. oct. 409, fol. 34r.
 37 London, Brit. Lib., Or. 3581A(18), fragmentum 1; London, Brit. Lib., Or., 3581A, fragmentum 2.
 38 Paris, BnF, Copte 131 (7), fol. 51r.
 39 London, Brit. Lib., Or. 3581A(18), fragmentum 1.
 40 Речь идёт о листе: Paris, BnF, Copte 131 (1), fol. 80v.
 41 Сохранилось окончание текста благодаря трём листам, хранящимся в Париже: Paris, BnF, Copte 131 (1), fol. 76r–78v (нумерация страниц MONB.CQ дана лишь для последних двух листов: 131–133). Вопрос о том, содержался ли в рукописи полный текст этой библейской книги или нет, остаётся открытым, так как рукопись не дошла до нас в полном составе.
 42 Paris, BnF, Copte 131 (1), fol. 81r–86v (согласно нумерации страниц MONB.CQ: 211–222).
 43 Paris, BnF, Copte 131 (7), fol. 51v. Текст колофона также был издан под номером CXXIV в: *Lantschoot A., van. Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d'Égypte. Les colophons coptes des manuscrits sahidiques.* Louvain, 1929. (Bibliothèque du Muséon; 1). P. 220–221.

факт можно с некоторой долей вероятности интерпретировать как указание на существование сахидского перевода 18-й главы Третьей книги Царств, поскольку именно данная гипотеза позволила бы объяснить замену греческого термина на египетский.

Сирийский перевод

Несмотря на то, что Севи́р писал на греческом языке, оригинальный текст «Соборных гомилий» почти не сохранился, если не считать нескольких греческих фрагментов, дошедших до нас в различных катенах⁵⁸, а также греческий текст «Соборной гомилии LXXVII», сохранившейся полностью⁵⁹. Однако примерно в 530 г. «Соборные гомилии» Севера были переведены на сирийский язык Павлом Киллиникским, а затем в начале VIII в. этот перевод был исправлен и улучшен Иаковом Эдесским⁶⁰.

Таким образом, текст «Соборной гомилии LX» Севи́ра Антиохийского дошёл до нас в двух переводах: сирийском, изданном Морисом Бриером в 1912 г.⁶¹, и коптском. Сравнительный анализ этих двух переводов демонстрирует их близость: в них сохранена не только общая смысловая часть, но также лексика и структура предложений, без существенных добавлений или сокращений⁶². Для иллюстрации данного утверждения мы можем привести в качестве примера сравнение коптского и сирийского⁶³ переводов начала восьмого параграфа гомилии:

ΑΝΘΝ ΔΕ ΑΝΤΑΓΕ ΠΕΘΝΣΙΔΣΤΗΡΙΟΝ ΝΤΕ ΤΜΕ
 ΕΧΜ | ΠΜΠΤΣΝΟΟΥΣ ΝΩΝΕ ΝΓΤΕ ΤΜΠΤΡΤΨΒΩ
 ΕϞΟ ΝΑΤΚΙΜ ΜΠΜΠΤΣΝΟΟΥΣ ΝΑΠΟΣΤΟΛΟΣ...

Но (δέ) мы утвердили алтарь
 (θυσιαστήριον) истины на двенадцати
 камнях непоколебимого учения
 двенадцати апостолов (ἀπόστολος)...

ܘܢܘܢ ܕܥܘܢܐ ܡܥܘܢܘܨܝܕܘܬܝܪܝܘܢ ܢܬܥܘܡܘܢ
 ܥܘܡ ܕܘܨܝܘܨܝܘܬܝܪܝܘܢ ܕܥܘܢܘܨܝܘܬܝܪܝܘܢ
 ܕܥܘܢܘܨܝܘܬܝܪܝܘܢ...

Но (δέ) мы утвердили алтарь истинного
 знания на двенадцати камнях
 непоколебимого учения двенадцати
 апостолов...

58 См., например: *Aubineau M. Sévère d'Antioche, Homélie cathédrale XXIV, In Ascensionem. Un fragment syriaque identifié (CPG 7037) et deux fragments grecs retrouvés // Rivista di Storia e Letteratura Religiosa. 1988. Vol. 24. P. 81–92.*

59 *Severus Antiochenus. Homilia cathedralis 77 // PO. 16/5. P. 795–862.*

60 Более подробно об этой сирийской версии гомилий Севи́ра см.: *Graffin F. Jacques d'Édesse reviseur des homélie de Sévère d'Antioche // Symposium Syriacum 1976 célébré du 13 au 17 septembre 1976 au Centre Culturel Les Fontaines de Chantilly (France): Communications. Roma, 1978. (OCA; 205). P. 243–255.*

61 *Severus Antiochenus. Homilia cathedralis 60 // Op. cit. P. 244–253.*

62 Хотя незначительные добавления и сокращения присутствуют в обеих версиях гомилии.

63 *Severus Antiochenus. Homilia cathedralis 60 // Op. cit. P. 244–253.*

Как можно заметить, единственное отличие между этими переводами заключается в выражении «алтарь истинного знания» в сирийском переводе, тогда как коптская версия пропускает термин «знание» и даёт «алтарь истины». Достаточно точная передача утерянного греческого оригинала в обоих переводах позволила нам использовать сирийскую версию и для исправления видимых ошибок в коптском тексте из рукописи Белого монастыря, и для заполнения лакун, присутствующих в трёх вышеназванных листах рукописи.

Например, на десятой строке передней части второго листа из Британской библиотеки⁶⁴ сохранилось примерно 2/3 текста: $\bar{n}\bar{z}\bar{e}\bar{n}\bar{z}\bar{o}\bar{o}\bar{y} \bar{n}\bar{a}$; а окончание строки, утерянное из-за оторванного края листа, могло содержать от двух до четырёх букв. Параллельный сирийский текст для этого отрывка даёт следующее выражение: «Божими днями, которые в добродетелях»⁶⁵. Что касается сирийского прилагательного $\bar{n}\bar{z}\bar{e}\bar{n}\bar{z}\bar{o}\bar{o}\bar{y}$, то оно дано в коптском тексте на следующей строке: $\bar{n}\bar{t}\bar{e} \bar{p}\bar{n}\bar{o}\bar{u}\bar{t}\bar{e}$, а слово «в добродетелях» отсутствует.

По этой причине, а также из-за присутствия согласного \bar{n} , который может интерпретироваться как коптская связка между существительным и прилагательным, и начального гласного \bar{a} , мы предложили заполнить пропуск, используя коптский термин греческого происхождения, обозначающий «добродетель»: $\bar{n}\bar{z}\bar{e}\bar{n}\bar{z}\bar{o}\bar{o}\bar{y} \bar{n}\bar{a} <\bar{r}\bar{e}\bar{t}\bar{n}> | \bar{n}\bar{t}\bar{e} \bar{p}\bar{n}\bar{o}\bar{u}\bar{t}\bar{e}$ («добродетельными Божиими днями»).

Издания

Первым опубликовал небольшой фрагмент коптского текста «Соборной гомилии LX» Вальтер Крам. Он в своём каталоге⁶⁶ издал в виде факсимиле 13 из 17-ти строк второго листа, хранящегося в Британской библиотеке⁶⁷. Эмиль Порше в 1907 г. издал коптский текст названия гомилии⁶⁸ по листу, хранящемуся в Париже⁶⁹.

В 1936 г. три строки второго листа, опубликованного В. Крамом из собрания Британской библиотеки (с. 157), были приведены в качестве примера в палеографическом альбоме В. Штегеманна⁷⁰.

64 *Severus Antiochenus*. Homilia cathedralis 60, 17 // London, Brit. Lib., Or., 3581A, fragmentum 2.

65 *Ibid.* 60 // *Op. cit.* P. 244–253: $\bar{n}\bar{z}\bar{e}\bar{n}\bar{z}\bar{o}\bar{o}\bar{y} \bar{n}\bar{a} \bar{r}\bar{e}\bar{t}\bar{n} \bar{n}\bar{t}\bar{e} \bar{p}\bar{n}\bar{o}\bar{u}\bar{t}\bar{e}$.

66 *Crum W. E.* Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum. Pl. 7.

67 London, Brit. Lib., Or., 3581A, fragmentum 2.

68 *Porcher É.* Sévère d'Antioche dans la littérature copte // *Op. cit.* P. 123–124.

69 Paris, BnF, Copte 131 (1), fol. 78r.

70 *Stegemann V.* Koptische Paläographie: 25 Tafeln zur Veranschaulichung der Schreibstile koptischer Schriftdenkmäler auf Papyrus, Pergament und Papier für die Zeit des III.–XIV. Jahrhunderts:

В 1981 г. Энцо Луккези, как мы уже отметили, анонсировал в своём репертуаре публикацию обоих парижских фрагментов⁷¹. Однако текст так и остался неизданным до начала XXI в.

В 2004 г. Ёханн Несим Ёссеф опубликовал первое дипломатическое издание начала гомилии, сохранившейся благодаря трём листам из Французской национальной библиотеки⁷², сопроводив издание английским переводом⁷³. Эта публикация вызвала большое количество нареканий и критики со стороны Э. Луккези, который опубликовал в том же году статью на эту тему⁷⁴. В ней швейцарский исследователь указал как на ошибки, присутствующие в издании Ёссефа из-за неверного прочтения рукописного текста, так и на то, что при подготовке издания не были учтены другие уже известные фрагменты. Также из-за несогласия с предложенным английским переводом и изданием самого коптского текста Э. Луккези дал французский перевод опубликованного фрагмента, а также издал коптский текст библейской цитаты⁷⁵, содержащейся в последнем параграфе парижского отрывка⁷⁶. Несмотря на эту критику, Ёханн Несим Ёссеф в 2014 г. вновь опубликовал ту же статью без каких-либо изменений или исправлений в качестве одной из глав своей монографии, посвящённой жизни и сочинениям Севира Антиохийского⁷⁷.

Таким образом, в нашей статье, вместе с тремя листами первого парижского фрагмента, впервые предлагается издание коптского текста, содержащегося на 18-ти страницах рукописи. На русский язык текст также переводится впервые.

mit einem Versuch einer Stilgeschichte der koptischen Schrift. Tafelband. Heidelberg, 1936. S. 21.

71 *Lucchesi E.* Répertoire des manuscrits (sahidiques) publiés de la Bibliothèque nationale de Paris. P. 70, 83.

72 Paris, BnF, Copte 131 (1), fol. 78r–80v.

73 *Youssef Y. N.* Fragments of the Coptic Version of the Sixtieth Homily of Severus of Antioch // Op. cit. P. 141–144.

74 *Lucchesi E.* La version copte de l'homélie LX de Sévère d'Antioche // Op. cit. P. 207–216.

75 3 Цар. 18, 23–24

76 *Lucchesi E.* La version copte de l'homélie LX de Sévère d'Antioche // Op. cit. P. 211–213.

77 *Youssef Y. N.* Part II. Chapter V. Fragments of the Coptic Version of the Sixtieth Homily of Severus of Antioch // *Youssef Y. N.* The Life and Works of Severus of Antioch in the Coptic and Copto-Arabic Tradition: Texts and Commentaries. Piscataway (N.J.), 2014. (Gorgias Eastern Christian Studies; 28). P. 153–156.

Принципы издания коптского текста

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

В издании используется современная пунктуация.

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

Указания на библейские цитаты и аллюзии даны в русском переводе.

Текст был разделён нами на параграфы (арабская нумерация).

Издание снабжено комментарием, в котором мы поясняем исправления, внесённые нами в текст, даём буквальный перевод некоторых трудных фраз и делаем примечания исторического и филологического характера.

Сиглы

- Ms** Paris, BnF, Copte 131 (1), fol. 78r–80v
 London, Brit. Lib., Or. 3581A(18), fragmentum 1
 Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. oct. 409, fol. 32r–37v
 London, Brit. Lib., Or., 3581A(18), fragmentum 2
 Paris, BnF, Copte 131 (7), fol. 51r–v
- Y** *Youssef Y. N.* Fragments of the Coptic Version of the Sixtieth Homily of Severus of Antioch // Bulletin de la Société d'Archéologie Copte. 2004. Vol. 43. P. 141–144; *Youssef Y. N.* Part II. Chapter V. Fragments of the Coptic Version of the Sixtieth Homily of Severus of Antioch // *Youssef Y. N.* The Life and Works of Severus of Antioch in the Coptic and Copto-Arabic Tradition: Texts and Commentaries. Piscataway (N. J.), 2014. P. 153–156. (Gorgias Eastern Christian Studies; 28).
- L** *Lucchesi E.* La version copte de l'homélie LX de Sévère d'Antioche // *Aegyptus*. 2004. Vol. 84 (1/2). P. 207–216.

Обозначения в аппарате

	новая строка в рукописи
	каждая пятая строка в рукописи
< >	слово или буква, внесённые в текст издателем
.	приблизительное количество букв, утерянных или нечитаемых в рукописи
ⲁ	буква не полностью или нечётко сохранилась в рукописи
<i>a.corr.</i>	<i>ante correctionem</i> — чтение до исправления в рукописи
<i>addidi</i>	слово, добавленное нами в текст
<i>corr.</i>	исправление, внесённое издателем
<i>e syr</i>	текст восстановлен или исправлен на основе сирийского перевода
<i>lac.</i>	<i>lacuna</i> — лакуна в рукописи
<i>scripsi</i>	исправление, внесённое нами в текст

Severus Antiochenus
Homilia cathedralis 60
In Eliam Thisb*^{*}

Paris, BnF, Copte 131 (I), fol. 78r–80v

Titulus πμεζωμο̄τⁱ ἄλογος ἡ|ταχταγоч ἡ̄βι ππατ|ριархηςⁱⁱ ετογ^{αδβ} | αγω παρχη-
 Ms 133 επισκο|πος ναηδιохια απ^α | σε̄ηρος ζ̄μ πτρεγ|λογωω ἡ̄βι ἡ̄πιστος | ετзенⁱⁱⁱ
 134 κυρος τπολις || ετρε^{бω} ζατ^{ηγ}^{iv} χε̄κας ε̄γесωτ̄м̄ εκε̄μ̄нт|ρε^τс^ω^v зитоот̄ч̄.
 | зен оӯειρ̄ηνη̄ н̄те̄ π̄ноӯте̄^{vi}. ζαμην. |

1. †μεε̄γε̄ χε̄ ζε̄μ πτρεπ|λογος ἡ̄τανταγоч | εтве̄ ἡ̄δοκμᾱ αν|καπρω̄ε
 η̄ητ̄η̄ ε̄з|ρᾱῑ ка̄та̄ π̄ω̄ῑ η̄т̄|βο̄м̄ η̄т̄η̄μ̄η̄т̄ᾱс̄θ̄ε̄|η̄η̄с̄ η̄т̄ε̄ρε̄νεῑ ε̄τε̄|т̄η̄πο̄λις̄ з̄ωс̄
 135 ἡ̄βῑη̄νε̄ ἡ̄μ̄ᾱτε̄ ἡ̄πε̄т̄η̄ω̄|η̄νε̄ ἡ̄с̄ω̄ч̄. ε̄πεῑδ̄η̄ || з̄η̄ о̄ῡμ̄ε̄ε̄γε̄ ε̄η̄ᾱ|ω̄ω̄ч̄ αγω̄ ε̄γ̄κ̄ῑμ̄
 | ε̄ρω̄т̄η̄ з̄ен̄ о̄ῡг̄η̄ω̄|η̄η̄ ἡ̄μ̄ᾱῑно̄ῡте̄ а̄τε̄|т̄η̄μ̄ο̄κ̄μ̄к̄ χε̄ ε̄ω̄|ω̄ε̄ ε̄ᾱμ̄ᾱз̄те̄ ἡ̄μ̄ο̄η̄
 | ἡ̄т̄η̄ω̄ ἡ̄βῑ ε̄βο̄λ̄ з̄ῑто̄|ο̄т̄η̄γ̄т̄η̄ ε̄т̄ᾱд̄η̄ | ε̄т̄ε̄з̄ӣη̄ αγω̄ а̄т̄ε̄т̄η̄|с̄ο̄к̄η̄ ω̄ᾱρω̄т̄η̄ ζ̄η̄ |
 136 πεχαλινος ἡ̄τε̄т̄η̄|ᾱγᾱη̄ χε̄κας ε̄τε̄|т̄<ἡ̄>на̄с̄ω̄т̄η̄^{vii} ε̄†με̄з̄|ω̄ом̄те̄ ηε̄з̄ῡг̄η̄с̄ӣс̄
 || μαρε̄νεῑ σε̄ т̄ε̄но̄ӯ ε̄χ̄η̄ | π̄р̄η̄μ̄ε̄ε̄γε̄ ηο̄ῡз̄ӣс̄т̄ο̄|р̄ӣа̄ ηᾱр̄χ̄а̄ῑο̄η̄.

2. з̄γ̄λ̄ӣᾱс̄^{viii} π̄θ̄ε̄с̄β̄ӣт̄η̄с̄ π̄ε̄т̄|ρ̄ο̄к̄η̄ ζ̄η̄ π̄κ̄ω̄з̄т̄ | <ἡ̄>π̄но̄ῡте̄^{ix} αγω̄ ε̄т̄|χ̄ω̄
 ἡ̄μ̄ο̄с̄ χε̄ з̄η̄ о̄ῡκ̄ω̄з̄ | а̄ӣк̄ω̄з̄ ε̄п̄χ̄ο̄е̄ӣс̄ с̄ᾱ|β̄ᾱω̄θ̄ αγω̄ ηε̄ч̄|ε̄ω̄β̄ӣ а̄η̄ ε̄р̄ο̄ч̄ ε̄ч̄η̄а̄γ̄
 || ε̄т̄ε̄ӣο̄ῡω̄ω̄т̄ ἡ̄π̄но̄ῡ|т̄ε̄ ε̄γ̄η̄ω̄η̄νε̄ ἡ̄μ̄ο̄с̄ | та̄ӣ ἡ̄т̄а̄γ̄ω̄ε̄β̄т̄с̄ ε̄п̄|β̄а̄з̄а̄л̄ ἡ̄β̄ӣ
 137 ηε̄р̄ο̄φ̄η̄|т̄η̄с̄ ἡ̄π̄ω̄п̄η̄ ἡ̄θ̄ε̄ || ἡ̄т̄а̄ч̄χ̄ο̄ο̄с̄ ἡ̄β̄ӣ ηε̄с̄|з̄а̄ӣ ε̄т̄ο̄γ̄а̄а̄β̄. ε̄ч̄η̄ω̄|ка̄к̄
 ε̄βο̄λ̄ ε̄р̄ο̄ο̄ӯ ἡ̄η̄ || π̄κε̄λλ̄ᾱο̄с̄ ἡ̄т̄а̄γ̄ᾱп̄а̄|т̄а̄ ἡ̄μ̄ο̄ч̄ ε̄βο̄λ̄ з̄ӣт̄ο̄|т̄ο̄ӯ χε̄ ω̄а̄η̄т̄е̄
 о̄ӯ | ω̄ω̄п̄η̄ ε̄т̄ε̄т̄η̄|χ̄ο̄ӯ|з̄ε̄ ε̄т̄ε̄т̄η̄ο̄ӯε̄р̄η̄т̄е̄ | с̄η̄т̄е̄. ε̄ω̄χ̄ε̄ ч̄ω̄|ο̄п̄ ἡ̄β̄ӣ π̄χ̄ο̄е̄ӣс̄
 π̄но̄ῡте̄ | о̄ӯε̄з̄т̄η̄γ̄т̄η̄ ἡ̄с̄ω̄ч̄. |

3. ε̄ч̄ο̄ῡω̄ δ̄ε̄ ε̄χ̄η̄π̄ο̄ο̄ӯ || з̄η̄ о̄ῡχ̄ω̄к̄ ε̄χ̄η̄ т̄ε̄γ̄|π̄ла̄η̄η̄ αγω̄ χε̄ с̄ε̄|μ̄ο̄к̄η̄
 ἡ̄т̄ᾱλ̄β̄ο̄ο̄ӯ^x а̄ч̄|πᾱρᾱδῑδο̄ӯ ἡ̄μ̄ο̄ο̄ӯ | ε̄γ̄т̄а̄к̄ο̄^{xi} з̄ӣт̄η̄ т̄ε̄ψ̄γ̄|φ̄ο̄с̄^{xii} ε̄т̄ε̄^{xiii} ε̄βο̄λ̄
 138 з̄ен̄ т̄п̄е̄. || ε̄а̄ч̄е̄ӣ<η̄ε̄ ἡ̄>π̄ε̄ӣт̄а̄к̄ο̄^{xiv} ἡ̄|†μ̄ӣη̄ε̄^{xv} <ε̄>χ̄η̄ ηᾱс̄ε̄β̄η̄с̄^{xvi} | ἡ̄π̄ε̄μ̄т̄ο̄
 <ε̄>βο̄λ̄^{xvii} ἡ̄π̄ла̄ο̄с̄ | π̄ε̄χ̄а̄ч̄ ηа̄γ̄ χε̄ м̄а̄ || ηᾱη̄ м̄<м̄а̄>с̄ε̄^{xviii} с̄η̄а̄γ̄ а̄γ̄|ω̄ μᾱρο̄ῡс̄ω̄т̄η̄
 ηа̄γ̄ | ἡ̄π̄ο̄ῡᾱ ἡ̄μ̄μᾱс̄ε̄ ἡ̄|с̄ε̄ᾱа̄ч̄^{xix} ἡ̄|ω̄а̄γ̄ ω̄а̄γ̄^{xx} | <ἡ̄>с̄ε̄т̄а̄<λ̄ο̄>ч̄^{xxi} ε̄χ̄η̄ ἡ̄ω̄ε̄

* *Traditio textus: Ms*

† πμεζωμο̄τ Ms] πμεз ωμο̄нт Y ii ππατριархης Ms] ππατριаррiархης Y iii εтзен Ms] εатен Y
 iv εтρε^{бω} ζατ^{ηγ} Ms] εтρε^{бω}ζα зтнч Y v εκε̄μ̄нтρε^τс^ω Ms] εκε̄μ̄нтρε^τс^ω Y
 vi πноӯте̄ *scripsi*] πноӯноӯте̄ Ms Y vii εтε̄т̄η̄на̄с̄ω̄т̄η̄ Y] εтε̄т̄на̄с̄ω̄т̄η̄ Ms viii з̄γ̄λ̄ӣᾱс̄
 Ms L] ηз̄γ̄λ̄ӣᾱ *corr.* Y ix ἡ̄π̄но̄ῡте̄ *scripsi*] ἡ̄π̄но̄ῡте̄ Ms Y, ἡ̄т̄η̄μ̄η̄π̄но̄ῡте̄ *a.corr.* Ms x с̄ε̄μ̄ο̄к̄η̄
 ἡ̄т̄ᾱλ̄β̄ο̄ο̄ӯ Ms L] с̄ε̄μ̄ο̄к̄ ηт̄ᾱλ̄β̄ο̄ο̄ӯ Y, с̄ε̄μ̄ο̄ӯк̄ ηт̄ᾱλ̄β̄ο̄ο̄ӯ *corr.* Y xi εγ̄т̄а̄к̄ο̄ Ms] εнтακο Y
 xii т̄ε̄ψ̄γ̄φ̄ο̄с̄ Ms] т̄ε̄ψ̄γ̄[] с̄ Y, ψ̄η̄φ̄ο̄с̄ L xiii εт̄ε̄ Ms] []т̄ε̄ Y xiv εа̄ч̄е̄ӣε̄ ἡ̄π̄ε̄ӣт̄а̄к̄ο̄ *scripsi*] ε̄а̄ч̄е̄ӣ...π̄ε̄ӣт̄а̄к̄ο̄ Ms, ε̄а̄ч̄ε̄п̄[] ηт̄а̄к̄[ο̄ Y xv ἡ̄†μ̄ӣη̄ε̄ Ms] †μ̄ӣη̄ε̄ Y xvi ε̄χ̄η̄ ηᾱс̄ε̄β̄η̄с̄ *scripsi*] .χ̄η̄
 ηᾱс̄ε̄β̄η̄с̄ Ms, [χε̄κας ε̄β̄ [Y xvii ἡ̄π̄ε̄μ̄т̄ο̄ ε̄βο̄λ̄ Y] ἡ̄π̄ε̄μ̄т̄ο̄ . βο̄λ̄ Ms xviii ἡ̄μ̄μᾱс̄ε̄ Y L] м̄..с̄ε̄ Ms
 xix ἡ̄с̄ε̄ᾱа̄ч̄ Ms L] .с̄ε̄ᾱа̄ч̄ Y xx ἡ̄ω̄а̄γ̄ ω̄а̄γ̄ Ms L] ω̄а̄γ̄ω̄а̄γ̄ Y xxi ἡ̄с̄ε̄т̄а̄λ̄ο̄ч̄ L] .с̄ε̄т̄а̄..ч̄ Ms,
 с̄ε̄к̄а̄ч̄ ε̄з̄р̄а̄ӣ Y

Сефир Антиохийский
Соборная Гомилия 60
В честь святого пророка Илии Фесбитянина

Paris, BnF, Copte 131 (1), fol. 78r–80v

Третье слово (λόγος), произнесённое святым патриархом (πατριάρχης) и архиепископом (ἀρχιεπίσκοπος) Антиохийским (Αντιόχεια) απόυ Сефиром, когда пожелали верующие (πιστός) жители Кира (Κῆρος) града (πόλις), | чтобы он остался с ними, дабы услышать от него ещё одно наставление. В мире (εἰρήνη) Божьем. Аминь (ἀμήν).* Titulus Ms 133 134

1. Я думаю, что в случае со словом (λόγος), произнесённым нами относительно догматов (δόγμα), мы достаточно вам изложили согласно с (κατά) мерой силы нашего бессилия (ἀσθενής), когда прибыли в ваш град (πόλις) с целью (ὡς) лишь посетить вас. Поскольку (ἐπειδή) | , по великодушной мысли и движимые боголюбивым желанием (γνώμη), вы сочли уместным задержать нас — в то время как мы уже собирались покинуть вас, чтобы отправиться в путь, — и удержали нас узами (χαλινός) своей любви (ἀγάπη), чтобы услышать это третье наставление (ἐξήγησις), давайте же теперь обратимся к воспоминанию об одной древней (ἀρχαῖος) | истории (ἱστορία). 135 136

2. Илия (Ηλίας) Фесбитянин (Θεσβίτης), горевший божественным огнём и говоривший: «Ревностью возревновал я о Господе Саваофе (Σαβαώθ)»^а, не мог вынести, видя, что поклонение Богу было заменено тем, которое передали Ваалу (Ваал) «пророки (προφήτης) позора»^б, как было сказано в Священном Писании. Он восклицает к ним и | к народу (λαός), обманутому (ἀπατᾶν) ими: «Доколе вам хромать на обе ноги? Если Господь есть Бог, то последуйте Ему»^с. 137

3. Желая же (δέ) убедить их полностью в их заблуждении (πλάνη) и в том, что они неисцелимы**, он предал (παραδιδόναι) их погибели через решение (ψήφος), исходящее с неба. | Возведя подобную погибели на нечестивцев (ἀσεβής) в присутствии народа (λαός), он сказал им: «Дайте нам двух тельцов и пусть выберут себе одного из тельцов, 138

а 3 Цар. 19, 10, 14 б См. 3 Цар. 18, 19, 25 с 3 Цар. 18, 21. В сирийском переводе библейская цитата содержит также продолжение: «а если Ваал, то ему последуйте»

* Дословно: «верующие, которые в Кире граде» ** Дословно: «они тяжелы для исцеления»

139 || <α>γωⁱ <̄nc>ε̄τ̄μ̄†κ̄ω̄2τⁱⁱ | 2αρου. ν̄τω̄τ̄ν̄ δε̄ | ω̄ω̄ ε̄β<ο>λⁱⁱⁱ 2εμ̄ π̄ραν̄ |
 ν̄ν̄<ε>τ̄ν̄νο̄υτε^{iv} ᾱ|νο̄κ^v <2>ω̄ω̄τ^{vi} τᾱε̄π̄ι|κα<λει>^{vii} μ̄π̄ραν̄^{viii} μ̄π̄ν<ο̄υ>|<τε>^{ix}
 <...>

[lacuna 2 fol.]

London, Brit. Lib., Or. 3581A(18), fragmentum 1

143 6. <̄ν̄τε̄υ>|νο̄υ^x πε̄ρο̄φ̄η̄τ̄η̄ς | ᾱω̄ω̄ ε̄βο̄λ̄ χ̄ε̄ π̄χο̄|ε̄ῑς̄ π̄νο̄ῡτε̄ νᾱβ̄ρᾱ2̄ᾱμ̄ |
 μ̄ν̄ ε̄ῑσᾱκ̄ μ̄ν̄ π̄ῑη̄λ̄ · | ε̄μ̄ο̄ῡτε̄ ᾱγ̄ω̄ ε̄τ̄†̄ μ̄|πε̄ρ̄π̄μ̄ε̄ε̄ῡε̄ ν̄ν̄ῑο̄<τε>^{xi} | μ̄π̄λᾱο̄ς̄
 νᾱ4 ᾱ<γ̄ω>^{xii} | νε̄42ε̄μ̄2ᾱλ̄ <χε̄ ε̄ω>|ω̄ε̄^{xiii} ε̄νᾱλ̄ ν<νε̄γ̄ω̄η>|ρε̄^{xiv} ε̄ῡπ̄λᾱνᾱ
 <̄μ̄μο̄ο̄υ>^{xv}. | νᾱῑ μ̄ν̄ νε̄γ̄ν<η̄γ̄ ε̄βο̄λ>^{xvi} | 2̄ν̄ 2̄η̄τ̄4 μ̄π<ε̄π̄ρο̄φ̄η>|τ̄η̄ς^{xvii} 2̄ε̄ν̄
 τε̄4<τᾱπ̄ρο>^{xviii} | 2̄ν̄ ο̄γ̄νο̄ς̄ ν̄<σ̄μ̄η>^{xix} || ᾱγ̄ω̄ 2̄<ᾱνε̄4ω̄ᾱχ̄ε>^{xx} | ᾱγ̄<τ̄ν̄νο̄ῡ
 144 ν̄τ̄σᾱτε>^{xxi} || ε̄βο̄λ̄ 2̄ν̄ τ̄πε̄ ᾱγ̄ω̄ ν̄|τε̄ρε̄σε̄ῑ ε̄χ̄μ̄ πε̄θ̄ῡς̄|ᾱσ̄τ̄η̄ρῑον̄ ᾱσο̄ῡο̄|μο̄ῡ
 τ̄η̄ρο̄ῡ 2̄ῑ ο̄ῡσο̄π̄ || πε̄β̄λῑᾱ μ̄ν̄ ν̄ω̄ε̄ | μ̄ν̄ νε̄μο̄ο̄ῡ ε̄τ̄2̄ε̄ν̄ τε̄θ̄ᾱ|<λᾱ>̄ς̄σᾱ^{xxii} ᾱγ̄ω̄
 ν̄ω̄|<νε>^{xxiii} μ̄π̄κε̄κᾱ2̄. | <π̄λᾱο>̄ς̄^{xxiv} τ̄η̄ρ̄4 ν̄τε̄ρ̄4|<νᾱγ̄ ε̄πα>^{xxv} ᾱ4πᾱ2̄τ̄4 | <ε̄χ̄μ̄
 πε>42ο̄^{xxvi} ε̄χ̄μ̄ π̄κᾱ2̄ | <ε̄γ̄ο̄γ̄ω̄>̄ω̄τ̄^{xxvii} ε̄γ̄χ̄ω̄ | <μ̄μο̄ς>^{xxviii} χ̄ε̄ ᾱλη̄θ̄ω̄ς̄ | <π̄χο̄ε̄ῑς̄
 πε>^{xxix} π̄νο̄ῡτε̄ ν̄το̄4 | <πε̄ π̄νο̄ῡτε>^{xxx}. ᾱγ̄ω̄ ν̄|<τε̄ρ̄4τ̄ω̄ο̄γ̄ν̄ ᾱ4κ̄>ω̄||

Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. oct. 409, fol. 32r-37v

145 ||̄nc^{xxxi} ν̄νε̄ρο̄φ̄η̄τ̄η̄ς̄ | ν̄νο̄ῡχ̄.

7. ε̄πεῑ ο̄γ̄ν̄ | ᾱνο̄ν̄ 2̄ω̄ων̄ ᾱν̄χο̄ο̄ς̄ | 2̄ν̄ ο̄γ̄πᾱρ̄2̄γ̄ῡς̄ιᾱ ε̄νᾱῑ || ε̄τ̄μ̄ε̄ε̄ῡε̄^{xxxii}
 2̄ο̄μο̄λο̄γ̄ιᾱ | μ̄πε̄χ̄ς̄ χ̄ε̄ ο̄γ̄ᾱ πε̄ | ε̄γ̄πω̄ω̄ μ̄μο̄4 ε̄ς̄ν̄|τε̄ μ̄φ̄γ̄ῡς̄ μ̄ν̄η̄ς̄ᾱ | τ̄μ̄ν̄το̄ῡᾱ
 χ̄ε̄ ω̄ᾱν̄|τε̄ ο̄γ̄ ω̄ω̄πε̄ ε̄τε̄τ̄ν̄|χο̄ῡ2̄ε̄ 2̄ῑτ̄ν̄ τε̄τ̄νο̄ῡ|ε̄ρ̄η̄τε̄ σ̄ν̄τε̄. ε̄ῑ μ̄ν̄ | ο̄γ̄ᾱ πε̄
 146 πε̄χ̄ς̄ ε̄ῑε̄ 2̄ο̄|μο̄λο̄γ̄ῑ νο̄ῡφ̄γ̄ῡς̄ῑς̄ | ν̄νο̄ῡω̄τ̄ ν̄τε̄ π̄λο̄γ̄ο̄ς̄ | ε̄ᾱ4χ̄ῑς̄ᾱρ̄2̄ ε̄ω̄ω̄ε̄ || μ̄ν̄η̄ς̄ᾱ
 τ̄μ̄ν̄το̄ῡᾱ δε̄ | τε̄τ̄ν̄τᾱω̄ε̄ο̄ε̄ῑω̄ ν̄ς̄νᾱγ̄ | μ̄π̄ρ̄χο̄ο̄ς̄ 2̄μ̄ π̄λᾱς̄ χ̄ε̄ ο̄γ̄ᾱ | πε̄ 2̄μ̄

i ᾱγ̄ω̄ Y L] .γ̄ω̄ Ms ii ν̄σε̄τ̄μ̄†κ̄ω̄2τ L] ..ε̄τ̄μ̄†κ̄ω̄2τ Ms, [†τ̄μ̄†κ̄ω̄2τ Y iii ε̄βο̄λ Y L] .βο̄λ Ms
 iv ν̄νε̄τ̄ν̄νο̄ῡτε L] ν̄ν̄.τ̄ν̄νο̄ῡτε Ms, ν̄τε̄τ̄ν̄|νο̄ῡτε Y v ᾱνο̄κ Ms L] ᾱ[γ̄ω̄ ᾱνο̄κ Y vi 2̄ω̄ω̄τ
 Y L] .ω̄ω̄τ Ms vii τᾱε̄π̄ικᾱλει L] τᾱε̄π̄ικᾱ... Ms, [τᾱχῑω̄κᾱκ Y viii μ̄π̄ραν Ms L] 2̄μ̄ π̄ραν Y
 ix μ̄π̄νο̄ῡτε L] μ̄π̄ν.. Ms, ε̄[π̄νο̄ῡτε Y x ν̄τε̄γ̄νο̄ῡ scripsi] νο̄υ Ms xi ν̄ν̄ῑο̄τε scripsi] ν̄ν̄ῑο̄.. Ms
 xii ᾱγ̄ω̄ scripsi] ᾱ.. Ms xiii χ̄ε̄ ε̄ω̄ω̄ε̄ scripsi]ω̄ε̄ Ms xiv ε̄νᾱλ̄ ν̄νε̄γ̄ω̄η̄ρε̄ scripsi e syr] ε̄νᾱγ̄ ᾱν̄
ρε̄ Ms xv μ̄μο̄ο̄ῡ scripsi] lac. Ms xvi νε̄γ̄ν̄η̄γ̄ ε̄βο̄λ scripsi] νε̄γ̄ν̄..... Ms xvii μ̄πε̄ρο̄φ̄η̄τ̄η̄ς̄
 scripsi] μ̄π̄.....τ̄η̄ς̄ Ms xviii τε̄4τᾱπ̄ρο̄ scripsi e syr] τε̄4.... Ms xix ν̄ς̄μ̄η̄ scripsi e syr] ν̄... Ms
 xx 2̄ᾱνε̄4ω̄ᾱχ̄ε̄ scripsi e syr] 2̄..... Ms xxi ᾱγ̄τ̄ν̄νο̄ῡ ν̄τ̄σᾱτε scripsi e syr] ᾱγ̄ lac. Ms
 xxii τε̄θ̄ᾱλᾱς̄σᾱ scripsi] τε̄θ̄ᾱ..ς̄σᾱ Ms xxiii ν̄ω̄νε̄ scripsi e syr] ν̄ω̄.. Ms xxiv π̄λᾱο̄ς̄ scripsi
 e syr]ς̄ Ms xxv ν̄τε̄ρ̄4νᾱγ̄ ε̄πᾱῑ scripsi] ν̄τε̄ρ̄4.....† Ms xxvi ε̄χ̄μ̄ πε̄42ο̄ scripsi]42ο̄ Ms
 xxvii ε̄γ̄ο̄γ̄ω̄τ̄ scripsi]ω̄τ̄ Ms xxviii μ̄μο̄ς̄ scripsi] lac. Ms xxix π̄χο̄ε̄ῑς̄ πε̄ scripsi e syr]
 lac. Ms xxx πε̄ π̄νο̄ῡτε̄ scripsi e syr] lac. Ms xxxi ν̄τε̄ρ̄4τ̄ω̄ο̄γ̄ν̄ ᾱ4κ̄ω̄ς̄ scripsi e syr] ν̄ lac.
 ω̄ν̄ς̄ Ms xxxii ε̄τ̄μ̄ε̄ε̄ῡε̄ Ms] ε̄τε̄μ̄ε̄ε̄ῡε̄ a.corr. Ms

рассекут его, положат на дрова и не зажгут огня. Вы же (δέ) призовите имя ваших богов, а я призову имя Болга...»^a.

139

[4 страницы утеряны]

London, Brit. Lib., Or. 3581A(18)⁷⁸, fragmentum 1

6. Тотчас же пророк (προφήτης) воскликнул: «Господи, Боже Авраамов (Ἀβραάμ), Исааков (Ἰσαακ) и Израилев (Ἰσραηλ)!»^b — он называет и напоминает Ему об отцах народа (λαός) и его слугах, ибо подобает испытывать жалость к своим детям, находящимся в заблуждении (πλανᾶν). Когда же (μέν) эти слова* исходили из сердца пророка (προφήτης) и из уст его громким гласом, в ответ на его слова был ниспослан огонь | с небес; и сойдя на алтарь (θυσιαστήριον), «он пожрал всё сразу: всесожжение, дрова, воды, которые в море (θάλασσα), и камни земли. Весь народ (λαός), когда увидел это, пал ниц на землю, преклоняясь и говоря: “Воистину (ἀληθῶς) Господь есть Бог; Он есть Бог”»^c. И, встав, он убил

143

144

Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. oct. 409, fol. 32r–37v

| ложных пророков (προφήτης).

145

7. Итак, (οὖν) поэтому (ἐπεὶ) также и мы обратились с дерзновенными (παρρησία) словами** к тем, кто считает, что исповедует (ὁμολογία) одного Христа (Χριστός)***, разделяя Его на две природы (φύσις) после единения: «Доколе вам хромать на обе ноги?^d Если (εἰ) же (μέν) Христос (Χριστός) один, тогда исповедуйте (ὁμολογεῖν) одну единственную природу (φύσις) воплотившегося (σάρξ) Слова (Λόγος); а (δέ) если | после единения вы провозглашаете две, то не говорите языком, что Он — один,

146

a 3 Цар. 18, 23–24. Из-за утери двух листов, коптский перевод обрывается на середине стиха, тогда как в сирийском переводе библейская цитата содержит продолжение: «Тот Бог, Который даст ответ посредством огня, есть Бог» b 3 Цар. 18, 36 c 3 Цар. 18, 38–39 d 3 Цар. 18, 21. В сирийском переводе библейская цитата содержит продолжение: «а если Ваал, то ему последуйте»

* Дословно: «эти» ** Дословно: «мы сказали с дерзновением» *** Дословно: «кто считает исповедание Христа, что Он один»

147 πζωβ δε τετῆ|πωψ ῃμοϷ εснау. ἡ|τοοϷ δε κατα θε ἡνεπρο|φητης ῃπβαζαλ
 ευεπῆ|καλι ναу ῃπσοοϷν ῃνοϷχ | οϷσοп ῃн εϷταγο ῃт|βινпараῖти ῃпапот
 | кесоп δε ῃтβιῆ|χοос | χε πανοϷτε πανοϷτε | εтβε ου ακκαат ῃсωк. |
 ζομοιος τβινχисε εзраῖ | ῃζῆ|сопс ῃн ζεнкω|ρω ζαρον ῃн οϷнос ναу|κακ
 ῃн ῃнρῃβιη ῃн | ῃκεκοοϷε ῃтауаауⁱ | αϷω αϷταϷοοϷ κατα οϷ|οικονομια.
 αϷω ῃπε|βιῆ|ψαχε †ζηу ῃμοοϷ | λαау ῃθε ῃн ῃнн ζωοϷ | ῃпесμη ψωπε
 ναу εϷ|ορχ οϷδε βιῆ|сωтм. |

148 8. ανον δε ανταζε πεθнс|αστηριον ῃτε тме εχῃм | πῃнтс|ноοϷс ῃωне
 ῃ|τε тῃнтрч†сва εϷο ναт|ким ῃпῃнтс|ноοϷс ῃ|αποστολος αϷω εαν|πωψ
 ῃпζολογαϷωма | ῃнонтон ῃте πωι ῃ|ῃ|δοκμα εανοϷα2|ῃн εψαχε ῃζοοϷ
 снау | ῃмате. ῃτωтῆ δε ατε|тῆ|απε† ῃмон ῃтβιῆ|нерζωβ εтχнк εвоλ || ῃте
 ζϷλιαс πεпроφη|της εатетῆ|тrenoϷ|α2ῃн εψαχε ῃммηтῆ | ῃн οϷοϷροт
 παῖ εан|χοοϷ нηтῆ ῃψεῃнт | сωп χεкас πεχс | пкω2т непоϷранῆон | αϷω
 ναт2Ϸλη αϷω | ναγενηтос · καιгар || πεнноϷτε οϷκω2т | εϷοϷωψε πε ῃθε
 εт|сн2 · παῖ εан|ροϷο|βιη εнетῆ|2ηт αϷω | ῃчρωк2 η ῃчοϷωм || ῃнка ним ῃте
 149 ῃζβнϷε | εтвнх εвоλ ῃте пβиос | αϷω ῃчωω<п>ⁱⁱ ερоч ῃπε|тῆ|ζολογαϷωма
 ευ|στοῖ нс†|ноϷβε εϷειρε ῃтаῖ εϷ2ре εтωч те. |

9. ῃтоϷ гар πεнтаϷχοос | χε та2ре ανοκ δε χε|кас ειεβιρε ῃпоϷωψ
 | ῃпентаϷтаϷοῖ ποϷ|ωψ δε ῃпῆ|ωт πε пῃ|οϷχαῖ παῖ ῃтаноϷ|χαῖ ῃ2ηтч ζιтῆ
 т|паροϷсια ῃпчωнре. | ναϷ гар ῃ2ε ноϷкω|2т αν πε πεχс. παῖ | ε† εϷπολιτεϷε
 ῃн ῃ|ωι ῃπεϷβвио ε2наϷ || ῃн τοῖ|κονομια ῃтаϷ|аас ζαρον ῃτερч|ωβтч ζιχῃм

i ῃтауаау *scripsi*] ῃтаϷаау Ms ii ῃчωωп *scripsi*] ῃчωω Ms

тогда как (δέ) на деле вы Его разделяете на две». Но они, по (κατά) подобию пророков (προφήτης) Ваала (Βααλ), призывают на помощь (ἐπικαλεῖν) себе ложное знание, ссылаясь то на молитву об отведении (παραιτεῖσθαι) чаши^a, то на слова: «Боже мой, Боже мой, почему Ты меня оставил?»^b — в равной степени как (ὁμοίως) и на «возношение молитв и молений за нас с великим воплем и со слезами»^c и на остальное, что было сделано | и сказано согласно (κατά) домостроительству (οἰκονομία); но эта речь не принесла им никакой пользы, как и (μέν) у тех пророков*, у них не было ни утверждающего гласа, ни (οὐδέ) слуха.

147

8. Но (δέ) мы утвердили алтарь (θυσιαστήριον) истины на двенадцати камнях непоколебимого учения двенадцати апостолов (ἀπόστολος), разделив умозрительное (νοητός) всеожжение (ὀλοκαύτωμα) мерила догматов (δόγμα), повторно произнеся речь только в эти два дня; но (δέ) вы потребовали (ἀπαιτεῖν) от нас совершенного делания | Или (Ἠλίας) пророка (προφήτης), предоставив нам возможность повторно говорить с вами усердно, произнося это вам в третий раз для того, чтобы Христос (Χριστός), небесный (ἐπουράνιος), нематериальный (ὕλη), нерождённый (ἀγένητος) огонь («ибо (καὶ γάρ) наш Бог есть огонь пожирающий»^d, как написано), осветил ваши сердца, и воспламенил или (ἦ) пожрал всякое вещество разрушаемой материи сего жития (βίος), и принял к себе ваше всеожжение (ὀλοκαύτωμα) как приятное⁷⁹ благоухание, превращая его в Свою собственную пищу.

148

149

9. Ибо (γάρ) Он — Тот, Кто сказал: «Моя пища, что же (δέ) касается меня, — делать волю Пославшего⁸⁰ Меня»^e, а (δέ) воля Отца — наше спасение, то, которым мы спасены через пришествие (παρουσία) Его Сына. Ибо (γάρ) как Христос (Χριστός) не может быть огнём? Он, который проводит Свою жизнь (πολιτεύειν) ещё под мерой добровольного унижения и домостроительства (οἰκονομία), которое Он совершил нас ради, когда преобразился на горе: «Его лик просиял, как солнце, лучами

a Ср. Мф. 26, 39; Мк. 14, 36; Лк. 22, 42 b Мф. 27, 46; Мк. 15, 34 c Ср. Евр. 5, 7 d Евр. 12, 29 e Ин. 4, 34

* Дословно: «у тех»

79 В коптском тексте используется термин сϥⲛⲟⲩⲱⲉ. Речь идёт о слове сϥⲛⲟⲩⲱⲉ. Форма же сϥⲛⲟⲩⲱⲉ отсутствует в словаре В. Крама, однако замещение согласной ч на в (ⲛⲟⲩⲱⲉ) засвидетельствовано в «Дополнении к словарю Крама» Р. Кассера.

80 Сирийский перевод вместо этого термина, который также совпадает с библейским текстом, содержит слова: «волю Отца моего» (ܘܘܠܘܬܐ ܕܘܘܬܐܝܘܪܐ).

150 πτοοῦ ἀπᾶχο ταατε ἄε μᾶρη | ἄν καγτιν ἄτε τᾶντ|νοῦτε ἀγῶ νεχχοίτε |
 εττο ζωφч ἀγούβαψ | ἄε μᾶροοειν. ἀγῶ | ζεμ πεγούειψ ετᾶμαγ || μᾶπῶψπε
 ἄν οὔφαν|τασiα οὔδε μᾶεπῶ|φνε ἄμ πετεῖχο μᾶμοч. |

10. μαρσῶτ εἶπε ἄβι φαντασiα νιμ ζι || πῶψνε νιμ ἄτοч | γαρ πε
 πρη ἄτδικαιο|сῶνη. ἀγῶ ἀφούα | μᾶροοειν ἄε νοῦχοίτε | κατα θε ερε
 151 ἀαγεία || χῶ μᾶμοс παῖ ἄτε|роус†оῦ μᾶмоч ἀρη | сῶк нач ἄнечактiн. |
 ἀλλα ἀ†ⁱ νοῦσῶχч || ἄτεψηρε ετпрепi | μᾶноῦτε ἄβι παсе|внс θεοδῶροс
 псаз | ἄнесторiос μᾶ θεο|дoрнтос παῖ ἄтач2|моос ἄψорп ζεμ пео|ронос
 ἄτε номψоу|ес†а εαχχοос χε оу|нос ἀн пе пзῶв καi||γαρ ἄτεροῦπαῖδεγε
 ἄ|ἄрμᾶкнме μᾶроо|еiψ ζιτᾶ μῶψснс ἄта|пκαке ψῶπε наγ ἀн | μᾶмаτε ψа
 ψомᾶт ἄ|оῦноу ἀλλα ψа ψомᾶт | нзооу.

152 11. ἀνοκ ζωφ †|наχοос χε εiαδ ἄβ|ψipe ἀн. ἀγῶ ἄн οὔ|πετῶψе
 εмаτε εἰγᾶοi | ἀн ἄнеτкῶ μᾶмооῦ ψ πт|ψоуеiт. ἄм пма μᾶн γαρ | ετᾶμαγ
 ἄтапκαке ψῶ|πε ἄн кῦме μᾶмаτε ἄм পেi|ма <δε>ⁱⁱ ἀψῶπε ἄм пказ τηрч. |
 ἄточ γαρ пе пχοеiс ἄткῶ|сiс τηрс εαχ2γπομονн | εпмоу ноῦχдi ἄн тсаpᾶ
 ζи|тᾶ пс†ос. ἀγῶ оῦ те τῶ|пнре зоподе пкеiнсоу | ζωφч ψῶнре ἄнаγн
 <ἀχῶлк εвол μᾶρη> εп|тiαстнмаⁱⁱⁱ ноῦχοоу. καi||γαρ не μᾶн θε пе ἄгесмот

i ἀ†[scrisp] ἀγ† Ms ii δε addidi iii ψῶнре ἄнаγн ἀχῶлк εвол μᾶρη εптiαстнма scrisp
 e sur] ψῶнре ἄнаγн εптiαстнма Ms

(ἀκτίς) болжества, одежды же Его, которыми Он был облечён, сделались белыми, как свет»^а. И в тот момент Он не стал таким призрачно (φαντασία) и не изменился в том, кем Он был. 150

10. Пусть будет изгнана прочь всякая видимость (φαντασία) и всякое изменение, ибо (γάρ) Он был солнцем праведности (δικαιοσύνη). «Он облёкся светом, как мантией»^б, согласно (κατά) с тем, что сказано Давидом, и во время Его распятия (σταυροῦν) солнце сокрыло свои лучи (ἀκτίς)^с. Однако (ἀλλά), умаляя | сие чудо, достойное (πρέπειν) Бога, нечестивый (ἀσεβής) Феодор (Θεοδώρος)⁸¹, учитель Нестория (Νεστόριος)⁸² и Феодорита (Θεοδώρητος)⁸³, восседавший ранее на престоле (θρόνος) Мопсуестийском (Μοψουεστία), говорил, что здесь нет ничего великого: «Ибо (καὶ γάρ), когда египтяне того времени были наказаны (παιδεύειν) Моисеем (Μωυσηῆς), случилась им тьма не только на три часа, а (ἀλλά) на три дня»^д»⁸⁴. 151

11. Я же говорю тебе: «И после этого (εἴτα) тебе не стыдно? И | совершенно справедливо, ведь ты не разумеешь (νοεῖν) того, что говоришь, тщеславный! Ибо (γάρ) в том случае (μέν) тьма произошла лишь в Египте, но (δέ) в этом случае — по всей земле. Ибо (γάρ) Он — Господь всего творения (κτίσις), претерпевший (ὑπομένειν) спасительную смерть во плоти (σάρξ) на кресте (σταυρός). И что в том удивительного, если (όπότε) также другой Иисус (Ἰησοῦς), сын Навина (Ναυή), продлил солнце на промежуток (διάστημα) одного дня⁸⁵? Ибо (καὶ γάρ) было сие во образ, 152

а Мф. 17, 2 б Пс. 103, 2. В сирийском переводе библейская цитата содержит продолжение: «и простираешь небо, как шатёр» с Ср. Мф. 27, 45; Мк. 15, 33; Лк. 23, 44–45 д Ср. Исх. 10, 21–29

-
- 81 Феодор был епископом Мопсуестийским с 392 по 428 г., год его кончины. Он был осуждён на Пятом Вселенском Соборе в 553 г. Более подробное жизнеописание см.: *Devreesse R. Essai sur Théodore de Mopsueste. Città del Vaticano, 1948. (ST; 141). P. 1–52.*
- 82 Несторий был архиепископом Константинопольским с 428 по 431 г. Считается учеником Феодора Мопсуестийского. Был осуждён в 431 г. на Третьем Вселенском Соборе и отправлен в ссылку. Скончался не ранее 450 г. в Египте. Более подробное жизнеописание см.: *Заболотный Е. А. Несторий // ПЭ. 2005. Т. 49. С. 127–137.*
- 83 Феодорит с 423 г. был епископом города Кира, в котором была произнесена изучаемая нами проповедь Севира. Феодорит осуждён в 449 г. на Втором Эфесском Соборе, но реабилитирован в 451 г. на Халкидонском Соборе. Часть его сочинений осудили на Пятом Вселенском Соборе при императоре Юстиниане. Более подробное жизнеописание см.: *Pásztori-Kupán I. Theodoret of Cyrus. London; New York (N. Y.), 2006. P. 3–80.*
- 84 К сожалению, мы не смогли идентифицировать сочинение Феодора Мопсуестийского, из которого взята эта цитата.
- 85 В коптском тексте рукописи отсутствует глагол и прямое дополнение: «также другой Иисус, сын Навина, на промежутке одного дня». Из-за этого фраза остаётся непонятной. ►

|| ετρεπετ̄μ̄μαγ̄ ουεεσαενε | ν̄νεφωστηρ̄ ν̄тπε εϷω | μ̄μος Ϸε μαρεπρη
 αερα|т̄Ϸ εϷη γαβαων̄ αῡ | ποοε εϷμ̄ π̄α νελωμ̄ ν̄|савна̄ Ϸε αϷεε̄р̄х̄ιτ̄γ̄|пос
 н̄ӣс̄ μ̄ме̄ αῡ νε|поуραν̄ӣос̄.

153 12. εο† γαρ̄ αϷ|Ϸε̄р̄п̄т̄γ̄οῡ Ϸ̄р̄μ̄н̄т̄ре̄ | ε̄н̄ οῡω̄н̄ε̄ εβολ̄ ν̄βῑ п̄εωβ̄ |
 ν̄таϷωπε̄. ερεμωϷηс̄ | γαρ̄ т̄ηϷ̄ εϷοογ̄Ϸ̄ εβολ̄ μ̄н̄ || ε̄н̄коογ̄ε̄ ε̄τε̄ρ̄γ̄μ̄ос̄
 ε̄н̄ | τογ̄ε̄ῑ τογ̄ε̄ῑ ν̄νεφ̄γ̄λη̄ μ̄π̄ηλ̄ | ε̄т̄ρ̄ῡμε̄ω̄т̄ п̄καε̄ μ̄περ̄ηт̄ | νε̄ π̄Ϸραν̄ пе̄
 αῡс̄ηс̄ αϷε̄|β̄т̄Ϸ̄ αϷμογ̄τε̄ ε̄п̄Ϸραν̄ Ϸε̄ || ῑη̄с̄ογ̄ αῡω̄ μ̄п̄Ϸε̄β̄т̄ | Ϸан̄ ν̄βε̄ ν̄са̄
 п̄ωϷ̄ μ̄ма̄те̄. | εαϷ̄р̄ п̄κεϷιμοε̄ιт̄ ε̄η̄т̄Ϸ̄ | μ̄п̄лаοс̄ μ̄н̄н̄са̄ п̄μογ̄ μ̄|μ̄ωγ̄с̄ηс̄ ε̄ιт̄н̄
 те̄Ϸ̄γ̄ф̄οс̄ μ̄|п̄ноγ̄τε̄ αϷп̄ω̄ εϷωγ̄ | μ̄п̄καε̄ μ̄περ̄ηт̄. не̄μ̄н̄ | γαρ̄ ε̄т̄ре̄р̄ан̄
 н̄кеογ̄а̄ | Ϸιτογ̄ ε̄εογ̄н̄ ε̄п̄καε̄ ε̄т̄μ̄μαγ̄ | πᾱῑ ε̄то̄ ν̄т̄γ̄п̄οс̄ ν̄т̄μ̄н̄т̄|ε̄ρο̄ н̄μ̄п̄ηγ̄ε̄
 ε̄ιμ̄η̄т̄ ῑη̄с̄ογ̄с̄. |

154 13. αῡω̄ Ϸ̄р̄μ̄н̄т̄ре̄ ν̄βῑ πανϷωϷ̄ⁱ | ν̄ναποστολοс̄ пет̄ροс̄ || εαϷταλβε̄ п̄βαλε̄
 ε̄м̄ π̄Ϸραν̄ | αῡω̄ οн̄ εϷωαϷε̄ ν̄наε̄ρε̄ | ν̄н̄ῑογ̄δᾱῑ ν̄Ϸω̄ μ̄μος̄ | Ϸε̄ οῡδε̄ γαρ̄ μ̄н̄
 ге̄ραν̄ ε̄απε̄|с̄ηт̄ ν̄т̄πε̄ εαγ̄тааϷ̄ ε̄н̄ ν̄|ρ̄ω̄ме̄ ε<n>наωγ̄ογ̄Ϸ̄ᾱῑⁱⁱ ν̄ε̄η̄т̄Ϸ̄. | αῡω̄ οн̄
 ν̄т̄οϷ̄ п̄ен̄Ϸοε̄ӣс̄ |Ϸ̄ | ϷωϷ̄ εβολ̄ ε̄н̄ νεγ̄ᾱῑτε̄λιον̄ | εϷω̄ μ̄μος̄ Ϸε̄ εγ̄т̄μ̄Ϸ̄πε̄ ||
 ογ̄ᾱ н̄κεс̄οп̄ εβολ̄ ε̄н̄ οῡγ̄μο̄|ογ̄ μ̄н̄ οῡγ̄π̄на̄ μ̄н̄ω̄β̄ομ̄ μ̄|μ̄οϷ̄ ε̄ε̄ῑ ε̄εογ̄н̄ ε̄т̄μ̄н̄τε̄ρο̄
 н̄μ̄|п̄ηγ̄ε̄ αῡω̄ οн̄ Ϸε̄ λ̄ноκ̄ | пе̄ про̄ Ϸ̄ᾱноγ̄ᾱ β̄ωк̄ ε̄εογ̄н̄ || ε̄ῑт̄οοт̄ Ϸ̄наογ̄Ϸ̄ᾱῑ
 αῡω̄ | Ϸ̄наβ̄ωк̄ ε̄εογ̄н̄ н̄Ϸε̄ῑ εβολ̄ | н̄Ϸε̄ εγ̄ма̄ μ̄μοο̄не̄.

i πανϷωϷ *scripsi*] πανϷωϷ Ϸε Ms ii εν̄наωγ̄ογ̄Ϸ̄ᾱῑ *scripsi*] εν̄αωγ̄ογ̄Ϸ̄ᾱῑ Ms

155 14. πκα|κε δε παῖ ἡταχωψε zi | πεс ϣ̄ο̄с̄ ᾱῡс̄ῡμᾱνε̄ μ̄μο̄ч̄ | ζω̄φ̄ ἡ̄β̄ι
 ἡ̄η̄τᾱῡс̄ε̄з̄ ἡ̄з̄ῑс̄|το̄ρῑᾱ ἡ̄η̄ε̄λλ̄η̄ν̄ ε̄ᾱχ̄ω̄|πε̄ ἡ̄κᾱκε̄ ἡ̄зо̄ӯο̄ ε̄β̄ῑη̄з̄ω̄т̄п̄ | η̄ῑμ̄ ἡ̄τε̄
 та̄κο̄λλ̄οῡθ̄ῑᾱ ἡ̄π̄ρη̄ | ᾱγ̄ω̄ ϣ̄̄μ̄η̄т̄ре̄ ἡ̄η̄η̄ πκᾱз̄ ἡ̄та̄χ̄|η̄ο̄ε̄ῑη̄ ᾱχ̄ω̄|η̄з̄ӣс̄ε̄ з̄η̄ ο̄ῡω̄|η̄η̄ре̄
 ε̄πε̄зо̄ӯο̄ ἡ̄η̄ π̄ч̄ρ̄с̄ω̄|η̄η̄т̄.

15. ᾱγ̄ω̄ ᾱχ̄ω̄ε̄ρ̄π̄τᾱῡε̄ παῖ | ἡ̄β̄ῑ η̄ε̄π̄ρο̄φ̄η̄т̄η̄с̄ з̄ᾱμο̄с̄ з̄η̄ | ο̄ῡω̄ρ̄χ̄ ἡ̄η̄
 ο̄ῡμ̄η̄т̄ρ̄ч̄т̄η̄ч̄ | ε̄η̄ε̄ῡη̄ο̄ο̄ῡε̄ ε̄ᾱπ̄αῑ ω̄η̄πε̄ | χ̄ῑη̄ π̄η̄ᾱγ̄ ἡ̄χ̄η̄с̄ο̄ ω̄ᾱ π̄η̄ᾱγ̄ ἡ̄χ̄η̄ψ̄ῑте̄
 ε̄ч̄x̄ω̄ ἡ̄μ̄μο̄с̄ | χ̄ε̄ π̄η̄η̄ η̄ᾱз̄ω̄т̄η̄ ἡ̄π̄η̄ᾱγ̄ ἡ̄|μ̄ε̄ε̄ρε̄ ᾱγ̄ω̄ π̄ο̄ῡο̄ε̄ῑη̄ η̄ᾱρ̄|κᾱκε̄ з̄ῑχ̄η̄
 πκᾱз̄ з̄η̄ πε̄зо̄ο̄ῡ. |

156 16. ᾱρᾱ ἡ̄η̄πε̄ πε̄т̄η̄з̄η̄т̄ χ̄ῑο̄ῡο̄ε̄ῑη̄ | ἡ̄η̄ε̄ρε̄τε̄т̄η̄с̄ο̄ῡη̄ ἡ̄μ̄μ̄ᾱη̄ο̄ῡ|η̄ᾱ
 ε̄τε̄т̄η̄η̄ᾱγ̄ ε̄ρο̄ч̄ ε̄ч̄x̄ο̄|с̄ε̄ з̄η̄ ἡ̄ч̄з̄β̄η̄η̄ῡε̄ ε̄θ̄β̄β̄η̄η̄ῡ | ᾱγ̄ω̄ ε̄ч̄ρο̄ῡο̄ε̄ῑη̄ з̄η̄ ἡ̄μ̄μ̄ᾱε̄ῑη̄
 | ἡ̄η̄η̄η̄η̄т̄η̄η̄ο̄ῡт̄ε̄ ε̄з̄ραῖ̄ з̄η̄ π̄|з̄ӣс̄ε̄ ἡ̄та̄χ̄ω̄ο̄п̄ч̄. ε̄τε̄т̄<η̄>|η̄ᾱπε̄з̄т̄η̄η̄т̄η̄ⁱ ᾱη̄ ε̄χ̄η̄
 πε̄т̄η̄|зо̄ | ἡ̄η̄τε̄т̄η̄ο̄ῡω̄η̄т̄ ε̄τε̄т̄η̄χ̄ω̄ | ἡ̄μ̄μο̄с̄ χ̄ε̄ з̄η̄ ο̄ῡμ̄ε̄ π̄χ̄ο̄ε̄ῑс̄ⁱⁱ | π̄η̄ο̄ῡτε̄
 π̄η̄η̄ᾱγ̄с̄ ϣ̄̄ο̄ῡ | ἡ̄μ̄μο̄ч̄ з̄ᾱρο̄η̄ ἡ̄т̄ο̄ч̄ πε̄ π̄η̄ο̄ῡτε̄. | ᾱγ̄ω̄ ἡ̄η̄τε̄т̄η̄κε̄т̄η̄η̄т̄η̄ ἔ|βο̄λ
 ἡ̄η̄ε̄т̄η̄ω̄η̄ ἡ̄μ̄μο̄ч̄ ε̄с̄η̄|те̄ ἡ̄φ̄ῡс̄ӣс̄ ἡ̄η̄η̄η̄с̄ᾱ т̄η̄η̄т̄|ο̄ῡᾱ ᾱγ̄ω̄ ἡ̄η̄τε̄т̄η̄β̄ᾱβ̄ω̄|ο̄ῡ ἡ̄η̄
 η̄ε̄ψ̄ε̄ῡδ̄ο̄π̄ρο̄φ̄η̄т̄η̄с̄. | ε̄ῡπᾱρᾱ<ᾱᾱᾱᾱ>ῑzeⁱⁱⁱ μ̄ε̄ψ̄ω̄|ω̄η̄ε̄ з̄η̄ ο̄ῡμ̄η̄η̄т̄κᾱκο̄ῡρ̄го̄с̄
 | ἡ̄η̄η̄η̄η̄т̄ре̄ч̄ω̄η̄μ̄ε̄η̄ο̄ῡτε̄. | <ο̄ῡμ̄>ε̄^{iv} γ̄ᾱρ̄ παῖ πε̄ ἡ̄η̄ᾱτε̄т̄η̄с̄ῡ|μ̄ᾱᾱη̄ε̄ ἡ̄μ̄μο̄ч̄ з̄η̄
 τε̄т̄η̄β̄ῑη̄ω̄η̄ ε̄βο̄λ ᾱγ̄ω̄ ᾱτε̄т̄η̄|η̄ᾱη̄ᾱθ̄ε̄μ̄ᾱт̄ze ἡ̄η̄ε̄т̄η̄μ̄ε̄ε̄ῡε̄ ἡ̄т̄ze χ̄ε̄ с̄ε̄μ̄π̄|ω̄ᾱ
 η̄ο̄ῡт̄ε̄αῖ̄ο̄.

17. τε̄т̄η̄|η̄ӣс̄|т̄с̄ β̄ε̄ ε̄т̄т̄β̄β̄η̄η̄ ᾱγ̄|ω̄ ε̄т̄с̄ο̄ῡт̄ω̄η̄ ε̄ρε̄π̄η̄η̄ο̄ῡ|τε̄ το̄ῡῑο̄ η̄η̄т̄η̄
 з̄ᾱρο̄с̄ |

i ε̄τε̄т̄η̄η̄ᾱπε̄з̄т̄η̄η̄т̄η̄ⁱ *scripsi*] ε̄τε̄т̄η̄ᾱπε̄з̄т̄η̄η̄т̄η̄ⁱ **Ms** ii π̄χ̄ο̄ε̄ῑс̄ *scripsi*] π̄χ̄ο̄ε̄ῑс̄ π̄χ̄ο̄ε̄ῑс̄ **Ms**
 iii ε̄ῡπᾱρᾱᾱᾱᾱᾱῑze *scripsi*] ε̄ῡπᾱρᾱᾱᾱρῑze **Ms** iv ο̄ῡμ̄ε̄ *scripsi*] ...ε̄ **Ms**

14. Тьма же (δέ), та, которая случилась во время распятия (σταυρός), на неё указали (σημαίνειν) даже те, кто составил историю (ἱστορία) эллинов (Ἕλληνη), так как она | стала тьмой вне всякого обычного (ἀκόλουθία) затмения солнца*, и она свидетельствует об этом с землёй, которая тряслась: она сильно страдала в этом чуде** вместе со своим Творцом.

155

15. И предсказал это пророк (προφήτης) Амос (Αμώς), точно наблюдая за часами, что тьма случится*** с шестого часа до девятого часа^a, говоря: «Солнце закатится в полуденный час, и свет делается тьмою на земле среди дня»^b.

16. Неужели (ἄρα) ваше сердце не было просвещено, когда вы познали Эммануила (Εμμανουήλ), взирая на Него, возвышенного в Его деяниях для того, чтобы быть униженным, и сияющего Божественными знаменами в страдании, которое Он избрал? Не падёте ли вы ниц, | поклоняясь и говоря: «Воистину Он Господь Бог, Который был распят (σταυροῦν) за нас, Он есть Бог»? И не отвращаетесь ли вы от тех, кто разделяет Его на две природы (φύσις) после единения, и не презираете ли их вместе с лжепророками (ψευδοπροφήτης)? Искажая (παράλλάσσω)⁸⁶, они изменяют злым коварством (κακοῦργος) служение Богу. Ибо (γάρ) это правда, и вы это показали вашим криком, и вы анафематствовали (ἀναθεματίζω) тех, кто думает так, поскольку они достойны осуждения.

156

17. В ответ на вашу чистую и православную веру (πίστις), Бог вернул вам |

а Ср. Мф. 27, 45 б Ам. 8, 9

* Дословно: «вне всякого затмения сопровождения солнца» ** Дословно: «в чуде» *** Дословно: «что это случится»

86 В коптской рукописи используется глагол греческого происхождения παραχαρίζε. Однако существование такого глагола (παραχαρίζεσθαι) не засвидетельствовано ни в коптском, ни в греческом корпусе текстов. По этой причине мы предложили исправить его на глагол также греческого происхождения, имеющий в коптском языке схожую структуру (приставка παρ- и суффикс -ιζ-). Речь идёт о греческом глаголе παράλλάσσω, «изменять, исказить», который используется в коптском также в форме παραλλαλίζε, засвидетельствованной в словаре Ганса Фёрстера: Förster H. Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten. Berlin, 2002. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; 148). S. 619. Также стоит отметить, что в сирийском переводе используется глагол именно с подобным значением: صحح, см.: Severus Antiochenus. Homilia cathedralis 60 // Op. cit. P. 252.

London, Brit. Lib., Or., 3581A, fragmentum 2

- 157 || αγω πιζλλο ετουααβ <̄n̄>|σωτηⁱ νταχταζοχ ερα|τ̄χ̄ τενοу εχ̄n̄
 тет̄н̄метро|πολιςⁱⁱ εαχει нη|т̄н̄ з̄н̄ оуχ̄ωκ̄ εβο<λ̄ м̄п̄>|сμοуⁱⁱⁱ н̄те п̄εχ̄с̄ <αγω>^{iv}
 | εγ̄н̄βοm̄ <̄m̄>μοϑ^v н̄θ̄<ε̄ н̄i>|ακωβ^{vi} πᾱī н̄т̄<αϑ̄ρ̄ζ̄λ̄>|λο^{vii} αγω εϑχ̄н̄<κ̄ ε>||βολ^{viii}
 н̄zenzooȳ н̄α<ρη>^{ix} | н̄те п̄ноӯте εϑ<χα>|ριze^x н̄н̄ετηп̄ε <ε>|ροϑ^{xi} н̄z̄н̄с̄моу
 <ε̄τε̄не̄р̄>|γει^{xii}. πᾱī н̄с̄αβ<н̄λ̄>^{xiii} || χ̄ε̄ п̄εχ̄ρο̄н̄<ос̄ м̄н̄ т̄з̄н̄л̄i>|κ̄iα^{xiv} <αγ̄ωλ̄
 158 ᾀ>|μοϑ^{xv} <ε̄βολ̄ н̄τε̄ρεϑ̄>|с̄ωт̄м̄^{xvi} ε̄н̄н̄ωᾱχε̄ | αρηγ̄ η̄ε̄ч̄н̄ᾱτοӯно̄|с̄ϑ̄ ε̄ρ̄ᾱī п̄ε̄ αγω
 | н̄ч̄т̄ ε̄зоӯн̄ ε̄р̄н̄ т̄|β̄iн̄ωᾱχε̄ ε̄т̄χ̄н̄γ̄^{xvii} | <̄н̄ω̄ϑ̄ο̄т̄с̄>^{xviii} н̄те н̄zēpē|<т̄i>|ϑ̄ос̄^{xix} z̄ε̄m̄
 п̄ч̄λ̄αс̄ | <̄m̄m̄iн̄ м̄μοϑ̄>^{xx} н̄θ̄ε̄ | <̄н̄ο̄>γ̄μ̄οο̄γ̄^{xxi}. з̄н̄ оӯ|<κ̄>ω̄z̄^{xxii} γ̄ᾱρ̄ ε̄τε̄ϑ̄|<м̄н̄>^{xxiii}
 ε̄п̄χ̄ο̄ε̄iс̄ н̄|<κε̄с̄οп̄>^{xxiv} αγω м̄п̄ч̄|<ρ̄z̄λ̄>λο^{xxv} z̄ε̄m̄ πᾱī | <̄m̄m̄ᾱτε̄>^{xxvi} ᾱλλᾱ ||
 <ϑ̄ε̄ρ̄κο̄γ̄ī з̄н̄ оӯ>βοm̄^{xxvii} |

Paris, BnF, Copte 131 (7), fol. 51r-v

- 159 || αγω ϑερβερε εμα|τε zεm̄ πεπ̄νᾱ.
 18. νᾱī | ᾱн̄<т̄>ᾱᾱγ̄^{xxviii} н̄ηт̄н̄ о̄н̄ | ε̄z̄ο̄<γ̄н̄>^{xxix} м̄п̄οο̄γ̄ з̄н̄ τε̄|т̄<на̄γα>п̄н̄^{xxx}
 м̄н̄ п̄т̄ᾱīō н̄<те̄>т̄p̄iαс̄^{xxxi} ε̄ᾱн̄|ο̄ῡε̄z̄m̄ п̄ω̄ᾱχε̄ ω̄ᾱ|ρ̄ω̄τε̄н̄ ε̄н̄ω̄ε̄|м̄н̄т̄ с̄ω̄п̄. ᾱλλᾱ
 || п̄κ̄ω̄z̄т̄ н̄т̄м̄н̄т̄|ο̄ρ̄θ̄ο̄δο̄z̄οс̄ н̄те̄ | н̄ᾱο̄κ̄μᾱ ε̄м̄п̄ρ̄|ο̄ω̄με̄ϑ̄ νᾱī χ̄ε̄|κ̄αс̄ z̄ε̄н̄
 160 н̄λ̄ᾱm̄п̄αс̄ || м̄п̄ο̄ῡο̄ε̄iн̄ ε̄τε̄т̄<̄n̄>|на̄β̄ω̄κ̄^{xxxii} ε̄зоӯн̄ ε̄т̄|м̄н̄τε̄ρο̄ м̄п̄но̄<γ̄т̄>ε̄^{xxxiii}. |
 19. та̄ī ε̄σε̄ω̄ω̄п̄ε̄ м̄<мо̄>н̄^{xxxiv} || ε̄т̄p̄ε̄н̄μᾱτε̄ <̄m̄μοс̄ т̄>н̄|р̄н̄^{xxxv} з̄iт̄н̄
 те̄<χ̄>ᾱp̄ис̄^{xxxvi} | м̄н̄ т̄м̄н̄т̄ма̄īр̄<ω̄>ме̄^{xxxvii} | м̄п̄но̄с̄ н̄но̄ῡτε̄ iс̄ п̄ε̄īχ̄с̄ п̄ρ̄ρο̄ αγω
 п̄н̄|с̄ω̄т̄η̄р̄. πᾱī п̄ε̄ο̄|ο̄ῡ м̄п̄īω̄т̄ н̄m̄μᾱϑ̄ | м̄н̄ πεπ̄νᾱ ε̄το̄ῡᾱᾱβ̄ | ω̄ᾱε̄νε̄z̄ η̄ε̄νε̄z̄.
 | z̄ᾱm̄h̄n̄. |

ī н̄с̄ω̄т̄п̄ *scripsi*] .с̄ω̄т̄п̄ **Ms** ī тет̄н̄метрополис *scripsi*] тет̄н̄м̄н̄т̄рополис **Ms** iiī ε̄βολ̄ м̄п̄с̄моу *scripsi*] ε̄βο...с̄моу **Ms** iv̄ αγω *scripsi*] *lac.* **Ms** v̄ εγ̄н̄βοm̄ м̄μοϑ *scripsi*] εγ̄н̄βοm̄ μοϑ **Ms** vī н̄θ̄ε̄ н̄iακωβ *scripsi*] н̄θ̄... ακωβ **Ms** viī н̄т̄αϑ̄ρ̄ζ̄λλο *scripsi e syr*] н̄т̄.....λο **Ms** viiī εϑχ̄н̄κ̄ εβολ *scripsi*] εϑχ̄н̄..βολ **Ms** ix̄ н̄αρη̄т̄ *scripsi e syr*] н̄α.... **Ms** x̄ εϑχαριze *scripsi*] εϑ..ριze **Ms** xī εροϑ *scripsi*] .ροϑ **Ms** xiī ε̄τε̄не̄ρ̄γεῑ *scripsi e syr*] *lac.* γ̄ει **Ms** xiiī н̄с̄αβн̄λ̄ *scripsi*] н̄с̄αβ.. **Ms** xiv̄ п̄εχ̄ρο̄н̄<ос̄ м̄н̄ т̄з̄н̄л̄iκ̄iα *scripsi*] п̄εχ̄ρο̄н̄ *lac.* κ̄iα **Ms** xv̄ αγ̄ωλ̄ м̄μοϑ *scripsi e syr*] *lac.* μοϑ **Ms** xvī ε̄βολ̄ н̄τε̄ρεϑ̄с̄ω̄т̄м̄ *scripsi e syr*] *lac.* с̄ω̄т̄м̄ **Ms** xviī ε̄т̄χ̄н̄γ̄ *scripsi*] ε̄ε̄т̄χ̄н̄γ̄ **Ms** xviiī н̄ω̄ϑ̄ο̄т̄с̄ *scripsi*]т̄с̄ **Ms** xix̄ н̄zēpēт̄iс̄ *scripsi*] н̄zēpē..ϑ̄ос̄ **Ms** xx̄ м̄m̄iн̄ м̄μοϑ *scripsi e syr*] *lac.* **Ms** xxī н̄ο̄γ̄μ̄οο̄γ̄ *scripsi*] ..γ̄μ̄οο̄γ̄ **Ms** xxiī ο̄γ̄κ̄ω̄z̄ *scripsi*] ο̄γ̄.ω̄z̄ **Ms** xxiiī ε̄τε̄ϑ̄ч̄н̄ε̄ *scripsi*] ε̄τε̄ϑ̄..z̄ **Ms** xxiv̄ н̄κε̄с̄οп̄ *scripsi e syr*] н̄ *lac.* **Ms** xxv̄ м̄п̄ч̄ρ̄ζ̄λλο *scripsi e syr*] м̄п̄ч̄... λο **Ms** xxvī м̄m̄ᾱτε̄ *scripsi e syr*] *lac.* **Ms** xxviī ϑ̄ε̄ρ̄κο̄γ̄ī з̄н̄ о̄ῡβοm̄ *scripsi e syr*] *lac.* βοm̄ **Ms** xxviiī ᾱн̄т̄ᾱγ̄ *scripsi*] ᾱн̄.ᾱᾱγ̄ **Ms** xxix̄ ε̄зоӯн̄ *scripsi*] ε̄зо̄.. **Ms** xxx̄ τε̄т̄на̄γᾱп̄н̄ *scripsi e syr*] τε̄т̄...п̄н̄ **Ms** xxxī н̄τε̄т̄p̄iαс̄ *scripsi*] н̄..т̄p̄iαс̄ **Ms** xxxiī ε̄τε̄т̄н̄ᾱβ̄ω̄κ̄ *scripsi*] ε̄τε̄т̄на̄β̄ω̄κ̄ **Ms** xxxiiī м̄п̄но̄ῡτε̄ *scripsi*] м̄п̄но̄..ε̄ **Ms** xxxiv̄ м̄μο̄н̄ *scripsi*] м̄..н̄ **Ms** xxxv̄ м̄μοс̄ т̄η̄р̄н̄ *scripsi*]η̄р̄н̄ xxxvī τε̄χ̄ᾱp̄ис̄ *scripsi*] τε̄.ᾱp̄ис̄ **Ms** xxxviī т̄м̄н̄т̄ма̄īρ̄ω̄ме̄ *scripsi*] т̄м̄н̄т̄ма̄īρ̄.ме̄ **Ms**

London, Brit. Lib., Or., 3581A(18)⁸⁷, fragmentum 2

И этого святого старца, которого Он воздвиг ныне над вашей митрополией (μητρόπολις)⁸⁸; он пришёл к вам с полнотой благословения Христова (Χριστός) и способен, подобно состарившемуся Иакову (Ἰακώβ), исполненному добродетельными (ἀρετή) Божиими днями, даровать (χαρίζεσθαι) тем, кто его, действенные (ἐνεργεῖν) благословения. Он, если бы время (χρόνος) и возраст (ἡλικία) не ослабили его, И услышав наши слова, возможно, он восстал бы и обрушился против ошибочной болтовни* еретиков (αἱρετικός) своим собственным языком, как наводнением. Ибо (γάρ) ревностью он ещё полон ко Господу, и он не состарился лишь в этом, но (ἀλλά) он молод силой⁸⁹ И

Paris, BnF, Copte 131 (7), fol. 51r-v

И и весьма юн духом (πνεῦμα). 159

18. Сие мы дали вам также в сей день с любовью (ἀγάπη) к вам** и в честь Троицы (Τριάς), мы повторили слово к вам в третий раз. Но (ἀλλά) огня православия (ὀρθόδοξος) догм (δόγμα) не погасите для меня, чтобы со светильниками (λαμπάς) И света войти в Царство Божие. 160

19. Сие пусть да будет нам, чтобы мы все получили это по благодати (χάρις) и человеколюбию Великого Бога Иисуса (Ἰησοῦς) Христа (Χριστός), Царя и нашего Спасителя (σωτήρ). С Ним слава Отцу с Духом (πνεῦμα) Святым, во веки веков. Аминь (ἀμήν).

* Дословно: «против болтовни, содержащей ошибки еретиков» ** Дословно: «с вашей любовью»

87 Согласно PATHs, этот фрагмент идентифицирован как Or. 3581A(39).

88 Речь идёт о Филоксене, который стал епископом Маббугским в 485 г. В тексте данной гомилии Севир делает аллюзию на первую ссылку, вернувшись из которой Филоксен сместил в 512 г. Флавиана Антиохийского, придерживавшегося халкидонского исповедования, и поставил на его место самого Севира. В 519 г. Филоксен был вновь отправлен в ссылку, где скончался в 523 г. Подробнее о его жизнеописании и сочинениях см.: Halleux A., de. *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie.* Louvain, 1963.

89 Данный лист рукописи очень повреждён, на последней строке сохранились лишь три буквы ʿom. В нашем издании мы предложили заполнить лакуну, опираясь на сирийский перевод и последующую часть коптского предложения, дошедшего в полном объёме на листе из Французской национальной библиотеки. Сирийский текст содержит следующее предложение: «но также он молод силой и юн духом» (ܠܘܟܝܢ ܘܢܝܢ ܕܢܝܚܘܬܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ), см.: *Severus Antiochenus. Homilia cathedralis 60 // Op. cit. P. 253.* Таким образом, вторая часть коптской фразы соответствует второй части сирийского предложения, а единственное сохранившееся в первой части коптское слово ʿom соответствует адвербиальному сирийскому выражению ܕܢܝܚܘܬܐ, «силою». Именно поэтому мы дополнили данное коптское слово предлогом ܘܢ и неопределённым артиклем ܘܢ, которые используются в коптском для передачи наречий. Что касается глагола, то ܥܘܠܡܐ полностью соответствует сирийскому глаголу ܕܢܝܚܘܬܐ.

Источники

- Severus Antiochenus*. Epistulae I, 60 // *Brooks E. W.* The Sixth Book of the Select Letters of Severus, Patriarch of Antioch, in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis: in 2 vols. Vol. 1/1. Oxford: Williams and Norgate, 1902. P. 198–213.
- Severus Antiochenus*. Homilia cathedralis 60 // *Brière M.* Les homélies cathédrales de Sévère d'Antioche. Traduction syriaque de Jacques d'Édesse (suite). Homélies LVIII à LXIX éditées et traduites en français. Paris: Firmin-Didot et Cie, 1912. P. 244–253. (PO; vol. 8/2).
- Severus Antiochenus*. Homilia cathedralis 77 // *Kugener M.-A., Triffaux E.* Les homelieae cathedrales de Sévère d'Antioche (suite). Homélie LXXVII. Paris: Firmin-Didot et Cie, 1912. (PO; vol. 16/5).
- Synaxarium coptum // *Basset R.* Le Synaxaire arabe jacobite (rédaction copte). Le mois de Toubeh et d'Amchir. Turnhout: Brepols, 2003. (PO; vol. 11/5).

Литература

- Заболотный Е. А.* Несторий // ПЭ. 2005. Т. 49. С. 127–137.
- Alpi Fr.* La route royale. Sévère d'Antioche et les Églises d'Orient (512–518): in 2 vols. Vol. 1: Texte. Beyrouth: Presses de l'IFPO, 2009. (Bibliothèque Archéologique et Historique; t. 188).
- Aubineau M.* Sévère d'Antioche, Homélie cathédrale XXIV, In Ascensionem. Un fragment syriaque identifié (CPG 7037) et deux fragments grecs retrouvés // *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*. 1988. Vol. 24. P. 81–92.
- Buzi P., Bausi A.* Coptic Manuscripts 7: The Manuscripts of the Staatsbibliothek zu Berlin Preussischer Kulturbesitz. Pt. 4: Homiletic and Liturgical Manuscripts from the White Monastery with Two Documents from Thebes and Two Old-Nubian Manuscripts. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag Stuttgart, 2014. (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland; Bd. 21/7).
- Crum W. E.* Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum. London: British Museum, 1905.
- Crum W. E.* A Coptic Dictionary. Oxford: Clarendon Press, 1939.
- Devreesse R.* Essai sur Théodore de Mopsueste. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948. (ST; vol. 141).
- Förster H.* Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten. Berlin: W. de Gruyter, 2002. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; Bd. 148).
- Graffin F.* Jacques d'Édesse reviseur des homélies de Sévère d'Antioche // *Symposium Syriacum 1976 célébré du 13 au 17 septembre 1976 au Centre Culturel Les Fontaines de Chantilly (France): Communications*. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1978. (OCA; vol. 205). P. 243–255.
- Halleux A., de.* Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie. Louvain, 1963.
- Kasser R.* Complément au Dictionnaire copte de Crum. Le Caire: Imprimerie de l'IFAO, 1964. (Bibliothèque d'études coptes; vol. 7).

- Knezevich L.* Severus of Antioch // *The Coptic Encyclopedia*. New York (N. Y.): Macmillan Publishing Company, 1991. Vol. 7. P. 2123–2125.
- Lantschoot A., van.* Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d'Égypte. Les colophons coptes des manuscrits sahidiques. Louvain: J.-B. Ista, 1929. (Bibliothèque du Muséon; vol. 1). P. 220–221.
- Louis C.* Catalogue raisonné des manuscrits littéraires coptes conservés à l'IFAO. Contribution à la reconstitution de la Bibliothèque du monastère Blanc. Mémoire présenté pour l'obtention du Doctorat. École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses. Paris: [s. n.], 2005.
- Lucchesi E.* La version copte de l'homélie LX de Sévère d'Antioche // *Aegyptus*. 2004. Vol. 84 (1/2). P. 207–216.
- Lucchesi E.* Répertoire des manuscrits (sahidiques) publiés de la Bibliothèque nationale de Paris. Genève: Patrick Cramer Editeur, 1981.
- Maspero G.* Fragments de la version thébaine de l'Ancien Testament // *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*. Vol. 6/2. Paris: Ernest Leroux, 1892. P. 162–296.
- Pásztori-Kupán I.* Theodoret of Cyrus. London; New York (N. Y.): Routledge, 2006.
- Porcher É.* Analyse des manuscrits coptes 131¹⁻⁸ de la Bibliothèque nationale avec indication des textes bibliques // *Revue d'Égyptologie*. 1933. T. 1. P. 105–160, 231–270; 1936. T. 2. P. 63–123.
- Porcher É.* Sévère d'Antioche dans la littérature copte // *Revue de l'Orient Chrétien*. 1907. Vol. 12. P. 119–124.
- Proverbio D. V.* Un frammento copto dell'Omelia Cattedrale L di Severo di Antiochia (In Leon-tium II) // *Augustinianum*. 2001. Vol. 41. P. 517–520.
- Stegemann V.* Koptische Paläographie: 25 Tafeln zur Veranschaulichung der Schreibstile koptischer Schriftdenkmäler auf Papyrus, Pergament und Papier für die Zeit des III.–XIV. Jahrhunderts: mit einem Versuch einer Stilgeschichte der koptischen Schrift. Tafelband. Heidelberg: Selbstverlag von F. Bilabel, 1936.
- Youssef Y. N.* Fragments of the Coptic Version of the Sixtieth Homily of Severus of Antioch // *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*. 2004. Vol. 43. P. 141–144.
- Youssef Y. N.* Part II. Chapter V. Fragments of the Coptic Version of the Sixtieth Homily of Severus of Antioch // *Youssef Y. N. The Life and Works of Severus of Antioch in the Coptic and Copto-Arabic Tradition: Texts and Commentaries*. Piscataway (N. J.): Gorgias Press, 2014. (Gorgias Eastern Christian Studies; vol. 28). P. 153–156.

«МОНОДИЯ НА МУДРОГО УЧИТЕЛЯ ГЕОРГИЯ ГЕМИСТА»: ОБРАЗ ПЛИФОНА, БОГОСЛОВИЕ, КОНТЕКСТ (С ПРИЛОЖЕНИЕМ ПЕРЕВОДА МОНОДИИ)

Татьяна Анатольевна Сенина

кандидат философских наук
ведущий редактор Санкт-Петербургского государственного
университета аэрокосмического приборостроения
старший научный сотрудник Социологического института РАН
Федерального научно-исследовательского социологического
центра Российской академии наук
190005, Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14
tatiana.kassia.s@gmail.com

Для цитирования: Сенина Т. А. «Монодия на мудрого учителя Георгия Гемиста»: образ Плифона, богословие, контекст (с приложением перевода монодии) // Библия и христианская древность. 2024. № 4 (24). С. 46–87. DOI: 10.31802/BCA.2024.24.4.002

Аннотация

УДК 1(091)

Цель настоящей работы — проанализировать содержание «Монодии на мудрого учителя Георгия Гемиста», составленной учеником Плифона монахом Григорием. Методом исследования является сравнительно-исторический анализ. Текст монодии анализируется в сопоставлении с сочинениями самого Гемиста, которые были использованы Григорием, а также с историческими и биографическими сведениями, известными из других источников. Исследование позволило сделать следующие выводы. Монодия, по-видимому, может служить подтверждением, что Плифон умер в 1454 г., а не на два года раньше, и подтверждает некоторые особенности его внешности. Описывая жизнь и добродетели Плифона, Григорий полемизирует с паламитами. При описании добродетелей Гемиста Григорий следует схеме из сочинения Плифона «О добродетелях», а рассуждая

о бессмертии души, воспроизводит аргументацию из составленных Гемистом монодий на Клеопу Малатесту и Елену Палеологину. Григорий показывает себя формально христианином, но в реальности — скорее платоником, последователем Плифона, за верность учениям которого после смерти философа он, по-видимому, подвергался преследованиям со стороны ревнителей православия. Утверждая, что по добродетели и мудрости Гемист был выше не только античных мудрецов, но и христианских святых и монахов-исихастов, Григорий представляет учителя как идеальный образец, идею философа.

Ключевые слова: Георгий Гемист Плифон, монах Григорий Философ, платонизм, эллинизм, полемика с паламитами, христианство и светские науки, добродетели, бессмертие души, переводы источников.

«Monody on the Wise Teacher George Gemistos»: The Image of Plethon, Theology, Context (with a Translation of the Monody)

Tatiana A. Senina

PhD in Philosophy

Editor-in-Chief at the St. Petersburg State

University of Aerospace Instrumentation

Senior Researcher at the Sociological Institute at the Federal Center of Theoretical

and Applied Sociology at the Russian Academy of Sciences

25/14 7th Krasnoarmeyskaya st., St. Petersburg 190005, Russia

tatiana.kassia.s@gmail.com

For citation: Senina, Tatiana A., “Monody on the Wise Teacher George Gemistos’: The Image of Plethon, Theology, Context (with a Translation of the Monody)”. *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (24), 2024, pp. 46–87 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2024.24.4.002

Abstract. The article examines the «Monody on the wise teacher George Gemistos» compiled by the monk Gregory, Plethon’s student. The content of the monody is analyzed by comparison with the works of Plethon himself, which Gregory used, and with historical and biographical information known from other sources. Monody seems to confirm that Plethon died in 1454, and not two years earlier, and confirms some of the features of his appearance described in the 1756 revision of the remains of Gemistos, located in the Tempio Malatestiano in Rimini. Compiling the praise for Gemistos and describing his life and virtues, Gregory polemicalizes with the Palamites: he calls their attitude towards secular wisdom and the knowledge of God through the created world erroneous and argues that the true way of pleasing God is the combination of «divine and human knowledge», a conjunction of spiritual improvement with the pursuit of secular sciences and comprehension of the surrounding world. Describing the virtues of Gemistos, Gregory follows the outline from Plethon’s work «On Virtues», and when discussing the immortality of the soul, he reproduces the argument from the funerary orations on Cleopa Malatesta and Helena Palaialogina compiled by Gemistos. Gregory shows himself formally to be a Christian, but in reality he is rather a Platonist, a follower of Plethon, for his loyalty to whose teachings after the death

of the philosopher he was apparently persecuted by the zealots of Orthodoxy. Arguing that in virtue and wisdom Gemistos was superior not only to the ancient sages, but also to Christian saints and hesychast monks, Gregory presents his teacher as an ideal example, the *idea* of a philosopher.

Keywords: George Gemistos Plethon, monk Gregory the Philosopher, Platonism, Hellenism, polemics with the Palamites, Christianity and secular sciences, virtues, immortality of the soul, translations of sources.

Георгий Гемист Плифон, один из учёнейших людей своего времени, философ-платоник, последний крупный византийский мыслитель¹, ушёл из жизни вместе с Империей: он умер, по-видимому, через год после падения Константинополя. Сохранилось несколько прозаических и стихотворных сочинений в честь Гемиста, написанных после его смерти, наиболее пространным из них — «Монодия на мудрого учителя Георгия Гемиста»², составленная монахом Григорием, которая и будет предметом исследования в данной статье.

1. Автор монодии

Монах Григорий был известен в интеллектуальных кругах своего времени и даже имел прозвание Философ, но до нас дошло весьма мало сведений о нём. Помимо монодии на смерть Плифона, сохранились два его письма и похвала кардиналу Виссариону³. Одно из писем Григория адресовано Матфею Асану Палеологу Раулю Мелику — очень знатному, богатому и влиятельному пелопоннесскому землевладельцу, представителю той аристократии, которая мало подчинялась деспотам Мореи, создавая им различные проблемы. Матфей практически являлся местным царьком и, возможно, даже имел собственный «двор»⁴. Григорий восхваляет и благодарит Мелика как заступника, доброго советника, утешителя в несчастьях и помощника в трудных обстоятельствах. В. Лоран предположил, что неприятности и затруднения Григория, в которых ему приходилось искать помощи у Матфея, были следствием «слишком большой верности подрывным теориям его учителя Плифона»⁵.

- 1 Плифону посвящено множество научных работ. Последние монографии, где собрана предыдущая библиография: *Siniossoglou N. Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*. Cambridge, 2011; *Hladký V. The Philosophy of Gemistos Plethon: Platonism in Late Byzantium, Between Hellenism and Orthodoxy*. Farnham; Burlington (Vt.), 2014.
- 2 *Gregorius monachos. Monodia in Gemistum* [Γρηγορίου μοναχοῦ μονωδία τῷ σοφῷ διδασκάλῳ Γεωργίῳ τῷ Γεμιστῷ] // *Pléthon. Traité de Lois, ou Recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage, texte revu sur les manuscrits, précédé d'une notice historique et critique, et augmenté d'un choix de pièces justificatives, la plupart inédites* / éd. par C. Alexandre, trad. par A. Pellissier. Paris, 1858. P. 387–403. Текст также был опубликован в *Patrologiae Graecae* (Т. 160. Col. 811D–820). Русский перевод монодии публикуется в приложении к настоящей статье.
- 3 См.: *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit* / hrsg. von E. Trapp. Wien. [CD-ROM Version]. № 4605.
- 4 См.: *Laurent V. Une famille turque au service de Byzance: les Mélikès* // *Byzantinische Zeitschrift*. 1956. Bd. 49. S. 357–366 (греческий текст письма Григория — S. 355–356).
- 5 *Ibid.* P. 359.

Григорий действительно являлся учеником Плифона и в монодии не скрывает своего потрясения от смерти учителя, восклицая:

«О завистливая и злая судьба! Того, кого мне посчастливилось иметь как единственное душеводительство, единственное утешение в пребывании на чужбине, умопостигаемое око, свет жалкой моей души, божественнейшего проводника, а лучше сказать — предстателя и заступника, с которым одним я связывал свои надежды на помощь <...> моего украшения, счастья, славы — его я, увы, лишился против ожидания»⁶.

Из текста монодии видно, что Григорий хорошо знал сочинения Гемиста, искренне восхищался его мудростью и знаниями и им самим как человеком. Выражение: «Пребывание на чужбине (*ἐν ἀλλοδαπῇ*)» — может указывать на то, что в Мистру Григорий перебрался из родных краёв вынужденно, возможно, из-за наступления турок. Впрочем, это может быть и метафорическим обозначением земной жизни вообще.

Может показаться странным, что монах оказался среди учеников Плифона, который откровенно не жаловал монашество как институт, монахов называл сборищем «бездельников и трутней», призывал императора Мануила II Палеолога лишить монастыри государственных дотаций и налоговых льгот и даже фактически объявил монахов врагами общественного блага и государства⁷. Однако Григорий не единственный монашествующий среди преданных учеников Гемиста; в их число входил также скандально известный монах Ювеналий, подвергнутый членовредительству и казнённый около 1450 г. на Пелопоннесе за проповедь и претворение в жизнь плифоновских идей⁸. О его деятельности мы знаем из письма Георгия-Геннадия Схолария к пелопоннесскому архонту Мануилу Раулю Исису, который осудил и казнил Ювеналия: Схоларий всячески восхваляет Исису за этот поступок и оправдывает смертную казнь вероотступников⁹.

6 *Gregorius monachos. Monodia in Gemistum* // Op. cit. P. 398–399.

7 См.: Сенина Т. А. Необходимость и свобода в философии Георгия Гемиста Плифона в контексте его политической теологии // Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций. Вып. 3: сборник статей / отв. ред. О. Н. Ноговицин. СПб., 2023. С. 462–466.

8 О «деле Ювеналия» см.: Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. СПб., 1997. С. 44–54.

9 Текст письма: *Gennadius Scholarius. Epistola ad Manuelem Raulem Oesen* // Œuvres complètes de Gennade Scholarios: en 8 t. / éd. par L. Petit, X. A. Sideridès, M. Jugie. T. 4. Paris, 1935. P. 476–498. Рус. пер.: Медведев И. П. Геннадий Схоларий как идеолог «византийской инквизиции» // Античная древность и средние века. 2002. Вып. 33. С. 265–279. Я буду цитировать письмо в собственном переводе.

Согласно сообщению Схолария, Ювеналий ещё до Ферраро-Флорентийского Собора (то есть до 1438 г.) проповедовал «эллинство» в письмах и лично на Пелопоннесе, в Эносе¹⁰ и во многих других местах, в том числе в самом Константинополе, пользовался авторитетом среди единомышленников, имел круг учеников, и распространяемые им мнения вызвали церковную смуту. В частности, Ювеналий, будучи в Константинополе, «обходя монастыри, нёс вздор против девства и свято чтимой монашеской схимы и тому подобное, совращая тех, которые попросе»¹¹, а изгнанный из столицы, снова отправился на Пелопоннес:

«Ведь он узнал, что этот остров более пригоден для его дурных семян; и именно здесь он открыто борется против своего спасения, до такой степени сделавшись безрассуднее научивших [его]: ведь те, как ни защищают эллизм (τὸν ἑλληνισμόν) и в речах, и в сочинениях, пытаются снова вызвать к жизни генеалогии богов, незапятнанные поэтами именованья и простые священные обряды, как они говорят, а также государственное устройство и всякие совершенно сгнившие и иссохшие [вещи], однако не осмелились вот так и притом открыто говорить или писать против слов, догматов и дел Христа и нашего благочестивейшего богопочитания <...> Поэтому они, оставаясь скрытыми от большинства, пользуются уважением и, будучи уважаемы, совращают и почитаются теми, которых совратили, приобретая большую известность»¹².

Это описание явно намекает на Плифона, и очевидно, что именно Гемист подразумевается под научившими Ювеналия эллинизму и прочему «нечестию»¹³. Задаваясь вопросом, что такого привлекательного было в Ювеналии, Схоларий описывает его самыми чёрными красками: в традиции инвектив против еретиков, как человека ужасного, порочного и глупого. Схоларий утверждал: «Мудрости он не имел никакой, но был полностью несведущ в вещах высоких и божественных. Он только в какой-то малой мере отличался от самых необразованных, потому что достаточно натренировал язык говорить и писать, душу же имел

10 Приморский город Энос (ныне Энез, Турция) с 1355 г. находился под властью Генуэзской республики, но православные там, очевидно, сохранялись, потому что Схоларий в письме Исису называет их «ещё хранящими благочестие (τῶν ἔτι εὐσεβοῦντων)». См.: *Gennadius Scholarius. Epistola ad Manuelem Raulem Oesen* // Op. cit. P. 478:3–4.

11 Ibid. // Op. cit. P. 478:13–15.

12 Ibid. // Op. cit. P. 479:18–26.28–30.

13 Выражения в этом отрывке из письма Схолария дословно или очень близко повторяют выражения из «Законов» Плифона. См. подробнее: *Сенина Т. А. Антилатинские сочинения Георгия Гемиста Плифона: тексты и контекст* // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2024. № 46. С. 267–269.

невежественнейшую, и не вкусившую никакой философии, и не слышавшую о ней»¹⁴. Нельзя не отметить противоречия: человек невежественный и необразованный, лично непривлекательный и порочный едва ли сумел бы хорошо говорить и писать, и быть настолько убедительным, что, по собственному признанию Схолария, целиком обратил бы к своим взглядам весь Энос, если б его оттуда не выгнали¹⁵, и был настолько успешен в проповеди своих учений, что породил целую церковную смуту.

Можно сделать вывод, что философия Плифона оказалась привлекательной для некоторых образованных монахов, вероятно разочарованных в монашеской идеологии и идеалах и в учении Православной Церкви, и, кроме того, побуждала их к активной проповеди его идей. Вполне вероятно, что среди них был и Григорий, который, как мы увидим, не удержался в своей монодии от аллюзий на сомнительные, с точки зрения православия, учения Плифона. Монодия, очевидно, предназначалась для христианской (по крайней мере, формально) аудитории: Григорий несколько раз употребляет обращение: «О присутствующие» — и его речь, судя по содержанию, могла быть произнесена прямо на похоронах Гемиста.

Монодия, чрезвычайно восторженная и походящая на настоящую похвалу святому, интересна во многих отношениях: Григорий сообщает некоторые биографические сведения о философе, что ценно, поскольку из источников нам не так уж много известно о его жизни; при описании добродетелей Гемиста он пользуется схемой из сочинения самого Плифона «О добродетелях»¹⁶. Последнее было создано ещё до 1439 г. и получило широкую известность (до нас дошло более шестидесяти полных или частичных его списков). Монах Григорий, как очевидно из текста его монодии на Плифона, знал «О добродетелях» очень хорошо. Кроме того, он делает аллюзии на монодии, написанные Плифоном на деспину Клеопу Малатесту¹⁷ (1433 г.) и императрицу Елену

14 *Gennadius Scholarius*. Epistola ad Manuelem Raulem Oesen // Op. cit. P. 481:35–38.

15 *Ibid.* // Op. cit. P. 478:6–7.

16 Издание с французским переводом: *Georges Gémiste Pléthon*. Traité des vertus / éd. critique avec introd., trad. et comment. par B. Tambrun-Krasker. Athenes; Leiden, 1987. Рус. пер.: Тракта́т Гео́ргия Гемиста Плифона «О добродетелях» // *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV–XV вв. С. 291–300. Я буду цитировать трактат в собственном переводе.

17 *Plethon*. In Cleopam [Πλήθωνος τοῦ σοφωτάτου μονωδία ἐπὶ τῇ αἰοιδίῳ βασιλίδι Κλεοπόῃ] // Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά: σε δ' τ. / ἐπ. Σπ. Π. Λάμπρος. Τ. δ'. Αθήναι, 1930. Σ. 161–175. Рус. пер.: Мудрейшего Плифона монодия на прославленную императрицу Клеопу // *Сенина Т. А.* Тема бессмертия души в философии Плифона (с приложением перевода его надгробных слов Клеопе Малатесте и Елене Палеологине) // *Вестник*

Палеологину¹⁸ (1450 г.). По некоторым выражениям из монодии можно предположить, что Григорию были известны также «Законы» Плифона или его устные лекции на затронутые в этом произведении темы.

2. Биографические сведения о Плифоне в монодии

О жизни Георгия Гемиста известно немного, даже даты его жизни до сих пор остаются предметом дискуссий. Он родился, по-видимому, около 1360 г. в Константинополе. Датой его смерти, на основании двух рукописных заметок, часто называется 26 июня 1452 г. Однако Дж. Монфасани, заново рассмотрев и сопоставив разные свидетельства и источники, предложил другой год кончины философа — 1454 г.¹⁹, но передатировка не была принята всеми исследователями²⁰. Можем ли мы почерпнуть какие-то сведения в пользу той или иной датировки в монодии Григория? Он начинает свою речь такими словами:

«Увы! Кто достойно, о присутствующие, мог бы по-трагически возвышенно представить ныне нашешую на нас невыносимую беду? Не варвары напали откуда-либо, опустошили Ромейскую [землю] (τὴν Ῥωμαίαν) и увели как можно больше захваченных в плен, и не стены атакованы кем-либо или случилось что-то другое из погибельных²¹ вещей, но муж, наибожественнейший из всех, мудрейший из всех, украшенный всеми прекрасными деяниями, сегодня — горе! — уходит от людей и оставляет нам как бы в наследство нестерпимую скорбь. О ужасное несчастье, превосходящее всякое сетование, затмевающее всякую беду и отвергающее всякое утешение! О бедствие непоправимое, в которое не верится несмотря на опыт! О несчастье наше,

Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2023. Т. 28 (6). С. 169–171.

- 18 *Plethon*. In Helenam [Γεωργίου Γεμιστοῦ μονφδία εἰς Ἑλένην (Ὑπομονὴν) Παλαιολογίαν] // Παλαιολογία καὶ Πελοποννησιακά: σε δ' τ. / ἐπ. Σπ. Π. Λάμπρος. Τ. γ'. Αθήναι, 1926. Σ. 266–280. Рус. пер.: Георгия Гемиста монодия на Елену (Ипомонию) Палеологину // *Сенина Т. А.* Тема бессмертия души в философии Плифона (с приложением перевода его надгробных слов Клеопе Малатесте и Елене Палеологине) // Указ. соч. С. 171–173.
- 19 *Monfasani J.* Pletho's Date of Death and the Burning of his Laws // *Byzantinische Zeitschrift*. 2005. Bd. 98 (2). S. 459–461.
- 20 Обзор мнений вкратце см.: *Siniossoglou N.* Radical Platonism in Byzantium. P. 10. N. 32. Н. Синиосоглу, как кажется, склоняется к дате 1452 г., однако автор последней монографии о Плифоне В. Гладки считает верной реконструкцию Дж. Монфасани: *Hladký V.* The Philosophy of Gemistos Plethon. P. 2.
- 21 Или: разрушительных, непоправимых (ἀνηκέστων).

а скорее — общее для всего человеческого рода! Увы нашему злополучию наперекор всякой надежде! Терпели ли мы когда-либо столь великую неудачу?»²²

Барварами византийцы традиционно называли нехристиан и врагов Империи, в том числе турок — так их называл и Плифон²³. Выражение: τὴν Ῥωμαίαν — буквально означает «Римская»: вероятно, имеется в виду земля (γῆ)²⁴; однако город (πόλις) и царство (βασιλεία) в греческом тоже женского рода. К 1450 г. всё Римское государство сократилось до Константинополя с прилегающей небольшой частью Фракии²⁵, с несколькими островами в Эгейском море и Морейским деспотатом на Пелопоннесе со столицей в Мистре. Морья была захвачена турками лишь в 1460 г. и к тому же чаще называлась Элладой, поэтому под «погибельными / непоправимыми» вещами — опустошением Ромейской земли и атакованными стенами — в монодии может иметься в виду, по-видимому, только византийская Фракия и стены Константинополя. С одной стороны, может показаться, что Григорий вряд ли сравнил бы кончину одного человека, как бы велик он ни был, с событием такого апокалиптического масштаба, как падение Константинополя, и тем более не восклицал бы уже после конца Империи: «Терпели ли мы когда-либо столь великую неудачу?» С другой стороны, вся монодия построена на мысли о том, что Плифон был величайшим из великих мудрецов, что с его смертью «злополучнейшие элины» утратили божественное сокровище, поэтому сравнение этой утраты именно с потерей Константинополя и даже утверждение, что потеря философа — большая утрата, имеет свою логику в данном контексте. Таким образом, в приведённом отрывке из монодии можно, предположительно, видеть подтверждение того, что Плифон умер спустя год после падения города, когда острота переживаний уже несколько снизилась и Григорий мог сопоставить его смерть с недавно пережитым и всем известным бедствием.

22 *Gregorius monachos*. Monodia in Gemistum // Op. cit. P. 387.

23 См. увещание к деспоту Димитрию о Пелопоннесе: *Plethon*. Ad Demetrium [Πλήθωνος συμβουλευτικὸς πρὸς τὸν δεσπότην Θεόδωρον περὶ τῆς Πελοποννήσου] // Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά. Τ. δ'. Σ. 118:10–12; а также обращение к императору Иоанну VIII Палеологу: *Idem*. Ad Imperatorem Johannem [Τοῦ Γεμιστοῦ πρὸς τὸν βασιλέα Ἰωάννην Η' Παλαιολόγου] // Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά. Τ. γ'. Σ. 310:7–11.

24 Византийцы всегда считали себя римлянами, а свою страну — Римской империей; на русский слова Ῥωμαῖοι, Ῥωμαῖος, «римляне, римлянин / римский», переводятся как «ромей, ромей / ромейский», чтобы отличить византийцев от античных римлян, хотя сами византийцы всегда считали себя наследниками той самой первой Римской империи, а Константинополь — Новым Римом.

25 В прежней столице Фракии Адрианополе (ныне Эдирне, Турция), в 160 км западнее Константинополя, находился двор турецкого султана.

От Григория мы узнаём, что Гемист долгое время исполнял роль верховного судьи: был «председателем высочайшего у эллинов суда»²⁶. Судейская коллегия из четырёх «вселенских судей ромеев» (двух духовного звания и двух светского) была учреждена в результате судебной реформы, проведённой императором Андроником III в 1329 г. Эти судьи были наделены широкими полномочиями и надзирали за судебной системой всей Империи, приговоры их были окончательными и обжалованию не подлежали. Позднее, по мере ослабления связи между частями Империи, в областях, в том числе в Морее, появились свои вселенские судьи²⁷. Плифон, по-видимому, председательствовал на суде в Морейском деспотате, но в какой период времени — точно неизвестно; впрочем, вряд ли он исполнял эту должность в конце жизни, когда был уже очень стар.

Григорий также сообщает, что к Гемисту приезжали учиться мудрости многие люди, в том числе из-за границы: в отличие от библейского царя-мудреца Соломона, видеть которого приходила царица Савская, «этого великого не женщины приходили увидеть, но многократно — мужи весьма важные и мудрые, и к тому же от самых крайних пределов вселенной: они также, весьма поразившись мудрости этого мужа, ещё больше сделали его у нас известным, пусть даже ранее он и не был большинству совсем неизвестен»²⁸. Интересно отметить, что, согласно Григорию, Гемист получил ещё бóльшую известность у себя на родине после того, как к нему стали приезжать люди из других стран. Вероятно, это паломничество могло усилиться после 1439 г., в результате участия Гемиста в Ферраро-Флорентийском Соборе, где он открыл итальянским гуманистам превосходство философии Платона перед Аристотелем. Однако к тому времени Плифон уже был достаточно известен и уважаем в Византии за ум и познания, иначе бы император и не пригласил его для участия в Соборе. Мы знаем, что у Плифона в 1410–1430-х годах учились будущий митрополит Эфесский Марк Евгеник и его брат Иоанн, будущий кардинал Виссарийон и другие византийские интеллектуалы²⁹. К сожалению, из туманных слов Григория непонятно, что и кого

26 *Gregorius monachos*. Monodia in Gemistum // Op. cit. P. 396.

27 См.: *Острогорский Г. А.* История Византийского государства / пер. с нем. М. В. Грацианский, ред. П. В. Кузенков. М., 2011. С. 607–608.

28 *Gregorius monachos*. Monodia in Gemistum // Op. cit. P. 398.

29 См.: *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV–XV вв. С. 61–63; *Занемонец А. В.* Иоанн Евгеник и православное сопротивление Флорентийской унии. СПб., 2008. С. 14–15; *Hladký V.* The Philosophy of Gemistos Plethon. P. 205–217.

конкретно он имел в виду, хотя, вероятно, для людей, перед которыми он произносил речь, это были вещи известные.

Григорий сообщает, что Гемистом «восхитились не только эллины, издававшие на опыте его учёность, мудрость и добродетель, но и лучшие из самих римлян»: не способные противостоять его доводам, они, в конце концов «отвергнув любезную им спесь», признали своё неведение и «желали узнать от него о том, чего недавно не почитали». И Плифон не отверг их просьбы. Что здесь имеется в виду? Едва ли упомянутое противостояние — это споры с латинянами о вере во время Собора: из источников и прежде всего от самого Плифона мы знаем, что в официальных прениях он участия не принимал, хотя внёс определённый вклад в антилатинскую полемику уже после Собора³⁰. Скорее всего, под тем, «чего недавно не почитали» итальянцы, подразумевается философия Платона, чьё превосходство над Аристотелем старался им открыть Гемист во Флоренции. В таком случае под «попытками противостояния», видимо, следует понимать споры итальянцев с Плифоном на эту тему или, по крайней мере, какие-то философские дискуссии. К сожалению, мы здесь остаёмся в области догадок.

Оплакивая кончину философа, Григорий сетует на некий «ужасный и тяжкий недуг», с которым не смогло справиться никакое лечение, и на врачей, ничего не сумевших сделать³¹. Эти жалобы могут показаться странными, ведь Гемисту в момент смерти было уже за девяносто лет, а в средние века люди не так уж часто доживали до столь почтенного возраста. Тем не менее Григорий, по-видимому, имел основания говорить подобным образом. В 1464 г. останки Плифона были вывезены из Мистры итальянским кондотьером Сиджизмондо Пандольфо Малатестой, который переправил их в Римини, где в 1465 г. захоронил в своём *Tempio Malatestiano* — Храме Малатесты, который он намеревался сделать мавзолеем и памятником себе и своей семье. В третьей нише на боковом фасаде этого храма, который в 1809 г. был освящён в честь св. Колумба и ныне является кафедральным собором Римини, саркофаг с прахом Гемиста находится и поныне³². Согласно описанию

30 См. подробнее: *Сенина Т. А.* Антилатинские сочинения Георгия Гемиста Плифона: тексты и контекст // Указ. соч. С. 262–265.

31 *Gregorius monachos.* Monodia in Gemistum // *Op. cit.* P. 388.

32 В 2001 г. велись переговоры об установлении побратимских отношений между Римини и Мистрой и о возвращении останков Плифона (полностью или частично) на место изначального захоронения, но инициатива «увязла в зыбучих песках политики», по выражению М. Нери. См.: *Neri M.* Pletone: le ossa contese, una vicenda del 2001. Parte seconda:

захоронённых в Темпио останков, которое было сделано при их пересмотре 16 августа 1756 г. отцом Антонио Франческо Ригини, череп в саркофаге Плифона был «необычных размеров» и у него сохранились все зубы³³. В связи с этим интересно отметить, что Григорий в монодии, рассуждая о невозможности для души быть телесной сущностью, подверженной распаду, говорит, что, если бы душа входила в человека, как тело в тело, ей был бы присущ размер, но тогда оказалось бы, что Гемист имел «душу большего размера»³⁴, из чего можно заключить, что Плифон был человеком высокого роста и крупным. Можно также с уверенностью сказать, что в те времена человек, в возрасте более девяноста лет сохранивший все зубы, должен был обладать отменным здоровьем. Вполне вероятно, в таком случае, что его смерть даже в этом возрасте явилась для его близких и друзей в некотором роде неожиданностью, что и подтверждают сетования Григория.

3. Полемика с паламитами о ценности занятий науками

Поскольку Григорий, очевидно, обращался к христианской аудитории, он представляет Гемиста образцом божественности и величия, в том числе с христианской точки зрения: вероятно, держа в уме то, что Плифон при жизни подвергался критике за свои философские и религиозные взгляды со стороны Георгия Схолария и подобных ему ревнителей православия.

Прежде всего, Григорий с христианской точки зрения оправдывает занятия Гемиста светскими науками, и это не случайно. Церковная партия паламитов, одержавшая идеологическую победу в Византии за столетия до смерти Плифона, относилась к увлечению мирскими науками неодобрительно: Григорий Палама обвинял в «невероятном бесстыдстве» людей, которые говорят, что заниматься «эллинскими» науками всю жизнь до старости не помеха для добродетели и совершенства. По мнению Паламы, подобное увлечение «внешней» мудростью, напротив, ведёт человека к превозношению и удаляет от Бога, а христианин не нуждается — в отличие от людей, живших до Боговоплощения, — в познании

un pò di documentazione con qualche ricordo. 11.04.2011. URL: http://www.morenoneri.it/2011/04/pletone-le-ossa-contese-una-vicenda-del_11.html.

33 Ricci C. Il Tempio Malatestiano / rist. con app. di P. G. Pasini. Rimini, 1974. P. 291.

34 *Gregorius monachos*. Monodia in Gemistum // Op. cit. P. 400.

тварного мира как пути к познанию Творца³⁵. Философия Плифона стала своего рода ответом на подобный православный обскурантизм: философ проповедовал поиск истины через рассмотрение природы вещей и исследование различных образов жизни и мнений, а занятия светскими науками и наблюдение за человеческими делами считал полезными для приобретения добродетели и «приятнейшими из занятий»³⁶.

В монодии Григорий говорит, что Гемист, изучив все творения Бога: как умопостигаемые, так и чувственно воспринимаемые, — «единственный соединил в себе божественное и человеческое знание и, превыше всех собрав всё то, что все остальные познали частично, сделал сам себя неким божественным и совершеннейшим творением, достойным беспредельной Божией мудрости». Затем он указывает, что о познании Бога через созерцание и постижение творения учили апостол Павел и пророк Давид, и прибавляет: «Однако то же самое созерцание и толкование у некоторых, полагаю, немногочисленных и в высшей степени отошедших от чувственного восприятия, оказывается заблуждением относительно чувственно воспринимаемого, причём даже у удостоенных в уме удивительного действия»³⁷. Это высказывание, по-видимому, как раз и есть критика позиции созерцателей-паламитов, считавших, что восхождение к Богу через созерцание творения нужно было лишь до боговоплощения, а христиане должны заботиться только о созерцании и познании Бога через молитву.

Григорий Палама, толкуя выражение: «...хлеб ангельский ел человек» (Пс. 77, 25), — говорит, что этот хлеб не что иное, как «Божий и небесный свет», и что слова псалма указывают на познание Бога через просвещение ума Духом, отличающееся от земного знания³⁸. Автор монодии, в свою очередь, тоже делает аллюзию на этот псалом: Гемист «в образе жизни по самодостаточности почти соперничал с ангелами», и «этот ангел ел хлеб, что бы ни подразумевать под этим хлебом, а я думаю, это созерцание умопостигаемых сущих и постижение творений Божиих»³⁹. Таким образом, и здесь мы видим полемику с паламитами

35 Сенина Т. А. (монахиня Кассия). Афины versus Иерусалим? Отношение к научному знанию в Византии // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2017. Т. 22 (5). С. 197–199.

36 Там же. С. 199–200.

37 *Gregorius monachos*. Monodia in Gemistum // Op. cit. P. 390.

38 *Gregorius Palamas*. Pro sanctis hesychastis 1, 3, 25 // ГПС. 1. С. 436. Рус. пер.: Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих / пер., послесл. и коммент. В. Вениаминова. М., 1995. С. 87.

39 *Gregorius monachos*. Monodia in Gemistum // Op. cit. P. 393–394.

и утверждение, что изучение тварного мира точно так же нужно человеку для совершенства, как созерцание мира высшего.

Григорий говорит, что для достойного восхваления Гемиста нужен «Платон, или Фукидид, или Ксенофонт и современные им мудрецы», с которыми, как ему думается, Плифон увиделся после смерти: ведь Гемист по всякой мудрости равен им, «скорее даже выше их», по добродетели же «они не только ему не подобны, но даже не приблизились к нему»⁴⁰. Такое уничижение античных мудрецов в сравнении с христианскими праведниками является традиционным для христианских авторов, но Григорий на этом не останавливается. Заявив, что сопоставление с теми мудрецами было бы оскорблением для Гемиста, далеко их превзошедшего, Григорий предлагает сравнивать Плифона с «нашими священными и божественными отцами»: они при встрече приняли бы его как своего и даже как «величайшее украшение их собрания», потому что он стяжал добродетели без удаления от мира и показал «совершеннейшую философию, обитая среди городского шума»⁴¹.

Таким образом, Григорий намекает, что Гемист был не только мудрее святых монахов, в том числе монахов-исихастов, которые отвергали познание Бога через тварный мир, но и добродетельнее их, поскольку достиг всяческого совершенства, живя в миру.

4. Описание добродетелей Плифона

Перечислению добродетелей Гемиста посвящена немалая часть монодии. При этом Григорий делает множество аллюзий на сочинение самого Плифона «О добродетелях», с сохранением его терминологии и разделения добродетелей на виды. В трактате Плифона добродетель в целом разделяется на четыре большие части: благоразумие, мужество, справедливость, рассудительность, которые, в свою очередь, делятся каждая ещё на три части. Все эти части описаны в трактате Гемиста и представляют собой следующую схему⁴².

40 Ibid. // Op. cit. P. 391.

41 Ibid. // Op. cit. P. 392–393.

42 См.: *Plethon. De virtutibus* I, 2–3 // *Georges Gemiste Plethon. Traité des vertus*. P. 3:22–5:13 (краткое описание), 15 (общая схема). Это издание снабжено подробным комментарием и описанием плифоновской системы добродетелей.

φρόνησις рассудительность (состояние души, занятой рассмотрением сущих)	δικαιοσύνη справедливость (сохранение должного в отношениях)	ἀνδρεία мужество (невозмутимость при жизненных страданиях)	σωφροσύνη благоразумие (самодостаточность в отношении жизненных потребностей)
θεοσεβεία богопочитание (в отношении божественного)	ὁσιότης благочестие (в отношении Божества)	εὐψυχία благодушие (при несчастных случаях и бедствиях, ниспосылаемых Божеством)	μετριότης умеренность (в стремлении к славе)
φυσική естествознание (в отношении природы)	πολιτεία гражданственность (в отношении общественных дел)	γενναϊότης благородство (при страданиях, добровольно избираемых ради благой цели)	ἐλευθεριότης щедрость (в отношении материальных благ)
εὐβουλία здравомыслие (в отношении человеческих дел)	χρηστότης порядочность (в отношении частных дел)	πράτης сдержанность (при страданиях, случающихся из-за людей)	κοσμιότης благопристойность (в наслаждениях)

Практически все эти добродетели так или иначе упомянуты в монодии, однако Григорий привносит в данную схему некоторые нюансы.

4.1. Благоразумие как воздержание

Начиная рассуждение с добродетели благоразумия, Григорий говорит, что Плифон жил и наслаждался созерцанием умопостигаемых вещей, а телу, хотя «позволял многое <...> однако же не радости и удовольствия (τὰ τέρποντα καὶ ἥδοντα), но только необходимое для поддержания», и «так заботился о воздержании (σωφροσύνης), что, пожалуй, даже мог в нём соперничать с Беллерофонтом, а если угодно, и с Иосифом», «пренебрегал всяким попечением о теле», «презирал почёт и пустую славу и показал себя высшим всякой наживы» больше, чем кто бы то ни было⁴³.

Григорий здесь указывает на все три составляющие добродетели благоразумия, по Плифону, но, пожалуй, несколько христианизирует их и сам образ жизни Гемиста. Так, слово σωφροσύνη он употребляет

43 *Gregorius monachos. Monodia in Gemistum // Op. cit. P. 393–394.*

скорее в христианском значении «сдержанность, воздержность», приписывая Плифону полное воздержание от удовольствий, презрение к попечению о теле и пренебрежение к почёту и славе. Правда, похожую трактовку благоразумия можно, как будто бы, найти и у Платона:

«А благоразумие — то, что большинство именует благоразумием: не увлекаться желаниями (τὰς ἐπιθυμίας⁴⁴), но относиться к ним с пренебрежением и вести себя благопристойно (κοσμίως), — разве не присуще только тем, кто в высшей степени (μάλιστα) пренебрегает телом и живёт согласно философии?»⁴⁵

Однако упоминание Платоном благопристойного поведения делает общий контекст менее «монашеским». По крайней мере, идеалу Гемиста воздержание от всех удовольствий не соответствует. В «О добродетелях» Плифон даёт более широкое понимание σοφροσύνη: у него это «благоразумие, здравомыслие»:

«...благоразумие — это самодостаточность (αὐτάρκεια) в отношении жизненных потребностей, а мы в жизни нуждаемся в трёх вещах: наслаждениях, материальных благах, славе (ἡδονών, χρημάτων, δόξης) <...> каждой из них, пожалуй, будет соответствовать некая часть благоразумия, обеспечивающая в каждой области достаточное⁴⁶ (τὸ αὐτάρκεις) и полезное: в наслаждениях — благопристойность (κοσμιότης), в отношении материальных благ — щедрость (ἐλευθεριότης), а в славе — умеренность (μετριότης)»⁴⁷.

Таким образом, Гемист не был сторонником полного воздержания от наслаждений, но, напротив, считал их одной из необходимых составляющих человеческой жизни: наслаждения нужны и вполне позволительны, но в них надо соблюдать κοσμιότης — благопристойность, скромность, порядочность. То же относится и к обладанию материальными благами и стремлению к славе: это не зазорно и естественно для человека, он должен лишь сохранять умеренность в стремлении к почестям, а при обладании богатством щедро делиться им с нуждающимися. Самодостаточность у Гемиста — это жизненный идеал стоиков, автаркия, независимость от вещей внешнего мира (но не отказ от них) и от поведения других людей (но не бегство от общества), внутренняя свобода⁴⁸.

44 Или: влечениями, страстями.

45 *Plato. Phaedo* 68c:8–12 // *Platonis opera: in 5 t. / recogn. brev. adnot. crit. instr. I. Burnet. T. 1. Oxonii, 1900.* (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).

46 Имеется в виду: достаточное для удовлетворения своих потребностей, но без излишеств.

47 *Plethon. De virtutibus I, 3* // *Op. cit.* P. 4:6–11.

48 О влиянии стоической философии на Плифона см.: *Arabatzis G. Pléthon et les Stoïciens. Système et fragment* // *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur.* 2008. Bd. 14. S. 305–332.

Во второй части своего трактата Плифон, дополнительно разъясняя содержание каждой добродетели, говорит, что среди наслаждений есть необходимые (*ἀναγκαίαις*) и не необходимые, а пренебрегать следует лишь последними⁴⁹. Так, «вовсе не следует пренебрегать славой (*или*: репутацией) в глазах людей добропорядочных и в отношении прекрасных вещей (*τῆς μὲν παρὰ τῶν καλῶν ἀγαθῶν καὶ ἐπὶ τοῖς καλοῖς δόξης*)», надо презирать лишь похвалы людей дурных или из-за всяких пустяков⁵⁰. Щедрость будет легче проявить тому, кто, хоть и принадлежит к числу любителем красивого (*φιλοκαλῶν*), но привык удовлетворять свои потребности более доступными вещами и «без расточительности»⁵¹.

Что же касается благопристойности, то она, по Плифону, отделяет нас «от зверей и низших [родов]» и «поддерживает [наше] родство с высшими родами, придавая чинность и порядок самим наслаждениям, а вместе с тем делая [нас], благодаря самодостаточности, благовоспитанными и лёгкими [в общении]»⁵². Это «родство с высшими родами» Плифон видел отнюдь не в полном воздержании от плотских удовольствий и ведении «ангельской жизни». Он осуждал супружеские измены, само же брачное сожитительство в «Законах» называл необходимым и похвальным, как подражание самим богам: «Совершенно очевидно, что занятие любовью (*ἡ τῶν ἀφροδισίων πρᾶξις*) дано нам богами для воспроизведения этого смертного [рода], а некоторым образом и для его бессмертия». Поскольку боги бессмертны и рождают, являясь причиной себе подобных, то люди при любовном общении и рождении детей в законном браке уподобляются богам. Гемист даже сравнивает плотскую любовь, которой люди предаются скрыто, с совершением «наипрекраснейших из священнодействий», которые тоже совершаются у некоторых людей скрыто от толпы⁵³. Неизвестно, знал ли Григорий, будучи учеником Плифона, о таких его взглядах на плотскую любовь. Впрочем, сравнение Гемиста с Беллерофонтом и Иосифом можно интерпретировать просто как похвалу целомудрию в смысле непосыгаемости на чужих жён. Ведь в любом случае присутствовавшие на похоронах Плифона знали, что он был женат и имел детей.

49 См.: *Plethon. De virtutibus* II, 1 // *Op. cit.* P. 5–6.

50 *Ibid.* II, 3 // *Op. cit.* P. 9:15–17.

51 *Ibid.* II, 6 // *Op. cit.* P. 9–10.

52 *Ibid.* II, 1 // *Op. cit.* P. 6:6–10.

53 *Plethon. Legum conscriptio* [Νόμων συγγραφή] III, 14 // *Pléthon. Traité de Lois*. P. 86–88. Плифон явно сравнивает плотскую любовь в браке ни много ни мало с таинством Евхаристии, ведь именно оно у христиан считается наипрекраснейшим и совершается в алтаре тайно от большинства верующих.

4.2. Мужество, справедливость и рассудительность

Согласно Григорию, Гемист «спокойно (πράως) относился к возникающим из-за некоторых затруднениям и неприятностям» — здесь имеется в виду добродетель πραότης «сдержанность, спокойствие»⁵⁴, — а «несчастья, порой ниспосылаемые Божеством», оборачивал себе на пользу, «трудясь до изнеможения», и при этом «не казался уставшим, но во всём походил на любого другого»⁵⁵. Тут Григорий видит проявление «мужества и благодушия (εὐψυχίας)». Из трёх частей, составляющих мужество, не упомянуто благородство при добровольных страданиях, но, по-видимому, указанием на него можно считать слова о неустанных трудах Гемиста. Кроме того, «благородным (γενναῖος) и великим» Григорий называет Плифона чуть выше, когда говорит, что тот мало заботился о теле, хотя имел знатное происхождение «и к тому же статность и прекрасный вид»⁵⁶.

Восхваляя Плифона как судью, Григорий говорит о том, что он действовал, «повинуясь Платону» (таким образом выставляя этого философа как учителя добродетели), и восклицает:

«Кто же явился благочестивее его в том, что относится к Божеству (ὁσιώτερος ἐπὶ τοῖς πρὸς τὸ θεῖον)? Какой судья лучше и искуснее в общественных делах (ἐν τοῖς κοινῶις) или же порядочнее в отношении дел частных (πρὸς τὰ ἰδιωτικὰ χρηστότερος)?»⁵⁷

Это снова аллюзия, с сохранением терминологии Плифона, на его сочинение «О добродетелях», где говорится о трёхчастном делении справедливости:

«Поскольку справедливость — это сохранность того самого в нас, чем мы являемся по отношению к каждому, ведь мы произведения и собственность⁵⁸ Бога, да и всем людям так или иначе родственны, хотя и относимся к разным по-разному, то для тех [дел], которые относятся к Божеству, [добродетелью,] пожалуй, будет как раз благочестие (ὁσιότης <...> ἐπὶ τοῖς πρὸς τὸ θεῖον), а для тех, которые относятся к людям, — гражданственность (πολιτεία⁵⁹) в отношении к общественным делам (πρὸς τὰ κοινὰ) и, в свою очередь, порядочность в отношении к частным (χρηστότης⁶⁰ <...> πρὸς τὰ ἰδιωτικὰ)»⁶¹.

54 В христианском контексте это слово обычно переводится как «кротость».

55 *Gregorius monachos*. *Monodia in Gemistum* // Op. cit. P. 394–395.

56 *Ibid.* // Op. cit. P. 394.

57 *Ibid.* // Op. cit. P. 396.

58 Или: «имущество, богатство; рабы» (κτῆματα).

59 Или: «образ жизни гражданина».

60 Или: «честность».

61 *Plethon*. *De virtutibus* I, 3 // Op. cit. P. 5:1–6.

Григорий привносит христианские коннотации, хваля деятельность Плифона на судейской должности за человеколюбие и оказание помощи и защиты нуждающимся в них: он указывает, что тем самым Гемист исполнил «Владычню», то есть Христову, заповедь о милосердии⁶².

Добродетель гражданственности Григорий прямо не упоминает в приведённом отрывке, зато говорит о ней в самом конце монодии, призывая «подражать гражданственности (πολιτεῖαν)»⁶³ Гемиста.

Рассудительность является высшей добродетелью в системе Плифона: это «совершеннейшая часть добродетели, состояние души, занятой размышлением о сущих (ἔξις ψυχῆς θεωρητικῆ τῶν ὄντων⁶⁴), как именно существует каждое из них»⁶⁵. Высшей её считает и Григорий, называя отсутствие рассудительности «невыносимым несчастьем» и «крайним вредом». Гемист, говорит он, и здесь «гораздо более превзошёл всех, не только в отношении вечно сущих и божественных вещей, что как раз относится к важнейшей части рассудительности, но и в отношении пребывающих в природе, человеческих и касающихся нас самих»⁶⁶, указывая, таким образом, на три составляющие рассудительности, согласно Плифону: богопочитание, естествознание и здравомыслие.

5. Плифон как учитель истины

Казалось бы, монодия представляет собой, пусть и основанное во многом на сочинениях платоника Плифона, однако вполне христианское сочинение. Но ближе к концу мы внезапно встречаем довольно неожиданное рассуждение. Превознося обширные познания Гемиста, которыми философ превзошёл всех, Григорий говорит:

«...в одних случаях он отыскал мудрость сам, а в других восполнил найденную с упущениями; и он проложил наилегчайший путь познания (ἐπιστήμη) для избирающих его, а тот путь, негодность которого иными остаётся незамеченной, вернейшим и мудрейшим образом изобличив, пожелал освободить человеческий род от самого распространённого (πλείστης⁶⁷) заблуждения

62 *Gregorius monachos. Monodia in Gemistum* // Op. cit. P. 396–397.

63 *Ibid.* // Op. cit. P. 403.

64 Буквально: «состояние души, [закрывающееся] в созерцании сущих / размышлении о сущих».

65 *Plethon. De virtutibus I, 2* // Op. cit. P. 4:3–4.

66 *Gregorius monachos. Monodia in Gemistum* // Op. cit. P. 397.

67 Или: величайшего, наиболее значительного, преобладающего, наиболее продолжительного.

<...> Ибо он является как бы изображением философии и точности учений (δογματων ακριβείας)⁶⁸ для последователей⁶⁹.

После этого Григорий, оплакивая смерть учителя, говорит, что он, «вооружаясь его твёрдыми как сталь, а лучше сказать — небесными словами, ни разу не был убеждён обратиться к речам других софистов (τῶν ἄλλων σοφιστῶν)»⁷⁰. К. Вудхауз, делая краткое резюме монодии Григория, счёл эти слова указанием на то, что Плифон очистил философию от ложных мнений софистов-христиан⁷¹.

Действительно, в сочинениях самого Гемиста под «софистами», за которыми пошло множество людей, подразумеваются христиане⁷², которых Плифон обвинял во введении новшеств сравнительно с древнейшими и проверенными временем учениями⁷³. Но мог ли их иметь в виду монах Григорий? Если да, то его монодия должна свидетельствовать о явном раздвоении сознания: ведь он называет христианских святых в качестве авторитетов, а вскоре после упоминания «софистов» говорит о том, что надо верить в бессмертие души, иначе «человеческий род напрасно бы придерживался добродетели, вкусил страшных и неизреченных таинств⁷⁴ и удостоился превосходящего всё удивительное домостроительства⁷⁵; напрасно тогда он и храмы строит, и предпринимает служения таинствам, поклонения и всё тому подобное»⁷⁶.

68 Или, следуя христианской традиции перевода: строгой точности догматов. Возможно, Григорий здесь играет оттенками смысла.

69 *Gregorius monachos*. Monodia in Gemistum // Op. cit. P. 398.

70 Ibid. // Op. cit. P. 399.

71 *Woodhouse C. M.* George Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes. Oxford, 1986. P. 10–11.

72 Таково мнение (с которым согласна и я) авторов основных монографий о философе: *Masai F.* Pléthon et le Platonisme de Mistra. Paris, 1956. P. 140; *Woodhouse C. M.* George Gemistos Plethon. P. 216; *Tambrun B.* Pléthon. Le retour de Platon. Paris, 2006. P. 67–68, 81; *Siniassoglou N.* Radical Platonism in Byzantium. P. 54–55. В. Гладки вступил в полемику с этим взглядом на Плифона, и попытался показать, что Гемист оставался христианином и просто сильнее других увлёкся платонизмом, а под «софистами» мог подразумевать вообще монотеистов, не веривших в переселение душ, а не конкретно христиан (*Hladký V.* The Philosophy of Gemistos Plethon. P. 274–276), но его аргументы не особенно убедительны. Подробнее об этом см.: *Сенина Т. А.* Христиане как новые софисты: критика христианства в платонической философии Георгия Гемиста Плифона // Платоновские исследования. 2024. Т. 21/2. С. 200–222.

73 См., например: *Plethon*. Legum conscriptio I, 2; III, 43 // Op. cit. P. 32–34, 256–258.

74 То есть Евхаристии.

75 οἰκονομία — имеется в виду Боговоплощение и всё, что сделано Христом для спасения людей.

76 *Gregorius monachos*. Monodia in Gemistum // Op. cit. P. 399.

Конечно, могло быть и так, что Григорий мимикрировал, приспособившись к христианской аудитории, а сам полностью разделял взгляды учителя на христианство, что здесь и обнаружил. Судя по вышеупомянутой истории монаха Ювеналия, такое вполне могло быть. Впрочем, последователи Гемиста из числа христиан могли и не осознавать всей глубины противоречий между своими взглядами и православием и считать, что они-то как раз и исповедуют истинную веру, очищенную от заблуждений, а вовсе не язычество. Согласно свидетельству Георгия Схолария, когда он лично увещевал Ювеналия прекратить антихристианскую проповедь, тот «сказал, что не думает и не учит ничему противоположному христианской вере»⁷⁷. Схоларий счёл это притворством, но прав ли он? Трудно залезть в голову средневековому человеку, тем более такому, о котором мало что известно. Однако и в наше время многие люди, исповедующие принадлежность к Христианской Церкви, в то же время придерживаются очень далёких от христианства верований и взглядов, не видя и не ощущая при этом никакого противоречия⁷⁸. Но если предположить, что под «софистами» Григорий подразумевал не всех христиан вообще, то что тогда он мог иметь в виду под «негодным путём» и «самым распространённым заблуждением»?

Во-первых, можно отметить, что одно из значений слова σοφιστής — «создатель, изобретатель», и в таком смысле сам Плифон употребляет его в сочинении «Против Схолариевой защиты Аристотеля», где критикует Стагирита за безбожие и называет «изобретателем (σοφιστής) собственного направления (αἰρέσεως) в суждениях»⁷⁹, то есть, говоря по-христиански, собственной ереси. Главная «ересь», за которую Плифон жёстко критиковал Стагирита, состояла в признании случайных событий, что вело к отрицанию судьбы и детерминизма, тогда как учение о судьбе и необходимости и о всеобщности причинно-следственных связей занимает одно из центральных мест в философии Гемиста⁸⁰, а неверие в судьбу и, как следствие, в Божественный Промысел он считал тяжелейшим грехом, из-за которого византийцы терпят

77 Gennadius Scholarius. Epistola ad Manuelem Raullem Oesen // Op. cit. P. 478:11–13.

78 О чём см., например, интересные исследования в сборнике статей: Старые церкви, новые верующие: религия в массовом сознании постсоветской России / под ред. Д. Е. Фурмана и К. Каарияйнена. СПб.; М., 2000.

79 Plethon. Contra Scholarii pro Aristotele obiectiones VII // George Gémiste Pléthon. Contre les objections de Scholarios en faveur d'Aristote (Réplique) / éd. et trad. par B. Lagarde // Byzantion. 1989. Vol. 59. P. 482:15–16.

80 См.: Сенина Т. А. Необходимость и свобода в философии Георгия Гемиста Плифона в контексте его политической теологии // Указ. соч. С. 446–450, 455–460.

поражение от турок, которые гораздо крепче верят в Промысл Божий⁸¹. Следовательно, под «софистами» и их заблуждением Григорий мог иметь в виду тех христиан, которые отрицали судьбу и детерминизм⁸².

Во-вторых, можно обратить внимание на слова Григория о том, что Гемист «проложил наилегчайший путь познания для избирающих его». Слово ἐπιότημη может обозначать как науку и научное знание, так и вообще достоверное знание о чём-либо. Таким образом, в свете имеющейся в монодии критики тех, кто презирает познание Бога через творения и отрицает необходимость изучения чувственно-воспринимаемого мира, можно утверждать, что под «путём, негодность которого иными остаётся незамеченной», Григорий мог подразумевать паламитские воззрения на христианскую жизнь. Можно предположить, что именно это противостояние исихастскому обскурантизму и нападкам на светские науки привлекало к Плифону, в том числе, образованных представителей монашества, подобных Григорию, которые находили в его философии то, чего не могло дать современное им традиционное православие.

6. Бессмертие души

Последнюю часть монодии Григорий посвящает бессмертию души, убеждение в котором является лучшим утешением в скорби по умершим. Здесь мы опять встречаем аллюзии на сочинения Плифона — монодии, написанные им самим на смерть деспины Клеопы и императрицы Елены. Григорий говорит:

«...смерть вовсе не конец всему, но некое путешествие (ἀποδημία) лучшей частью к некоему божественному и умопостигаемому месту, причём намного более божественному и лучшему, чем здешнее. Ибо наша душа не подвержена уничтожению (φθοράν) или рассеиванию. Ведь такое учение дурно...»⁸³.

Сравним с Плифоном:

«...наше важнейшее — то, что преимущественно есть человек, — бессмертно, смертно же в нём вот это [тело], наподобие некоей одежды соединённое

81 См.: *Сенина Т. А.* Воззрения Георгия Гемиста Плифона на ислам в контексте турецкой угрозы существованию Византии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2024. Т. 25 (1). С. 166–168.

82 Несмотря на официальное учение Церкви, отрицавшее детерминизм, взгляды на судьбу и её отношение к божественному Промыслу у христианских авторов в поздней Византии было неоднозначным, см.: *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV–XV вв. С. 127–145.

83 *Gregorius monachos.* Monodia in Gemistum // Op. cit. P. 399.

с человеком <...> О смерти надо, пожалуй, помышлять как о дальнем путешествии (ἀποδημία), причём происходящем лучшим образом, нежели ожидалось <...> помышляя, что они сами [умершие. — Т. С.] попадают в лучшую и более божественную жизнь и что мы разлучены с ними ненадолго, лучше снова займёмся благими делами...»⁸⁴.

«Так вот, нужно и о смерти родных и друзей, да и о нашей собственной помышлять как об отбытии (ἀποδημίῳ) лучшего и важнейшего в нас к некоему подобающему для него месту, а не как о гибели каждого. Ведь ужасно мнение, будто смерть всякого из нас есть уничтожение (ὄλεθρον)...»⁸⁵.

Образ смерти как «путешествия» взят, очевидно, у Платона⁸⁶, как и учение о том, что душа — главнейшая часть человека и что именно она и есть человек⁸⁷. Отметим, что Плифон, отрицая уничтожение и гибель души после смерти, употребляет слово ὄλεθρος, тогда как Григорий — более привычный в христианском контексте термин φθώρα: это слово обычно обозначает тление и разрушение мёртвого тела.

Григорий говорит о родстве души с «лучшими неё родáми», что является доказательством её бессмертия:

«Так вот, мудрецы говорят, что сущность соответствует делам, а дела, в свою очередь, — сущностям. Итак, если душа участвует в делах лучших родов, то, конечно, по необходимости и сущности их причастна. Стало быть, подобно тому как, соучаствуя в делах зверей, мы по необходимости разделяем с ними и сущность, почему подобно им и погибаем, так и, соучаствуя в делах тех родов, мы, пожалуй, по необходимости явимся высшими всякой гибели»⁸⁸.

Здесь он фактически цитирует Плифона. Сравним:

«...соучастие в делах по необходимости предполагает и сопричастие по сущности. Ведь нужно, чтобы сущности соответствовали делам, а дела — сущностям»⁸⁹.

84 *Plethon*. In Cleopam // Op. cit. P. 169:4–6, 170:4–6.13–16.

85 *Plethon*. In Helenam // Op. cit. P. 274:8–13.

86 См.: *Plato*. *Phaedo* 61d:10–e:3, 67b:7–c:3 // Op. cit.

87 См.: *Plato*. *Alcibiades I*, 130a:7–c:6 // *Platonis opera: in 5 t. / recogn. brev. adnot. crit. instr.* I. Burnet. T. 2. Oxonii, 1901. (*Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*).

88 *Gregorius monachos*. *Monodia in Gemistum* // Op. cit. P. 400–401.

89 В «Законах» Плифон формулирует эту же мысль несколько иначе. Перечисляя три аксиомы, положенные в основу его рассуждений, Гемист говорит: «вторая [аксиома] — что сущности должны соответствовать своим рожденьям, а рожденья — сущностям» (*Plethon*. *Legum conscriptio* III, 43 // Op. cit. P. 242). Эта аксиома является у Плифона основой для системы богов и для описания происхождения и устройства мира в целом, см.: *Ibid.* III, 15 // Op. cit. P. 94–116.

Стало быть, подобно тому, как кто-либо, видя общее у человека с делами животных, полагает, что он обладает и сходной с животными сущностью, так и, видя его сопричастность делам родов лучших, чем мы, и справедливо считая, что он имеет и сходную с теми сущность, пусть полагает, что у него от сходной сущности бывают и сходные дела, и признаёт, что человек составлен из двух сущностей: одной некоей божественной, а другой звероподобной — и последняя смертна, а божественная наша сущность бессмертна, коль скоро бессмертна сущность у лучших нас родов»⁹⁰.

Также, в качестве доказательства бессмертия души, которая поведает телом, будучи выше него по природе, Григорий упоминает, подобно Плифону, способность человека совершить самоубийство⁹¹. Впрочем, он приводит и некоторые более христианские доводы, которых у Плифона мы не найдём: например, упоминает о случаях нетления тела как свидетельстве того, что душа тем более не разрушается после смерти⁹². Рассуждая о том, что душа не может распасться, поскольку не является составной, в отличие от тела, Григорий, по-видимому, ориентируется на Григория Богослова и Григория Нисского⁹³, но не называет их имён, зато прямо ссылается на авторитет Платона с его учением о душе⁹⁴.

7. Бог платоников

Наконец, Григорий заявляет, что смерть вообще не может быть злом как «дело природы» и как таковое есть «Божие установление», а установленное Богом хорошо и священо, ведь Бог — причина только блага и, «будучи в высшей степени благим, не сотворил бы чего-либо дурного (ἄκρως ἀγαθὸς⁹⁵ ὑπαρχων,

90 *Plethon*. In *Helenam* // Op. cit. P. 277:1–11. Следует подчеркнуть, что под «высшими родами» Плифон здесь подразумевает не христианских ангелов, а своих богов, подчинённых верховному Зевсу (см.: *Сенина Т. А.* Тема бессмертия души в философии Плифона (с приложением перевода его надгробных слов Клеопе Малатесте и Елене Палеологине) // Указ. соч. С. 165). Что подразумевал под ними Григорий, остаётся только догадываться.

91 *Gregorius monachos*. *Monodia in Gemistum* // Op. cit. P. 401. Ср.: *Plethon*. In *Cleoram* // Op. cit. P. 173:9–174:4; *Idem*. In *Helenam* // Op. cit. P. 278:4–279:2.

92 *Gregorius monachos*. *Monodia in Gemistum* // Op. cit. P. 401.

93 *Ibid.* // Op. cit. P. 399. См. ниже примеч. 168.

94 *Ibid.* // Op. cit. P. 402.

95 Этим же выражением описывал Бога Плифон: в монодии на императрицу Елену он характеризует так «некоего единого Бога, создателя» всех сущих (*Plethon*. In *Helenam* // Op. cit. P. 275:10–11), а в «Законах» пишет: «Самое начало всех сущих, верховный Бог, которого мы на языке наших отцов называем Зевсом, в высшей степени благ (ἄκρως ἀγαθός ἐστιν)» (*Idem*. *Legum conscriptio III*, 43 // Op. cit. P. 242).

οὐκ ἄν τι κακὸν ποιοίη)»⁹⁶. Рассуждение логичное, но не христианское, поскольку в Библии сказано: «Бог не сотворил смерти (ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν) и не радуется гибели живущих» (Прем. 1, 13). Согласно учению Церкви, смерть стала результатом грехопадения людей, в изначальном божественном плане её не было, поэтому она не благо, а результатом боговоплощения и воскресения Христа стало как раз освобождение человечества от греха и смерти, окончательное же упразднение смерти ожидается в конце времён.

Показательно, что Григорий в монодии ни словом не упоминает о воскресении, хотя, казалось бы, именно надежда на него должна прежде всего приходиться на ум христианину, ищущему утешения в смерти дорогого человека. Точно так же не говорит о воскресении в своих монодиях на венценосных особ и сам Гемист. И Григорий, и его учитель, рассуждая о том, в чём можно найти утешение при смерти близких, говорят исключительно о бессмертии души и об отбытии её к лучшей жизни. Плифон верил не в телесное воскресение в конце времён, а в бесконечное перевоплощение, считая, что миссия человека — вечно быть «границей» (μεθόριον) между миром смертных и бессмертных ради вселенской гармонии⁹⁷. Каковы были взгляды Григория на этот счёт, мы точно сказать не можем, однако он явно во многом был ближе к Плифону, чем к традиционному православию. По словам Григория, кончина самого Плифона «в нынешнее время случилась не просто так, но по божественному жребию (ἐκ θείας μοίρας)»⁹⁸. Вероятно, в этом следует видеть намёк на учение Гемиста о судьбе. В последних строках монодии Григорий призывает слушателей подражать Гемисту, «так как сам Платон говорит, что душа, совершающая путешествие в Аид, уходит, не унося с собой ничего другого, кроме добродетели и мудрости». Затем Григорий добавляет: «Мы все знаем, что великий обладал этим с избытком, и есть надежда, что он в высшей степени будет благоденствовать там»⁹⁹. Это рассуждение о посмертной участи — совершенно «эллинское», его мог бы произнести и нехристианин Античной эпохи.

96 *Gregorius monachos. Monodia in Gemistum // Op. cit. P. 402.*

97 См.: *Сенина Т. А. Тема бессмертия души в философии Плифона (с приложением перевода его надгробных слов Клеопе Малатесте и Елене Палеологине) // Указ. соч. С. 165–166.*

98 *Gregorius monachos. Monodia in Gemistum // Op. cit. P. 402–403.*

99 *Ibid. // Op. cit. P. 403.*

8. Заключение: Плифон как идея философа

Как мы видим, Григорий на протяжении монодии показывает себя хоть формально и христианином, но явно платоником и последователем Плифона. Его восторженное описание учителя как высшего не только древних философов, но даже великих отцов Церкви и распространение взглядов Гемиста едва ли могло понравиться противникам платонизма и эллинизма и строгим ревнителям православия. Следовательно, упомянутое в начале статьи предположение В. Лорана, что Григорий мог терпеть какие-то неприятности из-за преданности идеям Гемиста, вероятно, недалеко от истины, тем более что Геннадий Схоларий в письме Исису недвусмысленно говорит о сторонниках эллинизма: «Таковых у нас немало, и мы о некоторых из них донесли влиятельным лицам, что надо препятствовать им, или подвергать позорному наказанию, или изгонять, или предавать морской пучине»¹⁰⁰. Неудивительно, что в подобной атмосфере нетерпимости со стороны ревнителей православия Григорий был вынужден, в свою очередь, обращаться за защитой к влиятельным аристократам вроде Матфея Мелика.

Григорий видит в Плифоне образец мудреца: Гемист — человек, «провозглашённый для всех правилом, образцом и нормой всего прекрасного и досточтимого»¹⁰¹. Он, «рассмотрев и изучив их всех с Божией помощью, единственный соединил в себе божественное и человеческое знание и, превыше всех собрав всё то, что все остальные познали частично, сделал сам себя неким божественным и совершеннейшим творением, достойным беспредельной Божией мудрости»¹⁰². Он «был причастен всяческой мудрости в такой степени, что стал скорее образцом (*παράδειγμα*) для других и, можно сказать, самим знанием (*ἀντεπιστήμη*) всех вещей, так что казался, скорее, самостоятельно существующим умом (*νοῦν <...> χωριστόν*)»¹⁰³.

Выражение: *νοῦς χωριστός*, «обособленный, самостоятельно существующий ум» — в неоплатонизме обозначало высшую бессмертную сущность, «бога» или идею. Согласно толкованию Прокла на «Парменида», над многими умами находится «один неприсчастуемый ум, обособленный и вечно существующий в самом себе и свыше соединяющий

100 *Gennadius Scholarius*. Epistola ad Manuelem Raulem Oesen // Op. cit. P. 479:33–35.

101 *Gregorius monachos*. Monodia in Gemistum // Op. cit. P. 389.

102 *Ibid.* // Op. cit. P. 390.

103 *Ibid.* // Op. cit. P. 397.

всю умную сущность»¹⁰⁴ так же, как над многими душами — одна непричастуемая душа и т. п. Плифон отождествлял «обособленные умы» с платоновскими идеями, также ориентируясь на диалог «Парменид», в котором Платон описывает идею как нечто существующее отдельно (εἶδος εἶναι χωρίς) и отличное от чувственных вещей¹⁰⁵. В трактате «О том, чем различаются Аристотель и Платон» Гемист пишет: «Платон считает “Царя всех”, Бога, творцом всецело умопостигаемой и обособленной сущности (δημιουργόν τῆς νοητῆς τε καὶ χωριστῆς πάντη οὐσίας), а через неё — всего этого неба»¹⁰⁶. В сочинении «Против Схолариево́й защиты Аристотеля» Гемист говорит, что «Платон вовсе не считает нужным называть разумную душу умом, но называет это душой, а умами — идеи (εἶδη)»¹⁰⁷. В «Законах» Гемист пишет об обособленных умах, посредством которых регулируется существование земных сущих¹⁰⁸.

Таким образом, Григорий, отождествляя Плифона с «обособленным умом», представляет его в монодии как *идею* мудреца и философа, что, пожалуй, и сам Гемист мог бы счесть для себя высшей похвалой.

104 Proclus. In Platonis Parmenidem // *Procli philosophi Platonici Opera inedita* / ed. V. Cousin. Parisiis, 1864. Col. 1070:3–6.

105 Plato. Parmenides 130d:1–2 // *Platonis opera*. Т. 2.

106 Plethon. De Differentiis I, 1 // *Georges Gémiste Pléthon. Des Différences entre Platon et Aristote: en 2 t. / éd., trad. et comment. par B. Lagarde*. Т. 1. Thèse de doctorat. Paris, 1976. P. 3. Рус. пер.: *Георгий Гемист Плифон. О том, чем различаются Аристотель и Платон (начало) / пер. с греч. Т. Сениной (монахини Кассии); коммент. О. Ноговицина и Т. Сениной // ESSE: Философские и теологические исследования*. 2019. Т. 4 (1). С. 359.

107 Plethon. Contra Scholarii pro Aristotele obiectiones IV, 1 // *George Gémiste Pléthon. Contre les objections de Scholarios en faveur d'Aristote (Réplique) / éd. et trad. par B. Lagarde // Op. cit.* P. 440:14–15.

108 Plethon. Legum conscriptio II, 26 // *Op. cit.* P. 80–82.

Монах Григорий
Монодия на мудрого учителя Георгия Гемиста¹⁰⁹

Увы! Кто достойно, о присутствующие, мог бы по-трагически возвышенно представить ныне нашедшую на нас невыносимую беду? Не варвары напали откуда-либо, опустошили Ромейскую [землю] и увели как можно больше захваченных [в плен], и не стены атакованы кем-либо или случилось что-то другое из погибельных [вещей], но муж, наиболее божественнейший из всех, мудрейший из всех, украшенный всеми прекрасными деяниями, сегодня — горе! — уходит от людей и оставляет нам как бы в наследство нестерпимую скорбь¹¹⁰. О ужасное несчастье¹¹¹, превосходящее¹¹² всякое сетование¹¹³, затмевающее всякую беду и отвергающее всякое утешение! О бедствие непоправимое, в которое не верится несмотря на опыт! О несчастье¹¹⁴ наше, а скорее — общее для всего человеческого рода! Увы нашему злополучию наперекор всякой надежде! Терпели ли мы когда-либо столь великую неудачу? Кто же и сколь сильный из демонов позавидовал нам, так чтобы тайно подстроить вот этот поистине столь великий вред? О этот ужасный и тяжкий недуг, который настолько взял верх над нами, над всяким сочтённым лучшим попечением и всяким проверенным лечением! Где, наконец, были тогда дети завистливых врачей <...> настолько же, насколько некогда, говорят, аттическую жёнку?¹¹⁵ О, чего зрителями стать нам выпало на долю, что довелось узнать на опыте! Как вынесли глаза увидеть то страшное и приводящее в трепет зрелище, запредельное всякому несчастью? Как ноги не свернули с привычного хода, и в землю было низвергнуто это вот тело?¹¹⁶ Как не ухудшилось зрение от захода величайшего светила? Как душа не лишилась способности мыслить и не отправилась в изгнание, удалённая от оросившего её своим действием ума?

388

109 Перевод выполнен по изданию Ш. Александра (см. выше примеч. 2). Номера страниц оригинала указаны на полях. Разделение текста на абзацы сделано мною.

110 Или: печаль, горе; траур (πένθος).

111 Или: происшествие; беда; испытание; явление (πάθος).

112 Буквально: побеждающее, подавляющее (νικῶντος).

113 Или: погребальную песнь, плач об умершем (θρήνον).

114 Или: превратность, неудача (δυσπραγία).

115 Текст испорчен; не очень понятно, о чём речь. Возможно, врачи, не сумевшие вылечить Плифона, названы потомками тех, которые позавидовали успешной деятельности полумифической афинской акушерки Агнодики.

116 Видимо, намёк на тех, кто нёс гроб Гемиста к месту погребения и опустил в могилу.

Умер, о присутствующие, любитель познания неизреченных и божественных [вещей], посвящающий в таинства¹¹⁷ высоких небесных учений, обширнейший и божественнейший ум, божественный проводник¹¹⁸ возвышенной философии, умело исследовавший всякую божественную и всякую человеческую мудрость и, благодаря природным способностям, памяти и высокому уму, накопивший её превыше естества, а по человеколюбию и добросердечию ежедневно обильно уделявший желающим воду из этого божественного источника. Ведь никто никогда не видел в нём зависти к пользе всех [остальных людей], каковой недуг мы ежедневно видим у других. Зашло, увы, ярчайшее и светлейшее светило вселенной, прежде украшавшее собственной красотой всё под солнцем, а ныне своим заходом опустившее [на мир] всякое смятение и глубокую тьму. Восхитились не только эллины, изведавшие на опыте его учёность, мудрость и добродетель, но и лучшие из самих римлян¹¹⁹: в самом деле, они настолько изумились его неоспоримым доводам, а лучше сказать, были настолько неспособны [им] противостоять, хотя и делали много попыток, что, отвергнув любезную им спесь и всё своё обычное, по крайней мере тогда, словесное хитросплетение, припадая к священным его стопам, признавая, что они сами определённо ни в чём не сведущи по сравнению с ним, желали узнать от него о том, чего недавно не почитали; а он по человеколюбию не считал недостойным рассказать [об этом] им на пользу.

389

Теперь же, увы, пребывает в молчании боговдохновенная труба, прекрасноголосая ласточка, обиталище Харит, соперничество с естеством, божественная и блистательнейшая природа, ярчайшее и светлейшее украшение злополучнейших эллинов, а лучше сказать — вообще человеческого рода, удивительное благодеяние Бога людям, свет священных душ, чудесным образом дошедший до конца всякого знания, всякой мудрости и всякой науки, а потому провозглашённый для всех правилом, образцом и нормой всего прекрасного и досточтимого; лучше же сказать — и никто из присутствующих да не прогневается на меня за это слово, ведь я ни о чем так повсюду не забочусь, как о священной истине, поскольку не ставлю выше неё что бы то ни было несвященное

117 Или: наставник (*μυσταγωγὸς*).

118 Или: руководитель, вождь (*καθηγέμων*).

119 По-видимому, здесь под эллинами подразумеваются, в духе самого Плифона, византийцы, а под римлянами — итальянцы. Григорий, вероятно, восхищался учёностью западных интеллектуалов, но, как явствует из дальнейших слов, не был сторонником унии с латинянами.

из всех [вещей], — сколь многочисленных по благодати [своей] Божия Мудрость ни сотворила или ни произвела тварей, умопостигаемых и чувственно воспринимаемых, этот великий, рассмотрев и изучив их всех с Божией помощью, единственный соединил в себе¹²⁰ божественное и человеческое знание и, превыше всех собрав всё то, что все [остальные] познали частично, сделал сам себя неким божественным и совершеннейшим творением, достойным беспредельной Божией мудрости. Ведь всякий раз, когда Бог овладеет возвышенной душой и богоподобной жизнью, она являет себя сокровищницей и хранилищем высшеестественных милостей.

Действительно, Павел, божественный наставник, удостоенный познания неизреченных [вещей]¹²¹, говорит, что созерцанием и красотой творений ум ведётся к созерцанию или, насколько это возможно, человеческому постижению умопостигаемого Бога¹²², да и божественнейший Давид воспевает почти то же самое, ибо и он говорит, что небо рассказывает о славе Бога¹²³. Однако то же самое созерцание и толкование у некоторых, полагаю, немногочисленных и в высшей степени отошедших от чувственного восприятия, оказывается заблуждением относительно чувственно воспринимаемого, причём даже у удостоенных в уме удивительного действия. А этот божественный и великий руководитель не только собственной красотой и порядком всякой добродетели приводил к славе вышненебесного Бога, о котором и великий Платон говорит, что к Нему привязаны глаза у человека, но и, благодаря средству нашего ума с умопостигаемыми [сущими], намного легче и лучше, чем [способны] те¹²⁴, приводил избирающих [этот путь] к умопостигаемой красоте, словно бы повсюду протягивая им руку, чтобы они не следовали [за ним] впустую, и собственной <...>¹²⁵, что как раз и является целью человеческой жизни, и к этому направляется всякое стремление, и достигший этого человеческий ум, освободившись от долговременного заблуждения, прекращает суетиться по поводу дальнейшего. Таким же образом сделав самого себя сокровищницей всего прекрасного и досточтимого¹²⁶ и как бы богоподобным по добропорядочности

120 Также: постиг; усвоил; охватил (συνείληφε).

121 Ср. 2 Кор. 12, 3.4.

122 Ср. Рим. 1, 20.

123 Ср. Пс. 18, 2.

124 Видимо, упомянутые выше «удостоенные в уме удивительного действия» (под которыми, очевидно, подразумеваются исихасты).

125 В тексте лакуна.

126 Или: драгоценного (τιμίον).

и божественности¹²⁷ <...>¹²⁸ наименовать, пожалуй, приблизиться к [его] достоинству.

К тому же я полагаю, что потрясённый так, как я теперь, как бы окаменевший от тяжести ужасного события и сам, конечно, нуждающийся в каком-нибудь утешении не способен вот так изложить всё, даже если всем собраться вместе, будь это возможно, и сообща составить славословие. Поэтому-то Гомер, расписывая множество ахейцев превеличенно яркими красками, как любит делать племя поэтов, пожалуй, единственный говорит, что для их перечисления нужны Музы, поскольку для этого дела не хватит и десяти способных языков¹²⁹ [людей], вероятно, ничего не понимающих в счёте, так что эллины прежде вынуждены были обратиться за помощью к самоучке Паламеду¹³⁰, ведь они, ничего не понимая в счёте, даже не знали сколько у них ног¹³¹; однако даже одной-единственной знающей¹³² хватило бы для [подсчёта] столь многочисленных войск. А для славословия этого великого не то, что Муз и какой-нибудь пустой болтовни, но какого обособленного ума (νοῦς χωριστός¹³³) было бы достаточно? Теперь, несомненно, был бы нужен Платон, или Фукидид, или Ксенофонт и современные им мудрецы, чтобы каким-то образом достойно восхвалить почитателя¹³⁴ их самих, а лучше сказать, проводника (καθηγέμονα), если такое слово не неприятно ему¹³⁵, и учителя. Ведь если бы им случилось увидеться друг с другом — а у меня как раз сейчас такое впечатление¹³⁶, — они не стали бы спорить с великим относительно первенства, но даже, признав его собственным проводником, по справедливости, уступили бы ему

392

127 Или: божественной красоте; благочестию (θειότητος).

128 В тексте лакуна.

129 См.: *Homerus. Ilias II*, 484–492 // *Гомер. Илиада* / пер. Н. И. Гнедича; изд. подгот. А. И. Зайцев. Л., 1990. (Литературные памятники). С. 29.

130 Паламед — в греческой мифологии эвбейский герой, участник Троянской войны, одним из первых откликнувшийся на призыв идти на Трою. Во время осады Трои он помогал грекам и давал ценные советы, в частности, он изобрёл числа.

131 Ср.: *Plato. Respublica VII*, 522d:1–7 // *Platonis opera: in 5 t.* / recogn. brev. adnot. crit. instr. I. Burnet. T. 4. Oxonii, 1902. (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).

132 То есть одной умеющей считать Музы.

133 Этот термин у неоплатоников и Плифона обозначал вечные умопостигаемые сущности — богов или идеи.

134 Или: любителя, поклонника, приверженца (ἐραστήν).

135 Вторая глава первой книги «Законов» Плифона называется «О проводниках (ἡγέμονων) наилучших суждений», которыми там названы древние законодатели и философы: от Зоороастра до великих философов Античности и неоплатоников.

136 То есть впечатление, что Плифон после смерти увиделся с теми мудрецами.

первенство во всём. Впрочем, о них мы знаем не потому, что [видели их своими] глазами, а по оставленным о них сведениям, каким был каждый из них. И лично я прямо утверждаю, что этот великий стал по всякой мудрости таким же, как они, а скорее даже выше их; добродетелью же они не только ему не подобны, но даже не приблизились [к нему], ведь они показались бы совершенными детьми в сравнении с его божественностью (θεϊότηα).

Итак, оставив их в покое, чтобы сопоставлением с ними не оскорбить этого мужа, сравнив же великого с Василием и Златоустом, а если угодно, и с Григорием, нашими священными и божественными отцами¹³⁷, и с подобными им по добродетели — да, я осмеливаюсь это сказать, — я не погрешил бы против должного. Ведь если бы им тоже случилось повстречаться с великим — и никто да не прогневается на меня за такие слова, — они сочли бы, что и он [должен] возлежать рядом с ними¹³⁸ как родной и величайшее украшение их собрания, и насладились бы, насколько возможно, его мудростью, знанием и учёностью. Ибо совершенно не одно и то же: явиться добродетельными, вырвавшись из мира и живя Богом, и показать совершеннейшую философию, обитая среди городского шума. Итак, он не уступал им в добродетели и добропорядочности¹³⁹ и не потерял силу духа под влиянием материи, которая по природе тянет книзу человеческую жизнь наподобие свинцового груза; но, ещё [пребывая] в теле — с этой тяжкой ношей, в этой гробнице¹⁴⁰, — на протяжении всего времени здесь он жил умопостигаемыми [вещами], наслаждаясь их созерцанием, из благоговения к Соединившему¹⁴¹ позволяя многое и телу¹⁴² — ах, общее наказание! о удивительная жизнь! — однако же не радости и удовольствия, но только необходимое для поддержания, чтобы оно, послушно и кротко повинаясь разуму, не стало бы ему в тягость вопреки философии. И поэтому, раз и навсегда подчинив его разуму и приобретя, как никто другой, власть над органами чувств — что является величайшим из подвигов и без чего почти невозможно как-либо соединиться с умопостигаемым

393

137 Имеются в виду образцы христианского богословия: святые Василий Великий, Иоанн Златоуст и Григорий Богослов.

138 Имеется в виду за столом на пиру, как делали в древности.

139 Или: скромности, честности (κοσμιότητος).

140 Ср.: *Plato. Gorgias 493a:3 // Platonis opera: in 5 t. / recogn. brev. adnot. crit. instr. I. Burnet. T. 3. Oxonii, 1903. (Scriptorium Classicorum Bibliotheca Oxoniensis): «Тело для нас — гробница [или: могила]».*

141 То есть к Богу, соединившему душу и тело.

142 Дословно: ему.

Богом, — он явился неким божественным святилищем, подобающим мудрости Божией. А лучше сказать, как он показал себя несравненным в деятельности согласно с разумом, так же, полагаю, и в образе жизни по самодостаточности почти соперничал с ангелами. Ведь этот ангел ел хлеб¹⁴³, что бы ни подразумевалось под этим хлебом, а я думаю, это созерцание умопостигаемых [сущих] и постижение творений Божиих.

394

Так вот, этот великий так заботился о воздержании, что, пожалуй, даже мог в нём соперничать с Беллерофонтом, а если угодно, и с Иосифом¹⁴⁴; а всех остальных он превосходил несравненно больше, чем их. Ибо кто до такой степени властвовал как над прочими удовольствиями, так и над наиболее сильными, [кто] больше него? Кто так пренебрегал всяким попечением о теле, имея такое происхождение и к тому же статность и прекрасный вид, чтобы действительно отличаться от большинства, как этот благородный и великий? А кто настолько презирал почёт и пустую славу и показал себя высшим всякой наживы, даже имея и множество дающих, и часто нуждающихся [что-либо] получить от него, как эта божественная и великолепнейшая душа? Если бы кто-либо назвал её отпечатком (τύλον) всех умопостигаемых, а лучше сказать — точнейшим образом (εἰκόνα), то не погрешил бы против истины. Ведь он словно бы явился образом умопостигаемого и чувственно воспринимаемого устройства. Именно поэтому Платон говорит, что Бог на пользу всех мудрых определил самого себя образцом всего прекрасного¹⁴⁵; а этот [муж] один явился в совершенстве образом Его, насколько [возможно] у людей.

Что ж, может быть, великий заботился так именно о воздержании, а мужества этому мужу недоставало? Или справедливости у него было достаточно, а рассудительностью случалось обладать как-то в меньшей степени?¹⁴⁶ Это далеко не так! Ибо в мужестве у великого было такое превосходство, что он не только спокойно относился к возникающим

395

143 Ср.: «[Бог] дал им хлеб небесный; хлеб ангельский ел человек, Он послал им пищу до пресыщения» (Пс. 77, 24–25).

144 Мифологический герой Беллерофонт и библейский Иосиф известны, в числе прочего, тем, что не уступили домогательствам замужних женщин, за что были ими оклеветаны перед их мужьями.

145 Возможно, намёк на то место в «Апологии Сократа» (*Plato. Apologia Socratis* 23ab // *Platonis opera*. Т. 1), где говорится, что по-настоящему мудрым является только Бог, а Сократа оракул назвал мудрым только в качестве примера (παράδειγμα).

146 Григорий перечисляет четыре части добродетели из сочинения Плифона: благоразумие, мужество, справедливость, рассудительность. См.: *Plethon. De virtutibus* 1, 2 // *Op. cit.* P. 4:4–5.

из-за некоторых затруднениям и неприятностям¹⁴⁷, пусть таковые и случаются чрезвычайно редко, и, когда другие причиняли их ему, — ведь живущему вместе с людьми невозможно совсем освободиться от них, — вообще не начинал споров, но и несчастья, порой ниспосылаемые Божеством, оборачивал себе на пользу и только к ней, был более всякого деятелен, поскольку великий, трудясь до изнеможения и, наконец, переводя дух, сам не казался уставшим, но во всём походил на любого другого, если кто-то полагает, что это — явное свидетельство мужества и благодушия; с ним блистательно он и ушёл [отсюда], оставив нас в этом сиротстве и скорби, — увы нашему злополучию!

Но, возможно, великий имел такое попечение о мужестве, а справедливости ему не доставало, или же он проявлял к ней некоторое пренебрежение? Ведь её-то нелегко найти среди людей: в самом деле, любой желающий, пожалуй, может увидеть, что почти все уже не придают значения справедливости, но просто стремятся повсюду цепляться за превосходство, как будто оно в самом деле присуще нам по природе, и придерживаются справедливости вынужденно, по причине мнения большинства и по необходимости, подчиняющей всех закону. Но как раз преимущественно здесь нам показались бы ничем Эак и Радамант, а если угодно, и сам Минос, судьи окончивших здешнюю жизнь¹⁴⁸, в сравнении с удивительной справедливостью этого мужа. Действительно, говорят, что сын Лисимаха Аристид — величайший в наилучшем, по справедливости, распределении налогов — всеми эллинами был увенчан славой¹⁴⁹. А этот [муж] не один раз, как тот, но во всех [случаях] в течение жизни распределяя справедливо, намного превзошёл того во всём. Он также, будучи провозглашён на долгое время хранителем отеческих и общественных законов¹⁵⁰, ради пользы других неоднократно пренебрегал даже собственными интересами, в этом тоже повинуюсь Платону: тот не считает достойным для знатнейших из каких бы то ни было начальников всячески извлекать пользу из своей власти, но даже говорит, что им угрожает ущерб при нахождении у власти, утверждая, однако, что подлинным ущербом является начальствование недостойных и что надо

396

147 Или: беспокойствам, неудобствам (δυσχερεΐας).

148 Царь Эгины Эак, критский законодатель Радамант и легендарный царь Кносса Минос, согласно греческой мифологии, славились справедливостью и после смерти стали судьями в загробном мире. Имя Миноса было синонимом справедливого правителя.

149 Аристид (ок. 540 — 467 гг. до н. э.) — афинский государственный деятель и полководец, чья честность стала легендарной; заслужил прозвание Справедливый.

150 Плифон, как явствует из дальнейших слов Григория, исполнял должность вселенского судьи.

предпочтительно придерживаться пользы прежде всего для общества и совершенно не заботиться о чём-либо в личных интересах¹⁵¹. Кто же явился благочестивее его в том, что относится к Божеству? Какой судья лучше и искуснее в общественных делах или же порядочнее в частных? Благодаря человеколюбию он, будучи председателем суда, и притом высочайшего, у эллинов, походил не на судью, но на общего представителя¹⁵² и защитника, покровителя и отца, протягивающего руку помощи жертвам обид, неоднократно помогающего вдовам¹⁵³, своевременно приходящего на помощь нуждающимся, защищающего по порядку всех, насколько возможно, исполняя и в этом Владычню заповедь, которая повелевает людям быть милосердными, чтобы они каким-то образом уподобились своему Отцу, которого призывают¹⁵⁴.

397

Что же, он таким образом держался этих [добродетелей], однако — о невыносимое несчастье! о крайний вред! — рассудительности (φρονήσεως) был причастен меньше кого бы то ни было? Но именно здесь он преимущественно и гораздо более превзошёл всех, не только в отношении вечно сущих и божественных [вещей], что как раз относится к важнейшей части рассудительности, но и в отношении пребывающих в природе, человеческих и касающихся нас самих, он не только не уступал кому бы то ни было, но именно здесь, последовав божественной природе, по порядку превзошёл всех. Ибо кто лучше него устремился к неизреченным [вещам] или приступил к их созерцанию? Он, исследовав логосы сущих (τοῦς τῶν ὄντων λόγους)¹⁵⁵ и преуспев в исследовании благодаря величию ума и высоте природных качеств, предложил людям, проявляя человеколюбие, знание относительно прежде нерешённых вопросов и был причастен всяческой мудрости в такой степени, что стал скорее образцом для других и, можно сказать, самим знанием всех [вещей], так что казался скорее самостоятельно существующим умом или душой, воспользовавшейся телом как колесницей¹⁵⁶.

151 См.: *Plato. Respublica* 346e:7–347d:2 // *Op. cit.*

152 Григорий в этой фразе употребляет слово *προστάτης* дважды, обыгрывая разные его значения: «руководитель, глава, председатель» и «защитник, предстатель».

153 Ср. 1 Тим. 5, 16.

154 Ср. Лк. 6, 36.

155 Учение о логосах сущих, посредством созерцания которых в творении можно восходить к Богу, подробно разработал Максим Исповедник. См.: *Фокин А. Р. Максим Исповедник. Богословие* // ПЭ. 2016. Т. 43. С. 72–75.

156 Тело как колесница души — платоновский образ (см.: *Plato. Timaeus* 69c:3–d:6 // *Platonis opera*. Т. 4).

А кто когда-либо более него превзошёл всех познаниями¹⁵⁷ о природе, во всевозможных областях истории и в политической науке? В самом деле, говорят, что некая женщина¹⁵⁸ пришла откуда-то из чужих краёв, страстно желая Соломоновой мудрости, [и,] не обманувшись в надежде, была необычайно восхищена мудростью в Соломоне. А этого великого не женщины приходили увидеть, но многократно — мужи весьма важные¹⁵⁹ и мудрые, и к тому же от самых крайних пределов вселенной: они также, весьма поразившись мудрости этого мужа, ещё больше сделали его у нас известным, пусть даже ранее он и не был большинству совсем неизвестен. Действительно, говорят, что самоучка Паламед, упражнявшийся в мудрости, прибыв к Трое, первый изобрёл исчисление дней и месяцев, а также игральные кости, делая приятное ахейцам¹⁶⁰. А [Гемист] изобрёл не игральные кости и промежутки времени — дело в некотором роде случайное и пустяжное, — но в одних случаях отыскал¹⁶¹ мудрость [сам], а в других восполнил найденную с упущениями; и он проложил наилегчайший путь познания для избирающих [его], а тот [путь], чья негодность некоторыми остаётся незамеченной, вернейшим и мудрейшим образом изобличив, пожелал освободить человеческий род от самого распространённого¹⁶² заблуждения. О сказанном свидетельствуют мудрейшие и блистательнейшие сочинения этой блаженной и божественной души, за которыми если кто с твёрдой уверенностью последовал бы во всём, не отклонился бы от священной истины. Ибо он является как бы изображением философии и точности учений для последователей.

Но о всеобщее несчастье! А ещё больше — моё собственное! О завистливая и злая судьба! Того, кого мне посчастливилось иметь как единственное душеводительство, единственное утешение в пребывании на чужбине, умопостигаемое око, свет жалкой моей души, божественнейшего

157 Буквально: стал образованнее всех (τῶν πάντων γέγονε χαριέστερος).

158 В тексте: ἄνθρωπον («человек; мужчина»), но дальше причастия и местоимения стоят в женском роде. Имеется в виду, очевидно, царица Савская (см. 3 Цар. 10, 1–10).

159 Или: замечательные, превосходные, великие (δεινοί).

160 Григорий снова возвращается к сравнению с Паламедом (см. выше примеч. 129–130). Согласно мифологии, Паламед изобрёл не только числа и цифры, но и измерение времени по годам, месяцам и дням; также он придумал игру в кости для развлечения ахейских воинов во время многолетней осады Трои.

161 Григорий играет значениями глагола ἐξευρίσκειν, употребляя его здесь в значении «отыскал, нашёл», а выше, говоря о Паламеде, — в значении «придумал, изобрёл».

162 Или: величайшего; наиболее значительного; преобладающего; наиболее продолжительного (πλείστης).

399

проводника, а лучше сказать — предстателя и заступника, с которым одним я связывал свои надежды на помощь, на чьих золотых крыльях мудрости я летал подобно птенцу и, вооружаясь его твёрдыми как сталь, а лучше сказать небесными, словами, ни разу не был убеждён обратиться к речам других софистов; [того, кто был] моим украшением¹⁶³, счастьем, славой, — его я, увы, лишился против ожидания. Кто дал бы мне источники слёз¹⁶⁴ и подобающую силу скорби, чтобы я оплакал своё несчастье!

Однако же, о присутствующие, до такой степени совершенно предавшись сетованиям и погребальному плачу, я забыл наилучшее утешение при отсутствии того [учителя]. В самом деле, эта самая смерть вовсе не конец всему¹⁶⁵, но некое путешествие (ἀποδημία) лучшей нашей части к некоему божественному и умопостигаемому месту, причём намного более божественному и лучшему, чем здешнее. Ибо наша душа не подвержена уничтожению¹⁶⁶ или рассеиванию. Ведь такое учение¹⁶⁷ дурно и совершенно не достойно величайшей Божией премудрости и неизреченного замысла о нас. Действительно, человеческий род напрасно придерживался бы добродетели, вкусил страшных и неизреченных таинств и удостоился превосходящего всё удивительное домостроительства; напрасно [тогда] он и храмы строит, и предпринимает служения таинствам, поклонения и всё тому подобное. Но вот это тело вполне разложимо и тленно, поскольку является составным (σύνθετον), а составление¹⁶⁸ — начало распада¹⁶⁹. Однако же душа, будучи бестелесной и совершенно простой, по справедливости, не может подвергнуться разрушению. Ведь если бы она оказалась телом, она не могла бы проходить через [всё] тело, так как прохождение тела через тело превышает

400

163 Или: предмет гордости (ἐγκαλλώπισμα).

164 Ср. Иер. 8, 23.

165 Или: прекращение всего; избавление от всего (ἀπαλλαγὴ τοῦ παντός). Ср. у Платона при рассуждении о бессмертии души: «Ведь если бы смерть была концом всему (τοῦ παντός ἀπαλλαγὴ), она была бы счастливой находкой для дурных» (Plato. Phaedo 107c:5–6 // Op. cit.).

166 Или: гибели, разрушению (φθορὰν).

167 О гибели души после смерти тела.

168 Или: соединение; сочленение; сложение [из частей] (σύνθεσις).

169 Или: разложения (σύνθεσις δὲ ἀρχὴ διαλύσεως). Ср. у свт. Григория Богослова в «Слове на Святое Крещение»: «...ибо составление — начало разделения (σύνθεσις γὰρ ἀρχὴ διαστάσεως)» (Gregorius Nazianzenus. Oratio 40 (In sanctum baptisma) // PG. 36. Col. 365:33–34). Также у свт. Григория Нисского в «О душе и воскресении»: «...прежде распада началом [ему] служит составление (πρὸ τῆς διαλύσεως σύνθεσις ἄρχεται), составлением же мы называем проход через рождение» (Gregorius Nyssenus. Dialogus de anima et resurrectione // PG. 46. Col. 128:37–38).

природу совершенно невозможных вещей¹⁷⁰. Далее, и при рассечении тела она тоже была бы причастна страданию. Присущ ей был бы, конечно, и размер, и оказалось бы, что этот [муж]¹⁷¹ имеет душу большего [размера], что опровергает не только философия, но и мнение, которого твёрдо держится большинство.

В самом деле, если бы это обстояло таким образом, то никто не мог бы обладать знанием обо всех [вещах], но имел бы теперь знание лишь о чувственно воспринимаемом. Ведь только душе свойственно вообще и число, и беспредельность, благодаря чему получают начало знание и форма. И таким образом, напрасно бы она и созерцанию сущих радовалась, и стремилась к исследованию логосов лучших её родов. Часто от этого отвлекаемая, она негодует, как [отлучаемая] от подобающих [ей занятий], и проникается сильной враждой к мешающим ей. Однако она, конечно, не стремилась бы [к этому], если бы не была родственной тем [лучшим родам]. А будучи родственной [им], как может она не быть выше испытания любой смертью? И поскольку те выше уничтожения и выше всякого изменения, значит, она родственна им: ведь против этого не возразит никто или, по крайней мере, большинство людей. Так вот, мудрецы говорят, что сущность соответствует делам, а дела, в свою очередь, — сущностям. Итак, если душа участвует в делах лучших родов, то, конечно, по необходимости и сущности [их причастна]. Стало быть, подобно тому как, соучаствуя в делах зверей, мы по необходимости разделяем с ними и сущность, почему подобно им и погибаем, так и, соучаствуя в делах тех родов, мы, пожалуй, по необходимости явимся высшими всякой гибели.

401

Ибо необходимо, чтобы в высшей степени благой Бог, чуждый всякой зависти, те сущности, которые произведены более близкими Ему, произвёл тоже бессмертными, ибо и Он вечен. Кто счёл бы нужным презирать всё, даже самое сладостное, если бы это обстояло не таким образом и ничего сколько-нибудь лучше тела не было бы у нас? И кто вынес бы сам себе смертный приговор и добровольно ушёл бы из жизни, после того как велением души обуздал противящееся тело? Ведь никогда ни у одного [тела] самого по себе не бывает [такой] силы¹⁷², но каждый

170 Этот аргумент в пользу бестелесности души приводит, в числе прочих, Плотин в трактате «О бессмертии души»: никакое тело не может проникать в другое тело «целиком через целое», а душа может, поэтому она не тело (*Plotinus. Enneades IV, 7, 8² // Плотин. О бессмертии души (Энн. IV. 7) / предисл., пер. с др.-греч. и примеч. М. А. Солоповой // Вопросы философии. 1994. № 3. URL: <https://kph.ffs.npu.edu.ua/le-book/clasik/data/vopros/48.html>).*

171 Плифон.

172 Или: крепости; твёрдости; способности (ισχύς). Имеется в виду: силы убить себя.

раз оно всяческим способом спешит спасти себя и непримиримо сражается с препятствующими спасению. Но если в тело входит носящая жизнь душа, а уходя, оставляет его мёртвым, то как же она не будет гораздо скорее сама по себе бессмертной и высшей всякой гибели? Ведь совершенно невозможно сказать, что она приходит живая, а при уходе умирает, если иногда даже бóльшая часть тела столь долгое время сопротивляется [тлению]¹⁷³. Ибо если бы [тело] каким-то образом двигалось по своей сущности и само по себе, то оно могло бы, вероятно, воспротивиться разрушению. Но совершенно невозможно представить, чтобы какое-то орудие, будучи совершенно неподвижным, вошло куда бы то ни было, помимо движения, если только не считать его высшим разрушения. А если бы [душе] нужно было когда-нибудь погибнуть, то было бы естественно, чтобы это происходило ни от чего иного, кроме враждебного, то есть от собственной порочности, ибо все погибают от враждебных [вещей]. Но теперь порочные люди живут ничуть не меньше и опровергают это подозрение¹⁷⁴. Стало быть, [душа] не только не подвергается уничтожению или рассеиванию, выйдя из тела, но именно это и помогает её совершенствованию, и становится для неё причиной совершеннейшей деятельности, так как, даже соединённая с телом, она тогда более чисто пожинает плоды священной истины, когда более стремится от него отделить саму себя. Как и сейчас, из-за его бестолковости будучи словно бы невежественной или подслеповатой, явным образом невольно оказывается весьма недостойной собственного благородства, и для неё намного лучше было бы жить без всякого тела, говорит Платон, в противном случае при соединении с ним ей надо ежедневно совершать моление [о разделении с ним]¹⁷⁵.

К тому же смерть и не кажется чем-то непредвиденным¹⁷⁶, и не происходит случайно: ведь это дело природы; а дело природы, пожалуй, является Божиим установлением¹⁷⁷, не противным разуму. Следует не только исповедовать, что Божие установление в высшей степени лучшее, но и что оно, пожалуй, вполне священное. Ведь [Бог], будучи в высшей степени благим, не сотворил бы чего-либо дурного. В самом деле, Бог — причина не вообще всех [вещей], но только благих. Как же для превосходно проживших, подобно великому, здешнюю жизнь Обладающий высшей справедливостью стал бы причиной какого-либо

173 Григорий, очевидно, имеет в виду нетление мощей святых.

174 О смертности души.

175 Ср.: *Plato. Phaedo* 66d–68b // *Op. cit.*

176 Или: неожиданным (*τι τῶν παραλόγων*).

177 Или: священным законом (*θεσμός*).

зла? Ведь Он живущим здесь добродетельно ясно обещает счастье, благоденствие и иное нескончаемое блаженство после этой жизни, и этому справедливо верят те, кого убеждают самые дела.

Я же утверждаю, что и кончина великого в нынешнее время случилась не просто так, но по божественному жребию: ибо невозможно, невозможно, чтобы дела живущих так, как этот великий, оказались в пренебрежении у Бога. Поэтому понимающим это надо неуклонно идти по пути добродетели, насколько возможно, всё остальное полагая второстепенным, и следует подражать его гражданственности: ведь лучше бы нам поступать таким образом и при жизни, и при кончине. Ибо сам Платон говорит, что душа, совершающая путешествие в Аид, уходит, не унося [с собой] ничего другого, кроме добродетели и мудрости¹⁷⁸. Мы все знаем, что великий обладал этим с избытком, и есть надежда, что он в высшей степени будет благоденствовать там. Стало быть, справедливо и нам сорадоваться его счастью¹⁷⁹ и не вести себя так, словно он претерпел что-то непредвиденное и ужасное, но величайшим утешением и украшением¹⁸⁰ считать его добродетель и божественность.

403

Источники

- Œuvres complètes de Gennade Scholarios*: en 8 t. / éd. par L. Petit, X. A. Sideridès, M. Jugie. T. 4. Paris: Maison de la bonne presse, 1935.
- George Gémiste Pléthon*. Contre les objections de Scholarios en faveur d'Aristote (Réplique) / éd. et trad. par B. Lagarde // Byzantion. 1989. Vol. 59. P. 354–507.
- Georges Gémiste Pléthon*. Des Différences entre Platon et Aristote: en 2 t. / éd., trad. et comment. par B. Lagarde. T. 1. Thèse de doctorat. Paris: Université de Paris IV — Sorbonne, 1976.
- Georges Gémiste Pléthon*. Traité des vertus / éd. critique avec introd., trad. et comment. par B. Tambrun-Krasker. Athenes; Leiden: Academy of Athens, 1987.
- Gregorius monachos*. Monodia in Gemistum // PG. T. 160. Col. 811D–820.
- Gregorius Nazianzenus*. Oratio 40 (In sanctum baptismum) // PG. T. 36. Col. 360B–425.
- Gregorius Nyssenus*. Dialogus de anima et resurrectione // PG. T. 46. Col. 12–160.
- Gregorius Palamas*. Pro sanctis hesychastis // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα: σε ζ' τ. Τ. α': Λόγοι αποδεικτικοί, αντεπιγραφαί, ἐπιστολαὶ πρὸς Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνον ὑπὸ ἡσυχάζοντων / ἔκδ. Β. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, J. Meyendorff, Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἰδρυμα ἐρευνῶν, 1962. Σ. 359–694.

178 Ср.: «Душа отправляется в Аид, не имея с собой ничего другого, кроме образования и образа жизни» (*Plato*. *Phaedo* 107d:2–4 // *Op. cit.*).

179 Или: блаженству (εὐδαιμονία).

180 Или: красотой, славой (κόσμον).

- Laurent V.* Une famille turque au service de Byzance: les Mélikès // *Byzantinische Zeitschrift*. 1956. Bd. 49. S. 349–368.
- Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά: σε δ' τ. / ἐπ. Σπ. Π. Λάμπρος, Τ. γ'. Ἀθήνα: Β. Ν. Γρηγοριάδης, 1926.
- Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά: σε δ' τ. / ἐπ. Σπ. Π. Λάμπρος, Τ. δ'. Ἀθήνα: Β. Ν. Γρηγοριάδης, 1930.
- Platonis opera:* in 5 t. / recogn. brev. adnot. crit. instr. I. Burnet. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1900–1907. (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Pléthon.* Traité de Lois, ou Recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage, texte revu sur les manuscrits, précédé d'une notice historique et critique, et augmenté d'un choix de pièces justificatives, la plupart inédites / éd. par C. Alexandre, trad. par A. Pellissier. Paris: Firmin Didot Frères, 1858.
- Proclus.* In Platonis Parmenidem // *Procli philosophi Platonici Opera inedita* / ed. V. Cousin. Parisiis: Prostant Apud Aug. Durand, 1864. P. 617–1244.
- Георгий Гемист Плифон.* О том, чем различаются Аристотель и Платон (начало) / пер. с греч. Т. Сениной (монахини Кассии); коммент. О. Ноговицина и Т. Сениной // *ESSE: Философские и теологические исследования*. 2019. Т. 4 (1). С. 359–398.
- Гомер.* Илиада / пер. Н. И. Гнедича; изд. подгот. А. И. Зайцев. Л.: Наука, 1990. (Литературные памятники).
- Григорий Палама.* Триады в защиту священно-безмолвствующих / пер., послесл. и коммент. В. Вениаминова. М.: Канон, 1995.
- Медведев И. П.* Геннадий Схолярый как идеолог «византийской инквизиции» // *Античная древность и средние века*. 2002. Вып. 33. С. 264–279.
- Плотин.* О бессмертии души (Энн. IV. 7.) / предисл., пер. с др.-греч. и примеч. М. А. Солоповой // *Вопросы философии*. 1994. № 3. С. 157–168. [Электронный ресурс]. URL: <https://kph.ffs.npu.edu.ua/!e-book/clasik/data/vopros/48.html> (дата обращения 13.04.2024).
- Сенина Т. А.* Тема бессмертия души в философии Плифона (с приложением перевода его надгробных слов Клеопе Малатесте и Елене Палеологине) // *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения*. 2023. Т. 28 (6). С. 161–176.
- Сенина Т. А.* Антислатинские сочинения Георгия Гемиста Плифона: тексты и контекст // *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии*. 2024. № 46. С. 260–286.

Литература

- Занемонец А. В.* Иоанн Евгеник и православное сопротивление Флорентийской унии. СПб.: Алетейя, 2008.
- Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV–XV вв. СПб.: Алетейя, 1997.
- Острогорский Г. А.* История Византийского государства / пер. с нем. М. В. Грацианский, ред. П. В. Кузенков. М.: Сибирская Благовонница, 2011.

- Сенина Т. А. (монахиня Кассия). Афины *versus* Иерусалим? Отношение к научному знанию в Византии // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2017. Т. 22 (5). С. 192–204.
- Сенина Т. А. Необходимость и свобода в философии Георгия Гемиста Плифона в контексте его политической теологии // Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций. Вып. 3: сборник статей / отв. ред. О. Н. Ноговицин. СПб.: РХГА, 2023. С. 445–470.
- Сенина Т. А. Воззрения Георгия Гемиста Плифона на ислам в контексте турецкой угрозы существованию Византии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2024. Т. 25 (1). С. 159–171.
- Сенина Т. А. Христиане как новые софисты: критика христианства в платонической философии Георгия Гемиста Плифона // Платоновские исследования. 2024. Т. 21/2. С. 200–222.
- Старые церкви, новые верующие: религия в массовом сознании постсоветской России / под ред. Д. Е. Фурмана и К. Каарийнена. СПб.; М.: Летний сад, 2000.
- Фокин А. Р. Максим Исповедник. Богословие // ПЭ. 2016. Т. 43. С. 68–76.
- Arabatzis G. Pléthon et les Stoïciens. Système et fragment // Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur. 2008. Bd. 14. S. 305–332.
- Hladký V. The Philosophy of Gemistos Plethon: Platonism in Late Byzantium, Between Hellenism and Orthodoxy. Farnham; Burlington (Vt.): Ashgate, 2014.
- Masai F. Pléthon et le Platonisme de Mistra. Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- Monfasani J. Pletho's Date of Death and the Burning of his Laws // Byzantinische Zeitschrift. 2005. Bd. 98 (2). S. 459–463.
- Neri M. Pletone: le ossa contese, una vicenda del 2001. Parte seconda: un pò di documentazione con qualche ricordo. 11.04.2011. [Электронный ресурс]. URL: http://www.morenoneri.it/2011/04/pletone-le-ossa-contese-una-vicenda-del_11.html (дата обращения 10.04.2024).
- Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit / hrsg. von E. Trapp. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2001. [CD-ROM Version].
- Ricci C. Il Tempio Malatestiano / rist. con app. di P. G. Pasini. Rimini: Bruno Ghigi, 1974.
- Siniosoglou N. Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Tambrun B. Pléthon. Le retour de Platon. Paris: J. Vrin, 2006.
- Woodhouse C. M. George Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes. Oxford: Clarendon Press, 1986.

ОРИГЕН

БЕСЕДА НА ПСАЛОМ 74

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ, ПЕРЕВОД
С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО И КОММЕНТАРИИ

Анна Грюнерт

кандидат философских наук
независимый исследователь
gruna7@gmail.com

Для цитирования: *Ориген*. Беседа на Псалом 74 / перевод с древнегреческого, вступительная статья и комментарии А. Грюнерт // Библия и христианская древность. 2024. № 4 (24). С. 88–106. DOI: 10.31802/BCA.2024.24.4.003

Аннотация

УДК 27-9|01/07|-284 (821/14)

Данная публикация представляет собой первый перевод беседы Оригена на Пс. 74 на русский язык. Она сопровождается вступительной статьёй, в которой переводчик кратко обозначает основные темы, композиционные и стилистические особенности текста, а также дополняется комментарием и переводом критического аппарата.

Ключевые слова: доникейская проповедь, экзегеза, аллегорическое толкование, псалом 74, Ориген.

Origen. Homily on Psalm 74

Translation from Ancient Greek, Introduction and Commentaries

Anna Grünert

PhD in Philosophy
Independent Scholar
gruna7@gmail.com

For citation: "Origen. Homily on Psalm 74". Translation from Ancient Greek, Introduction and Commentaries by A. Grünert. *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (24), 2024, pp. 88–106 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2024.24.4.003

Abstract. This publication is the first translation from Ancient Greek into Russian of Origen's Homily on Psalm 74, preceded by an introduction. In this introduction, the author of the translation briefly outlines the main themes as well as compositional and stylistic features of the text. The translation is supplemented by a commentary and a translation of the critical apparatus.

Keywords: Origen, ante-Nicene homiletics, exegesis, allegorical interpretation, psalm 74.

Введение

«Беседа на Псалом 74» является одной из самых кратких гомилий, дошедших в составе Codex Monacensis Graecus 314. Блж. Иероним¹ упомянул о ней при составлении собственного толкования на Пс. 74, однако, помимо экзегезы трёх первых стихов, вероятно, почти не обращался к ней.

«Беседа на Псалом 74» толкует весь псалом. С точки зрения композиции в этой гомилии можно выделить довольно пространственный пролог, в который Ориген включает некоторые части, присутствовавшие в позднеантичных прологах к философским комментариям. Следует отметить, что подобный более «академический» жанр пролога, который свидетельствует также о филологической подготовке Оригена, встречается довольно редко среди гомилий этого автора. К композиционным элементам пролога относится толкование надписания и объяснение «говорящего лица» (τὸ πρόσωπον τὸ λέγων) псалма². Обращаясь к этому вопросу, Ориген обращает внимание на неоднородность грамматических форм, используемых в стихах 2–3, которые следуют непосредственно за надписанием. В то время как множественное число соответствует Церкви как собранию верных (**мы будем исповедоваться** (ἔξομολογήσόμεθα) Тебе, Боже, и **призовём** (ἐτίκαλεσόμεθα) имя Твоё), единственное число соответствует Христу, который обращается к Отцу (**Я истолкую** (διηγήσομαι) чудеса Твои, когда улучу возможность).

Псалом 74 относится к тому типу псалмов, где раскрывается нравственное учение (ἠθικός τόπος)³. Тем самым этот текст посвящён нравственному совершенствованию, на что указывает, в том числе, надписание («в конец, не уничтожь»). По замыслу экзегета, если христианин следует разъясняемому в гомилии учению псалма, находясь в состоянии тления, то обретает нетление. «Нетление» (ἀφθαρσία) упоминается в надписании из перевода Симмаха, включённого Оригеном в «Гексаплы». Чтобы подготовить читателя к верному усвоению этого учения, Ориген прибегает к музыкальной метафорике, что является довольно распространённым художественным приёмом в «Беседах на псалмы»: тело человека предстаёт музыкальным инструментом, сопровождающим пение псалма, а ум отождествляется с голосом, поющим псалом. Таким образом, христианский образ жизни, приводящий к блаженному

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

2 Ср. также объяснение «говорящего лица» в следующих гомилиях: Origenes. Homilia I in Psalmum XV, 1 // GCS. 19. S. 75; Origenes. Homilia II in Psalmum XV, 2 // GCS. 19. S. 91–92.

3 Origenes. Homilia I in Psalmum XXXVI, 1 // GCS. 19. S. 113.

концу, осмысляется как своего рода симфония практической и созерцательной деятельности.

Ещё один важный вид образности, к которому, с отсылкой на Пс. 22, 5, обращается Ориген, включает образы чаши и вина. Последние также встречаются в его «Первой беседе на Пс. 15» и «Первой беседе на Пс. 36»⁴. «Чаша» (ποτήριον) в рамках эсхатологического учения Оригена может означать либо наказание, либо отпущение. Каждый человек, когда совершает грех или благое дело, наливает их в чашу благих дел или чашу грехов соответственно, а затем выпивает эту смесь. Смесь, в которой преобладают грехи, называется «кислым вином» (ὄξος), а сам грех соотносится с желчью (χολή). Также примечательно, что в экзегезе Пс. 74, 9 (*в руке Господней находится чаша чистого вина, наполненная смесью; Он переливал его из одной чаши в другую, однако осадок его не был опустошён*) Ориген опирается на трактат Филона Александрийского «О неизменности Бога». Здесь его особенно интересовало, как Филон объясняет отличие чистого вина (οἶνος ἄκρατος) от смеси (κέρασμα). Осадок (τρογύας) при этом соответствует гневу Божию, которому человек подвергается на Страшном суде.

В рамках экклезиологического учения, представленного в гомилии, привлекает внимание понятие «исповедание» (ἐξομολόγησις), которое соотносится с употреблением глагола «исповедоваться» в Пс. 74, 2 (*мы будем исповедоваться (ἐξομολογήσόμεθα) Тебе, Боже, и призовем имя Твое*). Исповедание, осуществляемое членами Церкви, заключается в покаянии и очищении, которое должно предшествовать «призыванию» Бога, упоминаемому во второй части стиха. Оно также сообщает способность вместить «толкования таинств (τὰς διηγήσεις τῶν μυστηρίων)», то есть постигнуть духовное или аллегорическое толкование Священного Писания. При этом Ориген относит к членам Церкви язычников, которые прежде предавались идолопоклонству, но которых Бог научил молиться. Им он противопоставляет иудеев и характеризует их как «нарушителей закона» (οἱ παρανομοῦντες). Таким образом, в рамках толкования псалма и его надписания намечается мысль, что к блаженному концу направляется Церковь, составленная из язычников.

«Беседа на Пс. 74» также содержит интересное заключение, в рамках которого при толковании глагольной формы Пс. 74, 10 (*Я возведу (ἀπαγγεῶ)*) экзегет отличает богословское знание от учений, преподаваемых грамматиками и философами, на том основании, что последние не могут преподаваться вечно. Подлинным учителем, способным

4 Origenes. Homilia I in Psalmum XV, 9 // Op. cit. S. 87; Origenes. Homilia I in Psalmum XXXVI, 2 // Op. cit. S. 120.

преподавать вечно, предстаёт Бог Слово. В исследовательской литературе в этом пассаже усматривается отсылка к биографии Оригена, отказавшегося от преподавания этих дисциплин ради обучения богословию⁵. Можно провести параллель между этим местом и «Третьей беседой на Пс. 36», в которой грамматики и философы обвиняются в язычестве и безнравственном поведении⁶. Л. Перроне также полагает, что определение философии, данное в этой гомилии, позволяет исключить отождествление александрийского Оригена с тем Оригеном, который обучался вместе с Плотиним под руководством Аммония Саккаса⁷.

Для настоящей публикации было использовано критическое издание «Беседы на Пс. 74» Оригена, подготовленное Л. Перроне⁸.

5 *Perrone L.* Ne corrumpas (Ps. 74,1). L'omelia di Origene sul Salmo 74 nel codice di Monaco // *Amicorum Munera. Studi in onore di A. V. Nazzaro / ed. G. Luongo.* Napoli, 2016. P. 111.

6 *Origenes.* Homilia III in Psalmum XXXVI, 6 // GCS. 19. S. 146.

7 *Origene.* Omelia sul salmo 74 // *Origene. Omelie sui Salmi: Codex Monacensis Graecus 314: in 2 vol. Vol. 1: Omelie sui Salmi 15, 36, 67, 73, 74, 75 / a cura di L. Perrone.* Roma, 2020. (Opere di Origene; 9/3a). P. 547.

8 *Origenes.* Homilia in Psalmum LXXIV // GCS. 19. S. 269–279.

Conspectus siglorum

- M** Codex Monacensis Graecus 314, saec. XII
- LXX** Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes /
ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1935.
- Ptr** *Origenes in Psalmos // Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi Parata. Vol. 3 /*
ed. J.-B. Pitra. Venetiis, 1883. P. 1–364⁹.

Ориген Беседа на Псалом 74

1. Смотрящийⁱ **в конец**¹⁰ о том, на что он смотрит, говорит: **«В конец, не уничтожь»**^a. Ибо, хотя он совершаетⁱⁱ соответствующее нетлению, он воскликнул: **«Не уничтожь»**^b. Причём один из переводчиков¹¹ написал вместо **«в конец, не уничтожь»** «о нетлении»¹². Итак, надписание,

а Пс. 74, 1а б Пс. 74, 1а

ί ὁ ὄρων] ὁ γὰρ <...> ὄρων, «ибо видящий» *Ptr 102:6–7* ii ποιῶν γὰρ τὰ] καὶ ποιῶν τὸ, «и совершая» *Ptr 102:7*

- 10 Ориген толкует только вторую часть псалма, поскольку первую часть (*в конец*), которая также встречается в Пс. 15, 76 и 80, он толкует в других местах и, прежде всего, в следующем фрагменте: «Притом что, согласно Септуагинте, надписание многочисленных псалмов содержит слова “в конец”, прочие толкователи передали это соответствующим выражением “в конец”; поэтому нужно, насколько это возможно, исследовать то, что обозначается этим выражением. Нужно полагать, что подобно тому, как есть конец у всякого искусства и науки, к которому стремится тот, кто действительно приобщается искусству или науке, нужно, чтобы и у разумной природы был конец. Этим концом является оживотворение во Христе, согласно сказанному мудрейшим Павлом в Первом послании к Коринфянам <...> Итак, мы полагаем, что псалмы, имеющие надписание “в конец”, сообщают некоторое значение “конца” и призывают к нему тех, кто понял сказанное» (*Origenes (?)*. Fragmentum in Psalmum 4 // PG. 12. Col. 1132D–1133A). В составе «Бесед на псалмы» толкование «в конец» встречается в следующих местах: *Idem*. Homilia I in Psalmum XV, 1 // Op. cit. S. 73; *Idem*. Homilia I in Psalmum LXXVI, 1 // GCS. 19. S. 294; *Idem*. Homilia I in Psalmum LXXX, 1 // GCS. 19. S. 481. Кроме того, в некоторых толкованиях надписание «в конец» соотносится с целью, которую ставит себе воин, одержавший победу, так что подобные псалмы отождествляются с «победными песнями» (*ἐπινίκια*) (*Idem*. Homilia I in Psalmum XXXVIII, 2 // SC. 411. P. 334). В «Толковании на Евангелие от Матфея» Ориген приводит выражение «в конец», чтобы указать на взаимное соответствие пророчеств сынов Кореевых (*Idem*. Commentaria In Evangelium secundum Matthaëum XIV, 1 // GCS. 40. S. 274).
- 11 Согласно тому, что сообщает Евсевий, переводчиком является Симмах (*Eusebius Caesariensis*. Commentaria in Psalmos 74 // PG. 23. Col. 868A). Скорее всего, на него же указывает Ориген.
- 12 Слово «нетление» (*ἄφθαρσία*) указывает на нетление, которое утратил человек в результате грехопадения, но к которому он снова призывается благодаря спасению во Христе. В «Толковании на Евангелие от Иоанна» Ориген утверждает, что обращение в христианство позволяет обрести нетление (*Origenes*. Commentarium in Joannem XIX, 14, 90 // SC. 120. P. 354). Во фрагменте толкования на Послание к Ефесянам в подобном ключе говорится, что в то время, как грех является «тлением» (*φθόρα*), полное избавление от него — «нетлением» (*ἄφθαρσία*) (*Idem*. Fragmenta in Ephesos III, 91 // The Commentary of Origen upon the Epistle to the Ephesians / ed. by J. A. F. Gregg // The Journal of Theological Studies. 1902. Vol. 3 (10). P. 364).

если оно мыслится и исполняется, приводит нас тогда к нетлению. Принадлежит этот псалом Асафу^a, а, посколькуⁱ псалом исполнен на инструменте и голосомⁱⁱ, он показывает, что нам нужно на инструменте телесными движениями воспевать Бога и умопостигаемым голосом обретать спасение преданным Творцу умом¹³. В то время как вначале этот псалом использует множественное число, остальная его часть стоит в единственном числе¹⁴. И как множественное (τὸ πλῆθος) и единственное число (ὁ εἷς) не то же самое, так не существует и одного единственного лица, говорящего на протяжении всегоⁱⁱⁱ псалма. В самом деле, во множественном числе говорится: «**Мы будем исповедоваться Тебе, Боже, и призовём имя Твоё**»^{b,iv}, но один человек говорит: «**Я истолкую чудеса Твои, когда улучу возможность**»^c. Это делает один говорящий до конца [псалма].

Итак^v, пойми множественное число как Церковь¹⁵, созданную от народов и покоряющуюся Создавшему, когда она говорит из-за совершённых прежде грехов: «**Мы будем исповедоваться Тебе, Боже**»^d. Затем,

a Пс. 74, 1b b Пс. 74, 2a–b c Пс. 74, 2b–3a d Пс. 74, 2a

i ὄργανον — ἀποτελούμενος] ὄργανον δὲ <...> ὁ ψαλμὸς ἀποτελεῖται, «псалом исполняется на инструменте» **Ptr 102:8–9** ii *после ἀποτελούμενος* («исполнен») *Питра добавляет* διὸ ψαλμὸς ᾠδῆς ἐπιγέγραπται, «поэтому псалом называется в заголовке песней» **Ptr 102:9–10** iii ὄλον] ὄλων, «через всех» **M** iv ἐξομολογησόμεθα <...> θεός, ἐξομολογησόμεθα καὶ ἐπικαλεσόμεθα <...> σου, «мы будем исповедоваться Тебе, Боже, будем исповедоваться...» **LXX** v οὖν] νῦν, «сейчас» **Ptr 102:15**

- 13 В рамках метафорики, которую развивает Ориген, в то время как псалом, исполненный на псалтири, соответствует этической составляющей образа жизни христианина, песнь, исполненная без помощи музыкального инструмента, соответствует созерцанию. С созерцанием «умный голос» также отождествляется во «Второй беседе на Пс. 67» (*Origenes. Homilia II in psalmum LXVII, 3 // GCS. 19. S. 206*). Особенно ясно это толкование отобразилось в «Беседе на Пс. 29» Василия Великого (*Basiliius Caesariensis. Homilia in Psalium XXIX, 1 // PG. 29. Col. 305:23–31*).
- 14 В «Первой беседе на Пс. 77» Пс. 74 приводится в качестве примера псалма, в котором меняется «говорящее лицо» (πρόσωπον) (*Origenes. Homilia I in psalmum LXXVII, 2 // GCS. 19. S. 355*).
- 15 В то время как слова, сказанные от первого лица единственного числа, приписываются Христу, слова во множественном числе (τὸ πλῆθος) отождествляются с Церковью как собранием грешников. При этом для Оригена имеет первостепенную важность последовательность действий: вначале грешник должен покаяться и только затем он получает право обращаться к Богу. Повторение формы глагола «покаяться» подчёркивает продолжительность этого процесса.

посколькуⁱ невозможно «призывать имя Господа» так, чтобы оказалось, что *всякий, кто*ⁱⁱ *призовет имя Господне, будет спасён*^a, если только этот человек, отверженный прежде из-за греха, не исповедуется о грехах, совершенных раньше, написано: **«Мы будем исповедоваться Тебе и призовём имя Твоё»**^b. Написано не «мы будем призывать и исповедоваться Тебе», но **«мы будем исповедоваться Тебе и призовём имя Твоё»**^c. Итак, если мы хотим себя обнаружить в числе призванных и быть спасёнными вместе с ними (ибо написано: *«Всякий, кто призовет имя Господне, будет спасён»*^d), то станем обвинителями своего собственного греха, полностью отбросив его.

Ибо поскольку Церковьⁱⁱⁱ сказала: **«Мы будем исповедоваться Тебе, Боже, будем исповедоваться Тебе»**, то пока она продолжает исповедоваться, она не единожды будет исповедоваться, но часто. Это обнаруживается через исповедание, когда во второй раз **мы будем исповедоваться**, а затем **призовём имя Твоё**^f. Господь^{iv} мой отвечает, обнаруживая благодарность Церкви, и говорит далее: **«Я истолкую чудеса Твои, когда улучу возможность»**^e. Сейчас, поскольку они ещё нуждаются в исповедании и, когда приступают, обещают призвать Тебя, Боже, хотя ещё не^v вмещают толкования таинств Твоих, они тем не менее нуждаются в возможности покаяться, в совершенном обращении и очищении. Поэтому я обещаю, что **истолкую чудеса Твои, когда улучу возможность**^h. Итак, каждый из нас, если хочет услышать Иисуса, истолковывающего чудеса Отца, пусть даст Ему возможность в себе самом. Живущий добродетельно даёт возможность, в то время как предающийся грехам, наоборот, не^{vi} даёт возможности.

2. Действительно, о том, что эти слова не принадлежат никому, кроме Спасителя, говорящего это Отцу, восклицает следующих стих: **«Я буду судить прямые поступки»**^j. Разве кто-то, кому доверили судить согласно человеческому обычаю, осмеливается сказать: **«Я буду судить»**? Или один Спаситель и Господь? Ибо Он один будет **судить прямые поступки**^k.

a Иоил. 3, 5; Рим. 10, 13 b Пс. 74, 2b c Пс. 74, 2b d Иоил. 3, 5; Рим. 10, 13 e Пс. 74, 2a–b f Пс. 74, 2b g Пс. 74, 3a–b h Пс. 74, 3a–b j Пс. 74, 3c k Пс. 74, 3c

i εἴτ' ἐπει] ἐπει δὲ, «поскольку и» **Ptr 103:4** ii πᾶς ὅς] ὅς, «кто» **Ptr 103:6** iii τῆς ἐκκλησίας – ἐξομολογήσει] διὰ τοῦτο ἡ ἐκκλησία ἐπιμένει τῇ ἐξομολογήσει, «поэтому Церковь пребывает в исповедании» **Ptr 103:9–10** iv κύριος – ἐκκλησία] τὸν δὲ ἕνα τὸν κύριον εὐχαριστοῦντα ἐπὶ τῇ ἐκκλησίᾳ, «единого Господа, обнаруживающего благодарность Церкви» **Ptr 102:21–22** v οὐδέπω] τάχα δὲ ὁ σωτὴρ λέγει ταῦτα πρὸς τὸν πατέρα περὶ τῆς ἐκκλησίας, ὅτι οὐδέπω, «может быть, Спаситель говорит это Отцу о Церкви, потому что ещё не» **praet. Ptr 103:25–27** vi οὐ («не») *давалет Перроне*

Затем, услышав Церковь, призванную к исповеданию, Он говорит, свидетельствуя покаянием уверовавших: «**Расплавилась земля**»^a, и всё земное расплавилось. И пусть Иисус засвидетельствуетⁱ о нас, чтобы сказать о находящейся в нас земле и земном: **расплавилась земля**^b. Поскольку мы обрели образ земной^{c,ii}, нужно снять образ земной, но не устранить его, пока он существует, и нужно во всём поступать так, чтобы образ земной расплавился и как будто совершенно исчез.

Ибо если мы стали таковыми и духом умертвили^d поступки тела, так как *всегда носим в теле мёртвость Иисуса*^{e,16}, то Спаситель скажет о нас: «**Расплавилась земля и все живущие на ней**»^f. Когда-то существовало множество, когда мы обитали на этой земле, в то время как *грех царствовал в смертном нашем теле*^{g,17}. Итак, именно об этом нашем доблестном деле свидетельствует перед Церковью Спаситель, когда говорит, что не только «расплавилась земля и всё земное», но и «все живущие на земле». Ибо все вражеские силы, которые пребывают в земном, властвуют в нас, побуждают нас совершать грехи и вместе с землёй расплавились. Представь себе сидение из воска и человека, сидящего на этом сидении. Затем загорается огонь и расплавляет его. Таким же

a Пс. 74, 4а b Пс. 74, 4а c Ср. 1 Кор. 15, 49 d Ср. Рим. 8, 13 e 2 Кор. 4, 10 f Пс. 74, 4а–b g Рим. 6, 12

i καὶ – μαρτυρησάτω] ἀλλὰ μαρτυρησάτω καὶ ἡμῖν Ἰησοῦς, «но пусть Иисус и нам засвидетельствует» **Ptr 104:25** ii τὴν εἰκόνα – τέλειον] ὅτι ἡ εἰκὼν τοῦ χοϊκοῦ καὶ ἡ ἐν τῷ θνητῷ ἡμῶν σώματι βασιλεύουσα ἀμαρτία, καὶ πᾶν τὸ γήϊνον καὶ ἡ περὶ τὰ γήϊνα ἐνέργεια, μετὰ τῶν ὀκειωμένων τοῖς γήϊνοις ἀντικειμένων δυνάμεων, οὐ μόνον ἀπετέθη ἀλλὰ καὶ <...> ἐξηφανίσθη τέλειον, «что образ земной и грех, царствующий в нашем смертном теле, всё земное и действие, касающееся земного, вместе с находящимися в земном вражескими силами было не только расплавлено, но и совершенно исчезло» **Ptr 104:26–31**

-
- 16 Пс. 74, 4а–b толкуется через параллель с 2 Кор. 4, 10 и Рим. 6, 12, которые указывают на переход от греха к жизни во Христе, что также проступает в упомянутом противопоставлении «тления» «нетлению». Ср.: *Origenes*. Homilia IV in Psalmum LXXVI, 5 // GCS. 19. S. 347; *Idem*. Homilia I in Psalmum XXXVII, 3 // SC. 411. P. 278; *Idem*. Commentarium in Joannem I, 31, 227 // SC. 120. P. 170; *Idem*. Commentaria In Evangelium secundum Matthaeum XIII, 16 // GCS. 40. S. 219; *Idem*. Contra Celsum VII, 38 // SC. 150. P. 100, 102; *Idem*. Fragmenta ex commentariis in epistulam I ad Corinthios 20 // *Origen* on I Corinthians. II / ed. by C. Jenkins // The Journal of Theological Studies. 1908. Vol. 9 (35). P. 360.
- 17 Ср.: *Origenes*. Homilia II in Psalmum LXXIII, 4 // GCS. 19. S. 244; *Idem*. Homilia II in Psalmum LXXX, 6 // GCS. 19. S. 505; *Idem*. Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos V, 6 // Der Römerbriefkommentar des Origenes / hrsg. von H. J. Frede, H. Stankek. Freiburg in Breisgau, 1997. S. 416.

образом, если расплавится земное в тебе и расплавятся земные силы, действующие против тебя, скажет о тебе Спаситель: **«Расплавилась земля и все живущие на ней»^a**.

Поскольку Спасителю нашему принадлежат эти слова, услышь говорящего: **«Я утвердил столпы её»^b**. Ибо кто же утвердил столпы на самой земле, как не один Спаситель и Господь наш? Ты хочешь услышать имена столпов? Первый — Симон, называемый Петром, и брат его Андрей, Иаков Зеведеев^{i,18} и брат его Иоанн^c. Так и вся Церковь, если она поистине Церковь, *столп и утверждение истины*^{d,19}. В Откровении Иоанна также дано следующее обетование побеждающим: *«...как побеждающий сделаю егоⁱⁱ столпом в храме Божием, и он больше не выйдет вон»^{e,20}*. Итак, я утвердил столпы земли, которые ещё несут тела, тверды и определяют вес упомянутых прежде сооружений. Я не только установил и создал, но создал твёрдые столпы на земле.

Поскольку Он нас, грешников из язычников, научил обращаться к Богу, Он это говорит Богу: **«Я сказал беззаконным “не нарушайте закон” и грешникам — “не возносите рог”»^f**. В то время как беззаконныеⁱⁱⁱ — из народа, грешники — из язычников. Ибо мы не нарушили закона, потому что мы беззаконные, а те, которые, хотя услышали законы, не соблюли их, нарушили закон^g. Итак, **«Я сказал беззаконным “не нарушайте закон” и грешникам — “не возносите рог”»^h**. Ибо совершающие жертвоприношения из язычников «говорили против Бога несправедливость»^j.

3. Затем следующее нуждается [при истолковании] в Божией благодати²¹, но что-то нуждается в большем: **не от закатов, не от восходов,**

a Пс. 74, 4а–b b Пс. 74, 4с c Ср. Мф. 4, 18, 21; Гал. 2, 9 d 1 Тим. 3, 15 e Откр. 3, 12 f Пс. 74, 5 g Ср. 1 Кор. 9, 21 h Пс. 74, 5–6 j Ср. Пс. 74, 6

i Ζεβεδαίου] Ἀλφραίου, «Алфеев» **М** ii αὐτὸν] αὐτῶ, «ему» **М** iii παρανομοῦσι – αὐτοῦς] παρανομοῦσι γὰρ οἱ ἀπὸ τοῦ λαοῦ, οἵτινες <...> αὐτοῦς, «ибо от народа нарушают закон» **Ptr 105:8–10**

18 Указание на Иакова Алфеева в рукописи Codex Monacensis Graecus 314 вместо Иакова Зеведеева, возможно, является недосмотром тахиграфа. Ср.: Metzler K. Tachygraphen-Fehler in den neu entdeckten Homilien des Origenes // Adamantius. 2013. Vol. 19. P. 463–465.

19 Подобная мысль с отсылкой к 1 Тим. 3, 15, что столпами Церкви являются не только апостолы, но и пророки, отражена в трактате «Против Цельса» (Origenes. Contra Celsum V, 33 // SC. 147. P. 96).

20 Ср.: Origenes. Commentarium in Joannem X, 42, 295 // SC. 157. P. 564.

21 Необходимость в содействии Божественной благодати также упоминается в следующих гомилиях: Origenes. Homilia II in Psalmum XV, 3 // Op. cit. S. 94; Idem. Homilia I in Psalmum LXXVII, 1 // Op. cit. S. 351, 353.

не от пустынных гор, ибо Бог — судья^a. Он говорит: «*Я сказал беззаконным “не нарушайте закон” и грешникам — “не возносите рог”; не говорите против Бога несправедливости*»^b. Ибо нет иного судьи, кроме Бога: *не от закатов* приходит судья, *не от восходов* приходит судья, *не от пустынных гор* приходит судья, *ибо Бог — судья*^c. Что же делает Бог в качестве судьи? *Этого Он смиряет, а того возносит*^d. Он указывает на двоих: одного смиряемого, а другого возносимого. Итак, *этого Он смиряет*ⁱ, то есть народ обрезанный; он поистине смирен. *А того возносит*, то есть народ от язычников. Ибо Он вознёс его согласно сказанному в проклятиях, что *пришелец, находящийся в тебе, будет восходить*ⁱⁱ *над тобой выше и выше*^{e,22}, ибо Он *того возносит*^f. Ты же *спустишься ниже и ниже*^g, ибо *этого Он смиряет*^h.

Итак, в нашем изложении, вслед за словами «*расплавилась земля и все живущие на ней*»^j, мы истолковали слова: «*этого Он смиряет, а того возносит*»^k. Ибо *этого Он смиряет*, то есть помысел о плоти и плоть^l. Ибо *Я смиряю и поработаю тело*^m. Он *того возносит*, то есть душу и дух. Наоборот, в то время как душа грешников смиряется грехом, по другую сторону душа праведников, которые постыются, трудятся, бодрствуют и умерщвляют члены на земле, возносятся. Тело усмирено, а душа всегда обновляется *во внутреннем человеке*ⁿ, и ум *в обновлении ума*^o *возносится*. Итак, благой Бог *этого смиряет, а того возносит*^p.

4. Затем, поскольку псалмопевец продолжает толкование, чему же он нас учит о суде? *В руке Господней находится чаша чистого вина, наполненная смесью; Он переливал его из одной чаши в другую, однако осадок его не был опустошён* (οὐκ ἐξέκενώθη)^f. Большинство списков содержат эти слова, однако более точные говорят следующее: *опустошён* (ἐξέκενώθη); *все грешники земли пьют*^{s,23}. Слово назвало наказания

а Пс. 74, 7–8а б Пс. 74, 5–6 с Пс. 74, 7–8а d Пс. 74, 8b e Втор. 28, 43 f Пс. 74, 8b g Втор. 28, 43 h Пс. 74, 8b j Пс. 74, 4а k Пс. 74, 8b l Ср. Рим. 8, 6–7 m 1 Кор. 9, 27 n Рим. 7, 22 o Рим. 12, 2 p Пс. 74, 8b r Пс. 74, 9а–d s Пс. 74, 9d–e

i τοῦτον — τῶν] ἢ ταπεινοὶ μὲν τὸν ἐκ περιτομῆς λαόν, ὑψοὶ δὲ <...> τῶν, «или смиряет народ из обрезания, возносит же» **Ptr 105:14–15** ii ἀναβήσεται] ἀναμνήσεται, «вспоминать» **Ptr 105:17**

22 Ср.: *Origenes. Commentaria In Evangelium secundum Matthaeum XV, 26 // GCS. 40. S. 427; Idem. Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos II, 9 // Op. cit. S. 159.*

23 Это разночтение не упоминается в «Беседах на Книгу пророка Иеремии», хотя там приводится тот же самый стих. Ср.: *Origenes. Homilia in Ieremiam XII, 2 // SC. 238. P. 14.*

«чашей»²⁴, но Оно также использует, говоря об отпущениях, выражение: «чаша спасения»^{a,25}. Мы имеем, таким образом, примеры (παράδειγμα-τα) того и другого²⁶. Ибо в Книге пророка Иеремии написано о наказаниях: «...возьми чашу этого чистого винаⁱ и напои все народы, к которым я пошлю тебя; они будут пить и отрыгнут»^b. А о том, что эта чаша смешана с блаженством ради праведников, написано в одном псалме: «...чаша Моя опьяняющая, поскольку сильна»^{c,ii,27}.

Итак, каждый из нас собирается пить то, что собрал в качестве урожая. Кто приобрели земли и достаточно заботятся о винограде — пьют от своих плодов. В то же время проявившие небрежность пьют, если можно так сказать, кислое вино или же что-то произведённое их небрежностью. Если я это выражу по-иному, в согласии с Писанием, то праведники пьют от виноградника Сориха^d, а неправедные

a Ср. Пс. 115, 4 b Иер. 32, 15–16 c Пс. 22, 5 d Ис. 5, 2

i «Возьми чашу этого чистого вина из Моей руки (ἐκ χειρός μου)» **LXX** ii καὶ τὸ ποτήριόν μου] καὶ τὸ ποτήριόν σου, «и чаша твоя» **LXX**

- 24 Экзегет отмечает, что слово «чаша» (ποτήριον) обозначает как наказание (κόλασις), так и отпущение или отдых (ἀνάπαυσις). Причём во множественном числе ἀνάπαυσις, как в данной гомилии, встречается, скорее, редко. Ср. ещё одно исключение: *Origenes*. *Homilia in Ieremiam* VIII, 6 // SC. 232. P. 368. «Наказание» и «отпущение» также выделяются в качестве важных составляющих христианского знания (наряду с законом, пророками и учением о Троице), к усвоению которых следует подготовить аудиторию. Ср.: *Ibid.* V, 13 // SC. 232. P. 310, 312.
- 25 Согласно «Толкованию на Евангелие от Матфея», «чаша» из Пс. 22, 5 и «чаша спасения» из Пс. 115, 4 отличаются друг от друга тем, что последняя принадлежит мученикам (*Origenes*. *Commentaria In Evangelium secundum Matthaeum* 92 // GCS. 38. S. 210).
- 26 Ориген имеет в виду обращение к образам «чаши наказания» и «чаши отпущения», которые встречаются в рамках толкования Иер. 32, 15–16 и Пс. 22, 5. Ср.: *Origenes*. *Homilia in Ieremiam* XII, 2 // Op. cit. P. 14; *Ibid.* XX, 2 // SC. 238. P. 258.
- 27 В беседах на Книгу пророка Иеремии и Левит Пс. 22, 5 указывает на «духовное опьянение», которому предаётся святой (*Origenes*. *Homilia in Ieremiam* XII, 2 // Op. cit. P. 14; *Origenes*. *Homilia in Leviticum* VII, 1 // SC. 286. P. 304). В «Толковании на Песнь Песней» приводится подобное толкование, согласно которому праведники предаются духовному опьянению в «доме вина», которое является «домом Премудрости». Фрагмент Пс. 22, 5 в этом комментарии также обозначает духовную пищу (*Idem*. *Commentaria in Canticum santicorum* II, 4, 22; III, 6, 5 // SC. 375. P. 342; SC. 376. P. 542). В «Толковании на Евангелие от Матфея» Пс. 22, 5 толкуется в евхаристическом смысле; здесь чаша содержит кровь Христову (*Idem*. *Commentaria In Evangelium secundum Matthaeum* 85 // GCS. 38. S. 196). Ср. также: *Idem*. *Homilia I in Psalmum* XV, 9 // Op. cit. S. 87; *Idem*. *Homilia III in Psalmum* XXXVI, 2 // Op. cit. S. 120.

от виноградника Содома²⁸, о котором написано: «...ибо от виноградника Содома виноградник их, и ветвь их от Гоморры; гроздь ихⁱ — гроздь желчи; виноградная кисть горечи у них; вино их — ярость драконов и неизлечимая ярость змей»^a.

Таким образом, всегда имей в мыслях, что в руке Господа каждого из нас находятся словно две чаши²⁹. Каждый раз, когда мы совершаем грех, мы бросаем свои грехи в чашу грехов пропорционально своему греху. Но каждый раз, когда мы поступаем добродетельно, [мы бросаем благие дела] в чашу праведных дел. Затем каждый из нас будет пить. Если он имеет грехи и праведные дела, он будет пить не чистый, а смешанный грех пропорционально тому, что произошло до греха. Представь себе чашу желчи³⁰ и другую чашу вина: если эта чаша вина имеет малое количество вина, смешанного с желчью, это малое количество умеряет желчь и зло. Если же она имеет больше вина, то [это количество] умеряет их сильнее. Если жеⁱⁱ чаша желчи мала, потому что грех мал, а чаша вина большая, то малое количество желчи вливается [в большое количество вина], и большое количество вина чувствуют с малым количеством желчи. При этом будут чувствовать гораздо меньше желчи.

Итак, из-за большого количества вина все мы должны пить. Если мы имеем грехи, то есть чашу желчи, то пьем чашу гнева. Если же мы не имеем грехов, но во всём поступаем добродетельно, то пьем чашу Господню *опьяняющую, поскольку сильную*^b. Но если мы смешаны, то пьем пропорционально благим делам и тому, что противоположно им. Итак, рассмотри, ясно ли Слово сформулировало это так, чтобы научить не падать духом осознавшего свою греховность и научить не гордиться осознавшего, что он поступает лучше. Ибо если кто сознательно гордится лучшими делами, то он, если можно так сказать, наливает в чашу какое-то количество желчи.

a Втор. 32, 32–33 b Пс. 22, 5с

i σταφυλή αὐτῶν] σταφυλή αὐτῆς, «гроздь её» **M** ii δὴ] δὲ, «и» **M**

28 Подобное толкование Ориген также приводит в отношении Иер. 13, 12: *Origenes. Homilia in Ieremiam XII, 1–2* // Op. cit. P. 12–18.

29 Схожую экзегезу можно обнаружить в следующем тексте: *Origenes. Homilia in Ieremiam XII, 2* // Op. cit. P. 16, 18.

30 Чаша желчи предстаёт образом греха в рамках толкования на Мф. 27, 34, которое Ориген приводит в трактате «Против Цельса» (*Origenes. Contra Celsum VII, 13* // Op. cit. P. 44).

5. Итак, **в руке Господней находится чаша чистого вина, наполненная смесью; Он переливал его из одной чаши в другую**^a. Ибо нам нужно не только принять чашу злых, но нужно переливать из этой чаши в другую, чтобы, будучи грешниками, мы пили чашу, **наполненную смесью**^b. Некто прежде меня³¹ задал себе вопрос: если **смесью**, то как же **чистого вина**? А если **чистого вина**, то как же **смесью**? Рассмотрим тогда, нельзя ли понять сказанное так. Мы привыкли говорить об этой чувственной чаше: «Ты смешал более чистым образом» — и: «Ты смешал чистым образом», потому что кто-тоⁱ налил немного воды, но больше вина, так что можно обнаружить чистое вино

a Пс. 74, 9a–c b Пс. 74, 9b

i τίς («кто-то») добавляет Перроне

- 31 Речь идёт, вероятно, о Филоне Александрийском и аллюзии на его трактат «О неизменности Бога». В этом тексте Филон хотя и касается суда Божия, однако Пс. 74, 9 толкует в антропологическом ключе как указание на то, что люди в силу своей природы не могут приобщиться к Божественной мощи, в том числе к знанию и мудрости: «Его милость предшествует суду, потому что Он знает, кто достоин наказания не после суда, но прежде суда. Поэтому сказано в другом месте: “*В руке Господней находится чаша чистого вина, наполненная смесью*” (Пс. 74, 9). Хотя, конечно, чистое не является смешанным, есть в этом очень естественный смысл, согласный с тем, что было сказано прежде. В самом деле, Бог использует силы (ταῖς δυνάμεσι), которые чисты по отношению к нему Самому, но имеют смешанную природу по отношению к творению. Ибо смертная природа не может вместить чистых сущностей» (Ср.: *Philo Alexandrinus. Quod deus sit immutabilis 76–77 // LCL. 247. P. 48; Termini C. Le potenze di Dio. Studio su δύναις in Filone di Alessandria. Roma, 2000. (Studia ephemeridis «Augustinianum»; 71). P. 44. N. 23; Perrone L. Doctrinal Traditions and Cultural Heritage in the Newly Discovered Homilies of Origen on the Psalms (Cod. Mon. Graec. 314) // Phasis. 2015. Vol. 18. P. 195–199). Дидим Слепец также толкует этот стих, однако «смесью» для него является сочетание наказания и милости Божией: «Кажется, что чаша, наполненная смесью, представляет противоречие, когда чистое вино находится в ней. Но чистое вино не противоречит смеси. Ибо слово “чистый” означает то же самое, что и “смесь”, когда показывает, что нет различия между “вином” и “чистым вином”, хотя в другом месте Писание говорит о вине, не смешанном с водой. Но имеет место и третье значение, согласно которому, когда при смеси вина и воды преобладает вино, мы говорим о несмешанном вине. Итак, имеется в виду в этом стихе третье значение, поскольку Бог примешивает в смесь тех, которые судимы, милость и благое расположение, так что наказываемый не наказывается соразмерно тому, что он совершил. Это происходит если, когда никто не переносит происходящего, Бог, который наблюдает за совершёнными грехами, вершит суд, так чтобы нарушивший закон был наказан» (*Didymus Caecus. Fragmenta in Psalmos 74, 9a–b // PTS. 16. S. 144*).*

со смесью. Некоторые из пьющих смешивают более чистым образом, но другие так не поступают. Итак, все грешники, поскольку они иногда совершают что-то добродетельное, не просто пьют чистое вино, но чистую смесь. А те, кто совершили больше хорошего, когда пьют от чаши своих грехов, пьют не чистую смесь, но, если можно это так назвать, хорошо смешанную или слегка смешанную (ὀλιγόκρατον) смесь³². Смесью происходит не из чего иного, как от поступков. Лекарства смешиваются друг с другом, и все они смешиваются между собой пропорционально своему количеству или качеству, так что получается лекарство, которое составлено из различных качеств. Таким же образом нужно в чаше, которую мы собираемся пить, различать вид каждого греха и каждого пустого слова. Ибо вообще даже пустое слово подвергается суду^a наравне с богохульством, оскорблением и всем, что бы мы ни делали.

Ибо *в руке Господней находится чаша чистого вина, наполненная смесью; Он переливал его из одной чаши в другую, однако осадок его не сошёл*^b. В самом деле, гнев нам не предназначен. Если мы не грешим, то нет осадка. *Пьют все грешники земли*^c. Не одни пьют, а другие не пьют, но *все грешники*. Итак, что же здесь означает слово «земли»? Ибо Он не просто сказал, что *пьют все грешники*, но грешники *земли*^d. Итак, может быть, грешники земли пьют из *чаши чистого вина, наполненной смесью*^e, потому что никто из находящихся на земле не имеет чистого и не смешанного с чем-либо вина. А вражеская сила больше не пьёт от *чаши чистого вина, наполненной смесью*^f, но пьёт от чистого зла.

6. «*И я возведуⁱ вовек, воспою Бога Иакова*»^g. Учитель и Господь наш имеет столько учений, что Он возвещает их не в течение десяти лет³³, как преподаватель грамматики, который тогда не знает, что дальше преподавать, и, как философ, который, преподав знания, больше

a Ср. Мф. 12, 36 b Пс. 74, 9a–d c Пс. 74, 9e d Пс. 74, 9d e Пс. 74, 9a–b f Пс. 74, 9b g Пс. 74, 10

i В Септуагинте присутствует немного другой текст: «Я возликую (Εὐὸ δὲ ἀγαλλιάσομαι...)»

32 Об этом гапаксе см. следующую работу: Cacciari A. Sugli hapax legomena nelle «Homiliae in Psalmos» origeniane // Adamantius. 2018. Vol. 24. P. 364–365.

33 В этой детали можно увидеть указание на число лет, в течение которых Ориген преподавал грамматику в Александрии.

не знает, что ещё интересного (καίνότερόν) сказать³⁴. Но учения Христовы столь многочисленны, что Он их возвещает на целый век. А на основании принятого всеми понимания «**вовек**»^a пойми то, что следует: **воспою Бога**^b вовек. Итак, что же я сделаю? **Все рога грешников уничтожу**^c. Поэтому **не возносите рог ваш**^d. Ибо Господь наш Иисус Христос **все рога грешников** уничтожит^e и **вознесёт рога праведников** Своих^f через благодать всемогущего Бога во Христе Иисусе, Которому слава и сила во веки веков. Аминь.

Источники

Basilius Caesariensis. Homilia in Psalmum XXIX // PG. T. 29. Col. 305–324.

Der Römerbriefkommentar des Origenes / hrsg. von H. J. Frede, H. Stanke. Freiburg in Breisgau: Herder, 1997.

Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique: en 4 t. T. 2: Livres V–VII / texte grec, trad. et notes par G. Bardy. Paris: Cerf, 1955. (SC; vol. 41).

Eusebius Caesariensis. Commentaria in Psalmum 74 // PG. T. 23. Col. 867–876.

Origene. Omelie sui Salmi: Codex Monacensis Graecus 314: in 2 vol. Vol. 1: Omelie sui Salmi 15, 36, 67, 73, 74, 75 / a cura di L. Perrone. Roma: Città Nuova, 2020. (Opere di Origene; vol. 9/3a).

Origen on I Corinthians. II / ed. by C. Jenkins // The Journal of Theological Studies. 1908. Vol. 9 (35). P. 353–372.

Origène. Commentaire sur le Cantique des Cantiques: en 2 t. / texte de la vers. lat. de Rufin; introd., trad. et notes par L. Brésard, H. Crouzel, avec la collab. de M. Borret. T. 1: Livres I–II. Paris: Cerf, 1991. (SC; vol. 375).

a Пс. 74, 10a b Пс. 74, 10b c Пс. 74, 11a d Пс. 74, 6a e Пс. 74, 11a f Пс. 74, 11b

34 Это место интересно тем, что в нём можно усмотреть автобиографическую аллюзию. Согласно тому, что сообщает Евсевий Кесарийский, в Александрии Ориген вначале преподавал грамматику и философию, после чего решил посвятить всё время изучению и преподаванию Писания. В данном месте Ориген, таким образом, как раз призывает богословие ставить выше тех наук, которые он сам изучал и преподавал в молодости. При этом нельзя недооценить методологическую подготовку Оригена, в которой очень важную роль сыграла именно филология. Можно также отметить, что прилагательное «более новый» (καίνότερος) следует в этом контексте трактовать не в значении «нового знания», отличающегося от древнего, но в качестве «знания, которое ещё не известно ученику». См.: *Eusebius Caesariensis*. *Historia Ecclesiastica* VI, 3, 8 // SC. 41. P. 88–89. О филологическом образовании Оригена см.: *Neuschäfer B*. *Origenes als Philologe*. Basel, 1987; *Martens P. W*. *Origen and Scripture: The Contours of the Exegetical Life*. Oxford, 2012. (Oxford Early Christian Studies).

- Origène*. Commentaire sur le Cantique des Cantiques: en 2 t. / texte de la vers. lat. de Rufin; introd., trad. et notes par L. Brésard, H. Crouzel, avec la collab. de M. Borret. T. 2: Livres III–IV. Paris: Cerf, 1992. (SC; vol. 376).
- Origène*. Commentaire sur saint Jean: en 5 t. / texte crit., av.-pr., trad. et notes par C. Blanc. T. 1: Livres I–V. Paris: Cerf, 1966. (SC; vol. 120).
- Origène*. Commentaire sur saint Jean: en 5 t. / texte grec, av.-pr., trad. et notes par C. Blanc. T. 2: Livres VI et X. Paris: Cerf, 1970. (SC; vol. 157).
- Origène*. Contre Celse: en 4 t. / introd., texte crit., trad. et notes par M. Borret. T. 3: Livres V et VI. Paris: Cerf, 1969. (SC; vol. 147).
- Origène*. Contre Celse: en 4 t. / introd., texte crit., trad. et notes par M. Borret. T. 4: Livres VII et VIII. Paris: Cerf, 1969. (SC; vol. 150).
- Origenes* (?). Fragmentum in Psalmum 4 // PG. 12. Col. 1131–1168.
- Origène*. Homélie sur Jérémie: en 2 t. / trad. par P. Husson et P. Nautin; éd., introd. et notes par P. Nautin. T. 1: Homélie I–XI. Paris: Cerf, 1976. (SC; vol. 232).
- Origène*. Homélie sur Jérémie: en 2 t. / trad. par P. Husson et P. Nautin; éd., introd. et notes par P. Nautin. T. 2: Homélie XII–XX. Paris: Cerf, 1977. (SC; vol. 238).
- Origène*. Homélie sur le Lévitique: en 2 t. / introd., texte crit., trad. et notes par M. Borret. T. 1: Homélie I–VII. Paris: Cerf, 1981. (SC; vol. 286).
- Origène*. Homélie sur les Psaumes 36 à 38 / texte crit. par E. Prinzivalli, introd., trad. et notes par H. Crouzel et L. Brésard. Paris: Cerf, 1995. (SC; vol. 411).
- Origenes* in Psalmos // Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi Parata. Vol. 3 / ed. J.-B. Pitra. Venetiis: Mechitaristae sancti Lazari, 1883. P. 1–364.
- Origenes* Werke. Bd. 10: Origenes Matthäuseklärung. T. 1: Die Griechisch erhaltenen Tomoi / hrsg. von E. Klostermann. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1935. (GCS; Bd. 40).
- Origenes*. Werke. Bd. 11. Matthäuseklärung. T. 2: Die lateinische Übersetzung der Commentariorum Series / hrsg. von P. Koetschau und U. Treu. Berlin: W. de Gruyter, 1976. (GCS; Bd. 38).
- Origenes* Werke. Bd. 13: Die neuen Psalmenhomilien: Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314 / hrsg. von L. Perrone in zusammenarb. mit M. Molin Pradel, E. Prinzivalli und A. Cacciari. Berlin; München; Boston (Mass.): W. de Gruyter, 2015. (GCS NF; Bd. 19).
- Philo*: in 10 vols. / with an Engl. transl. by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Vol. 3: On the Unchangeableness of God; On Husbandry; Concerning Noah's Work as a Planter; On Drunkenness; On Sobriety. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, 1930. (LCL; vol. 247).
- Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung: in 3 Bd. / hrsg. von E. Mühlenberg. Bd. 2: *Didymus der Blinde* zu Psalm 51–150. Berlin; New York (N. Y.): W. de Gruyter, 1977. (PTS; Bd. 16).
- Sancti Eusebii Hieronymi* Epistulae. Ps. 1: Epistulae I–LXX / recens. I. Hilberg. Vindobonae; Lipsiae: F. Tempusky; G. Freytag, 1910. (CSEL; vol. 54).
- Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1935.
- The Commentary of Origen upon the Epistle to the Ephesians / ed. by J. A. F. Gregg // The Journal of Theological Studies. 1902. Vol. 3 (10). P. 233–244.

Литература

- Cacciari A.* Sugli hapax legomena nelle «Homiliae in Psalmos» origeniane // *Adamantius*. 2018. Vol. 24. P. 364–365.
- Martens P. W.* *Origen and Scripture: The Contours of the Exegetical Life*. Oxford: Oxford University Press, 2012. (Oxford Early Christian Studies).
- Metzler K.* Tachygraphen-Fehler in den neu entdeckten Homilien des Origenes // *Adamantius*. 2013. Vol. 19. P. 463–465.
- Neuschäfer B.* *Origenes als Philologe*. Basel: Friedrich Reinhardt, 1987.
- Perrone L.* Doctrinal Traditions and Cultural Heritage in the Newly Discovered Homilies of Origen on the Psalms (Cod. Mon. Graec. 314) // *Phasis*. 2015. Vol. 18. P. 195–199.
- Perrone L.* Ne corrumpas (Ps. 74,1). L'omelia di Origene sul Salmo 74 nel codice di Monaco // *Amicorum Munera. Studi in onore di A. V. Nazzaro* / ed. G. Luongo. Napoli: Satura Editrice, 2016. P. 99–113.
- Termini C.* Le potenze di Dio. Studio su δύναμις in Filone di Alessandria. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2000. (*Studia ephemeridis «Augustinianum»*; vol. 71).

ИССЛЕДОВАНИЯ

ПАТРИСТИЧЕСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА

МИХ. 4, 1–7 — ПРОРОЧЕСТВО
О ВОЗВРАЩЕНИИ
ЕВРЕЕВ ИЗ ВАВИЛОНА,
А НЕ О ЦЕРКВИ?
ПРОБЛЕМЫ В ЭКЗЕГЕЗЕ
ПРОРОЧЕСКИХ
ТЕКСТОВ У ФЕОДОРА
МОПСУЕСТИЙСКОГО

Протоиерей Борис Тимофеев

старший преподаватель кафедры библеистики
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
bortim@mail.ru

Для цитирования: Тимофеев Б., *прот.* Мих. 4, 1–7 — пророчество о возвращении евреев из Вавилона, а не о Церкви? Проблемы в экзегезе пророческих текстов у Феодора Мопсуестийского // Библия и христианская древность. 2024. № 4 (24). С. 107–119. DOI: 10.31802/BCA.2024.24.4.004

Аннотация

УДК 27-277.2 (27-9|01/07|284)

В V в. Феодор Мопсуестийский в апологетических целях пересмотрел традиционное мессианское толкование пророческих текстов Ветхого Завета. Инструментом для такой работы послужили основополагающие принципы филологического и исторического анализа, известные в то время. Попытка разрешить противоречия и проблемы в области мессианского пророчества в Ветхом Завете привела к радикальному сокращению мессианского прочтения большинства пророческих текстов. Ярким примером этого является фрагмент Мих. 4, 1–7. Комментарий Феодора на эти стихи хорошо показывают его герменевтическую стратегию богослова, её сильные и слабые стороны. При рассмотрении

аргументов толкователя становится очевидно, что сторонник точного толкования Писаний вынужден жертвовать буквальным смыслом значительных структур текста, чтобы обосновать узкое историческое понимание пророчеств.

Ключевые слова: библейская герменевтика, библейская экзегетика, Феодор Мопсуестийский, мессианское пророчество, типологическое пророчество, вербальное пророчество, древняя христианская экзегетическая традиция.

Micah 4, 1–7 — A Prophecy About the Return of the Jews from Babylon, and Not About the Church? Problems in the Exegesis of Prophetic Texts in Theodore of Mopsuestia

Archpriest Boris Timofeev

Senior Lecturer at the Department of Biblical Studies
at the Moscow Theological Academy

Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
bortim@mail.ru

For citation: Timofeev, Boris, archpriest “Micah 4, 1–7 — A Prophecy About the Return of the Jews from Babylon, and Not About the Church? Problems in the Exegesis of Prophetic Texts in Theodore of Mopsuestia”. *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (24), 2024, pp. 107–119 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2024.24.4.004

Abstract. Theodore of Mopsuestia, for apologetic purposes in the 5th century, reexamined the traditional messianic interpretation of the prophetic texts of the Old Testament. The tools for this work were the fundamental principles of philological and historical analysis known at that time. The attempt to resolve the contradictions and problems in the area of messianic prophecy in the Old Testament led to a radical reduction of the messianic reading of most prophetic texts. A striking example of this is Micah 4, 1–7. Theodore's commentary on this passage clearly shows his hermeneutical strategy, its strengths and weaknesses. When considering the interpreter's arguments, it becomes obvious that the proponent of a precise literal interpretation of the Scriptures is forced to sacrifice the literal meaning of significant structures of the text in order to justify a narrow historical understanding of the prophetic text.

Keywords: biblical hermeneutics, biblical exegesis, Theodore of Mopsuestia, messianic prophecy, typological prophecy, verbal prophecy, ancient Christian exegetical tradition.

Внимание христианских экзегетов с давнего времени привлекает речь пророка Михея о том, что в последние дни гора дома Господня возвысится, в неё войдут и будут служить истинному Богу многие языческие народы. Эти слова рассматриваются как метафорическая мессианская песнь о христианской Церкви. Фундаментом для такой интерпретации служат слова пророка: «И пойдут многие народы и скажут: Давайте поднимемся на гору Господню и в дом Бога Иакова, и покажут нам путь Его, потому что от Сиона выйдет Закон и слово Господа из Иерусалима» (Мих. 4, 1–2). Символическое толкование этого места во многом основывается на отсутствии в истории ветхозаветного Израиля соответствующего эквивалента при буквальном понимании Сиона и Иерусалима. Ко времени Феодора Мопсуестийского это стало общим местом в христианской экзегетической традиции¹. Однако Феодор видит в этом и других подобных толкованиях опасность для христианской проповеди, поскольку в этих текстах Ветхого Завета, как считает епископ Мопсуестийский, мессианская интерпретация противоречит последовательности авторской речи (*scriptorum sequential / ἀκολουθία*) и, следовательно, не соответствует действительности (*ἀλήθεια*)². По этой причине экзегет не видит достаточных оснований для метафорического понимания речи библейского автора. Признак вербального мессианского смысла, по его мнению, есть полное, точное (*ἀκριβῶς / κυρίως / verissime*) соответствие словам и мысли пророка, чего, как он считает, нельзя сказать о Мих. 4³. Для Феодора предметом речи пророка в данном случае являются события, произошедшие при Зоровавеле и Ездre во время возвращения из Вавилонского

- 1 *Iustinus Philosophus*. *Dialogus cum Triphone Iudaeo* 109–110 // PG. 6. Col. 728–729; *Didymus Caecus*. *Commentarius in Zachariam* I, 302 // SC. 83. P. 352; *Gregorius Nyssenus*. In *Canticum canticorum*. Prologus; IX (4, 12); XV // GNO. 6. P. 11:9, 273:15–16, 433:3; *Eusebius Caesariensis*. *Demonstratio evangelica* II, 2, 19–20; II, 3, 8; II, 3, 32; V, 13, 15–19; VII, 2, 16–20 // GCS. 23. S. 60, 62, 66, 264–265, 331; *Joannes Chrysostomus*. *Expositio in psalmum* 47, 1 // PG. 55. Col. 217–218.
- 2 «Нежелающие это понять стремятся все слова отнести к Владыке Христу, так что и то, что исполнилось на народе, понимают таким же образом и тем самым дают повод иудеям смеяться, когда указывают на слова, которые в последовательности речи [библейских] писателей нисколько не подходят Владыке Христу» (*Theodorus Mopsuestenus*. *Ex principio commentii quod in XII prophetas* // ACO. 4/1. P. 53). Ср.: *Simonetti M*. *Lettera e/o Allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica*. Roma, 1985. (*Studia ephemerides «Augustinianum»*; 23). P. 169.
- 3 *Theodorus Mopsuestenus*. In *epistolam b. Pauli ad Galatas* 3, 18 // *Theodori Episcopi Mopsuesteni* In *epistolas B. Pauli commentarii: in 2 vols.* / ed. by H. B. Swete. Vol. 1. Cambridge, 1880. P. 46:26–35.

плена. Для такой узкой исторической интерпретации, как и для христологического понимания, тоже требуется согласие контекста. Однако в этом отношении герменевтика Феодора обнаруживает важное отличие между передачей мессианского смысла и сообщением о грядущих событиях ветхозаветного периода. Для последней не требуется точного соответствия слов пророка и событий, поскольку, как считает Феодор, о ветхозаветных временах пророки часто говорят гиперболическим языком (ὑπερβολικώτερον)⁴. В этом экзегет видит идиому пророческого провозвестия, что часто приводит его к применению методов аллегоризации текста для согласования «буквы» пророчества, контекста и фактов истории в рамках Ветхого Завета. Такой «антимессианский» подход, прикрытый апологетическими или даже научными целями, ведёт к искажённому пониманию библейского текста и церковной традиции.

Фундаментом герменевтики ветхозаветных пророчеств у Феодора Мопсуестийского является рассмотрение некоторых разделов в последовательном развитии сюжета книги, в историческом и культурно-религиозном контексте⁵. Пророк Михей обозначает тему своих предсказаний в самом начале книги: «Слово Господне, которое было к Михею Морасфитянину <...> о том, что он видел о Самарии и о Иерусалиме. Слушайте все колена слово!» (Мих. 1, 1). Таким образом, слово пророка обращено ко всем евреям в преддверии драматических событий вавилонского разорения⁶. Бог через Своего служителя открывает причины, цель и последствия грядущих бедствий для Иудейского и Израильского царств. Постепенное развитие мысли автора, считает

- 4 *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Ioelem 2, 24–32 // Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas / hrsg. von N. Sprenger. Wiesbaden, 1977. (Biblica et patristica; 1). S. 96; Idem. Commentarius in Zachariam 9, 8–10 // Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas. S. 368; Idem. Commentarius in Psalmos 71, 7–8 // ST. 93. P. 473–474.*
- 5 *Schäublin C. Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese. Köln; Bonn, 1974. (Theophaneia; 23). S. 84–85. Ср.: Hill R. C. Theodore of Mopsuestia, Interpreter of The Prophets // Sacris erudiri. 2001. Vol. 40. P. 119, 124; Simonetti M. Theodor of Mopsuestia // Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity / by Ch. Kannengiesser with spec. contrib. of various scholars. Leiden; Boston (Mass.), 2006. (The Bible in Ancient Christianity; 1). P. 815. Эти принципы также находят отражение у Феодора в богословской герменевтике новозаветных текстов, что говорит об универсальности экзегетического метода. Важно отметить, что богословская экзегеза Феодора связана с решением схожих проблем библейского текста. См.: Kofsky A., Ruser S. Theodore of Mopsuestia's Hermeneutics: Transformed Theology in Response to Fourth Century Crises // Vox patrum. 2014. Vol. 34 (61). P. 227–228.*
- 6 *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Michaiam 1, 1–3 // Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas. S. 191–192.*

экзегет, находится строго в границах, определённых выше. Первая глава представляет собой обличение иудеев и израильтян в идолопоклонстве и других грехах. Вторая и третья главы говорят о полном и окончательном разорении государственности и религиозной практики Северного царства⁷. Одновременно пророк Михей возвещает скорое разорение Иерусалима и храма (см. Мих. 3, 11–12)⁸ и депортацию уцелевших в ходе боевых действий жителей Северного и Южного царств. Всё это, как возвещает Господь через пророка Михея, необходимо для очищения евреев от грехов и пороков для дальнейшего служения Богу Израилеву (см. Мих. 4, 7–4.13; 5, 10–15)⁹, поэтому в дальнейшем Иерусалимский храм как религиозный и государственный центр будут восстановлены (см. Мих. 4). Все колена объединятся в едином государстве под началом царя из рода Давида (см. Мих. 5)¹⁰. Таким образом, считает Феодор, провозвестие Михея развивается последовательно в хронологическом порядке. Третья глава завершается словами: «*Сион будет распахан как поле, и Иерусалим будет как хранилище овощей, и гора дома [Господа], как дубовый лес*» (Мих. 3, 12). Этими словами пророк завершает тематический раздел из 1–3 глав, посвящённый обличениям и описанию наказания за грехи¹¹. Следующий раздел начинается в четвёртой главе, где говорится о восстановлении Иерусалима: «*И будет в последние дни явлена гора Господня, поставлена она будет над вершинами гор, и возвысится над холмами, и потекут к ней народы. И пойдут многие народы и скажут: Давайте поднимемся на гору Господню и в дом Бога Иакова, и покажут нам путь Его, и пойдём по дорогам Его, потому что от Сиона выйдет закон и слово Господне из Иерусалима*» (Мих. 4, 1–2). Итак, Иерусалим, храм и полнота религиозной жизни будут восстановлены по промыслительному действию Яхве. Для самих евреев в контексте сложных и трагических событий это будущее восстановление представлялось невероятным чудом¹². В преддверии тяжёлых боевых действий и событий периода плена пророк усиливает свою речь ярким художественным описанием мира и благополучия, которые должен наступить после репатриации: «*И перекуют мечи свои на плуги, и копьё свои на серпы, и уже не поднимет народ на народ меча, и не будут более*

7 Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Michaiam 1, 14 // Op. cit. S. 197.

8 Ibid. 3, 5–12 // Op. cit. S. 205–206.

9 Ibid. 4, 8–9; 7, 1–20 // Op. cit. S. 210–211, 228–234.

10 Ibid. 5, 2 // Op. cit. S. 213.

11 Ibid. 3, 12 // Op. cit. S. 206.

12 Ibid. 4, 10–11 // Op. cit. S. 209.

учиться воевать. И будет каждый покоиться под своею виноградною лозою и каждый под смоковницею своею, и никто не будет устрашать <...> И воцарится Господь над ними на горе Сионе отныне и до века» (Мих. 4, 3–7). И чтоб никто не сомневался в истинности пророчества, добавляет: «Уста Господа Вседержителя изрекли это» (Мих. 4, 4)¹³. Такая невероятная перемена, считает толкователь, будет знамением не только для евреев, но и для многих язычников, которые обратятся к истинному Богу.

«Многие иноплеменники из многих мест поднимутся на гору Божию, где, как верят, обитает Бог, чтобы исправить нравы. Так Закон будет иметь силу и для иноплеменников. Все они будут считать, что слышат голос Божий, который предписывает жить согласно постановлениям города Иерусалима»¹⁴.

Обращение многих язычников, согласно мнению епископа Мопсуестийского, в соответствии с библейским текстом является таким же самоочевидным фактом, как возвращение евреев из Вавилонского плена. При этом важно отметить, что в словах пророка, речь явно идёт о полноценном вхождении язычников в религиозное общество Израиля, которое непременно предполагает участие в богослужении и других сторонах религиозной жизни. Именно на это намекает пророк: «На Гору Господню, в дом Бога Иаковлева» (Мих. 4, 2). Также нет никаких сомнений в том, что экзегет понимал эти слова буквально¹⁵. Однако толкователь не затрудняет себя сопоставлением пророческой речи и событий, которые показали бы массовое обращение иноплеменников в иудаизм в период Второго храма. Книги Ездры и Неемии, повествующие о жизни репатриантов, ничего не говорят об этом.

Основанием для интерпретации Феодора могло послужить сообщение об участии в празднике Пасхи и в обновлении храма всех, *кто отделился от нечистоты язычников земли взыскать Господа Бога Израилева* (1 Езд. 6, 21). Не только Феодор, но и некоторые современные

13 «Пророк показывает, что всякая брань прекратится, а мир распространится повсюду, так что оружие будет переделано для выполнения сельскохозяйственных работ, поскольку военных станет мало ввиду того, что боевые действия прекратятся, а земледелие, когда наступит мир, придёт в полную силу. Пророк показывает, что каждый будет заниматься своими трудами, потому что не будет никого, кто во время мира мог смутить их страхом или переселить их из их страны. А поскольку эти слова казались невероятными, он хорошо прибавил: «Уста Господа Вседержителя изрекли это» (Мих. 4, 4)» (Ibid. 4, 3–4 // Op. cit. S. 208–209).

14 Ibid. 3, 12 – 4, 3 // Op. cit. S. 207.

15 Guinot J.-N. La cristallisation d'un différend: Zorobabel dans l'exégèse de Théodore de Mopsueste et de Théodoret de Cyr // Augustinianum. 1984. Vol. 24. P. 537.

авторы видят в этих словах указание на обращение язычников к Богу Израиля. Они утверждают, что религиозная еврейская община того времени «была открыта для иноплеменников»¹⁶. Однако совершенно очевидно, что духовные руководители репатриантов жёсткими методами выстраивают стену между евреями и иноплеменниками, которым *нельзя строить дом Богу Израилеву* несмотря на то, что они Его почитают и приносят Ему жертвы (1 Езд. 4, 2–3). Ездра и Неемия прикладывают большие усилия, чтобы очистить Израиль от семейных связей с иноплеменными народами, потому что не должно смешиваться *семя святое с народами иноплеменными* (1 Езд. 9, 2). Эти слова явно отсылают к обетованию, которое Бог дал Аврааму и которое для евреев имеет важное мессианское значение (см. Быт. 12, 1–3; 22, 18). В Книге Неемии встречается такой взгляд на сообщение в стихе 1 Езд. 6, 21: *«И прочий народ, священники, левиты, привратники, певцы, нефинеи и все, отделившиеся от народов иноземных к закону Божию, жены их, сыновья их и дочери их, все, которые могли понимать, пристали к братьям своим, к почетнейшим из них, и вступили в обязательство с клятвой и проклятием — поступать по закону Божию, который дан рукою Моисея»* (Неем. 10, 28–29). Таким образом, к обществу Израиля присоединяются не язычники, а раскаявшиеся в отступничестве евреи. По всей видимости, процесс разрыва смешанных с иноплеменниками браков был болезненным и постепенным. К этому вопросу Неемия возвращается несколько раз. При чтении Второзакония (см. Втор. 23, 3–4) был оглашён запрет на брак с аммонитянами и моавитянами, что послужило дополнительным стимулом к отделению от общения не только с представителями этих двух народов, но и с другими иноплеменниками: *«Услышав этот закон, они отделили все иноплеменное от Израиля»* (Неем. 13, 3). В то время дело доходило до побоев, проклятий и изгнания евреев, не желающих принимать требования Неемии (см. Неем. 13, 23–29). Всё это делалось для того, чтобы оградить народ от языческого влияния ради сохранения религиозной и национальной идентичности (см. Неем. 13, 23–31).

По этой причине объяснение Мих. 4, 2 — одно из слабых мест в комментарии епископа Мопсуестийского на Книгу пророка Михея. Общая картина послевоенного периода жизни евреев показывает, что слова пророка: *«И придут многие язычники и скажут: Давайте поднимемся на гору Господню в дом Бога Иаковлева...»* (Мих. 4, 2) — не соответствует фактам

16 Collins J. Ezra / ESV Study Bible // Bible Works 10. Copyright (c) 2015 Bible Works, LLC. Version 10.0.4.114. (Electronic edition); Blenkinsopp J. Ezra-Nehemiah: Commentary. Philadelphia (Pa.), 1988. (The Old Testament Library). P. 133.

истории и делают объяснения экзегета несостоятельными. Однако Феодор видит выход в рассмотрении «особенностей» библейского пророчества.

Обычно принято считать, что герменевтическая система Феодора Мопсуестийского требует точного соответствия (ἀκριβολογία) между словами пророка и соответствующими лицами или событиями¹⁷. Эта точность измеряется логическим развитием и гармонией между отдельными частями в речи автора и историческим контекстом¹⁸. Однако в экзегезе Феодора есть существенные особенности понимания и применения этого принципа в толковании пророческих книг. Собственно ἀκριβολογία, с точки зрения епископа Мопсуестийского, — это неотъемлемый атрибут мессианского пророчества как на вербальном, так и на прообразовательном уровне (τυπολογία, σκιά), что следует из его толкования на Мих. 4, 1–7. Это хорошо видно в толковании тех псалмов, в которых экзегет видит прямое мессианское откровение (см. Пс. 2; 8; 44 уточнить¹⁹). Во всех этих случаях пророк «последовательно и очень точно излагает пророчество (ἀκόλουθα λέγει μάλα τὴν προφητείαν ἀκριβεστάτην ποιούμενος)»²⁰. Рассматривая эти псалмы, экзегет приходит к формуле: «Всё сказанное исполнилось на деле в фактах»²¹. Причём всё сказанное пророком исполнилось точно (ἀκριβῶς / verissime) и полностью (κυρίως / verissime) в соответствии с контекстом (ἀκόλουθία)²². Во всех случаях толкователь подчёркивает, что сочетание этих факторов: точность, полнота, совокупность частей и последовательность — является признаком правильного мессианского толкования. В противном случае мессианская интерпретация отвергается как подрывающая авторитет церковного учения²³. Этим объясняется

- 17 «Важная черта антиохийской экзегезы — прежде всего предложить толкование, соответствующее исторической ситуации, черты которой видны в тексте» (*Schäublin C. Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese. S. 148*). Очевидно, что этот принцип нарушается в толковании Феодора. Ср.: *Ζαχαρόπουλος Δ. Θεόδωρος ὁ Μοψουεστίας ὡς ἡρμηνευτὴς τῶν Γραφῶν. Ἀθήνα, 1999. Σ. 281; Риболов С. Богословская методология Феодора Мопсуестийского // Труды Київської Духовної Академії. 2013. № 18. С. 173.*
- 18 *Devreesse R. Essai sur Théodore de Mopsueste. Città del Vaticano, 1948. (ST; 141). P. 69. Ср.: Schäublin C. Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese. S. 84–85, 112.*
- 19 *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos 2, 1–12; 8, 1–8; 55, 1–18 // ST. 93. P. 7, 14:27–28, 44:9–10, 277:12–15.*
- 20 *Ibid. 2, 1–12; 8, 1–8; 44, 1–18 // Op. cit. P. 7, 14:27–28, 44:9–10, 277:12–15.*
- 21 *Ibid. 2, 1–12; 8, 1–8 // Op. cit. P. 7:11–30, 44:9–10.*
- 22 *Theodorus Mopsuestenus. In epistolam b. Pauli ad Galatas 3, 18 // Op. cit. P. 46:26–35; Idem. Commentarius in Psalmos 44, 1–8 // Op. cit. P. 288:25–34; Ibid. // Op. cit. P. 277:12–15.*
- 23 *Theodorus Mopsuestenus. Ex principio commenti quod in XII prophetas // Op. cit. P. 53:5–8.*

довольно жёсткий пересмотр традиционной мессианской интерпретации его предшественников и даже Нового Завета.

Если для мессианского понимания пророческих текстов Феодор требует точности в соотношении слов пророка и событий истории при согласии и гармонии контекста, то для поиска времени, в котором должны исполниться пророчества в ближайшей исторической перспективе, точность не является обязательным атрибутом. Буквальный смысл пророческого текста может довольно существенно отличаться от обозначаемой исторической действительности Ветхого Завета. В библейской гиперболе экзегет видит жанровую особенность, которую важно учитывать при экзегетическом разборе пророческого текста²⁴.

Вместе с Диодором Тарсийским, епископ Мопсуестийский формирует теорию гиперболизации ветхозаветного пророчества. Библейская гипербола может иметь как художественное, так и прообразовательное значение²⁵. Во многих случаях эта фигура речи используется для указания на типологическое значение событий, о которых говорит пророк.

«Пророки, — отмечает Диодор Тарсийский, — предвозвещая события, свои речи приспособляли и к временам, в которые они их произносили, и к последующим временам. При этом оказывается, что об обстоятельствах настоящего времени говорится гиперболически, а по отношению к исполнению пророчеств — вполне подходящим и соответствующим образом»²⁶.

Феодор в комментарии на малых пророков: Ам. 9, 11–12; Мих. 5, 3–4; Зах. 9, 9; Иоил. 2, 28–32 — в ряде случаев следует этому принципу и утверждает его. Рассматривая слова пророка Захарии: «*Весьма радуйся, дочь Сиона, проповедуй, дочь Иерусалима! Вот царь твой идет к тебе, праведный и спасающий. Он кроток и восседает на подъяремной и молодом осле*» (Зах. 9, 9), экзегет формулирует основные положения мессианской интерпретации для этого случая.

«Закон является тенью всего, что было с Владыкой Христом (ср. Евр. 9, 10). Итак, Писание о многом невероятным образом случившемся или с народом, или с некоторыми избранными говорит весьма преувеличенно (ὕπερβολικότερον), употребляя слова, которые в буквальном значении не имеют связи с действительностью»²⁷.

24 Cp.: Guinot J.-N. La cristallisation d'un différend: Zorobabel dans l'exégèse de Théodore de Mopsueste et de Théodoret de Cyr // Op. cit. P. 533.

25 Devresse R. Essai sur Théodore de Mopsueste. P. 88, 93.

26 Diodorus Tarsensis. Prologus in psalmum 118 // Mariès L. Extraits du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes // Recherches de Science Religieuses. 1919. T. 9. P. 96.

27 Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Zachariam 9, 9 // Op. cit. S. 367:30–368:3.

Такой приём пророки используют, когда хотят указать на типологическое значение событий Ветхого Завета в пророческой речи. Итак, по единому мнению Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского, гипербола в пророческом тексте является во многих случаях признаком прообразовательного смысла.

Следуя этой логике, можно вполне законно отнести фрагмент Мих. 4, 1–7 к Церкви как типологическое пророчество. Диодор Тарсийский, вероятно, так и поступил бы, поскольку именно в таком ключе он рассматривает пророчества, которые цитируются в Новом Завете или вошли в церковную традицию как мессианские, но, по его мнению, в силу контекста не подходят Спасителю и Его времени. В этом отношении Феодор Мопсуестийский занимает более жёсткую позицию²⁸. Он допускает мессианское понимание только в тех случаях, когда имеет место цитирование в Новом Завете²⁹ и отсутствие препятствий в тексте. Фрагмент Мих. 4, 1–7 не приводится в Новом Завете как пророчество. Кроме того, экзегет находит в тексте слова, явное несоответствующие времени Христа: «От Сиона выйдет Закон и слово Господне из Иерусалима» (Мих. 4, 2). Это выражение становится основанием для критики типологического толкования, составленного в духе экзегезы Диодора Тарсийского.

«Я не знаю, что побудило их говорить, будто здесь есть какой-то образ того, что должно было произойти с Господом Христом, ибо очевидно, что всякий образ имеет некоторое подобие с тем, по отношению к чему и называется образом, поскольку выражение: “От Сиона выйдет закон и слово Господне — из Иерусалима” — весьма отличается от распоряжения Господа Христа, в котором Он ясно сказал Самарянке: “Поверь Мне, женщина, наступает время, когда и не в Иерусалиме, и не на горе сей будете поклоняться

- 28 Ср. толкование Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского: *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos* 9, 1; 21, 1–32; 39, 8; 71 // CCSG. 6. P. 51, 126–137, 242–243; *Mariès L. Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes*. Paris, 1933. P. 140–143; *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos* 9, 1; 21, 1–32; 39, 8; 71 // ST. 93. P. 49–50, 120–122, 248–249, 469–477.
- 29 Рассмотрение мессианской интерпретации Феодора в сохранившихся комментариях на Псалмы и Малых пророков показывает, что прямое и типологическое толкование ветхозаветных пророчеств присутствует только в тех местах, которые цитируются как мессианские в Новом Завете: *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos* 2, 1–12; 8, 1–8; 15, 10–11; 44, 1–18 // ST. 93. P. 7–9, 42–49; 99–100, 277–287; *Idem. Commentarius in Ioelem* 2, 24–32 // Op. cit. S. 96; *Idem. Commentarius in Amsum* 9, 8–12 // *Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas*. S. 155–156; *Idem. Commentarius in Michaeam* 4, 12 – 5, 2 // Op. cit. S. 214–215; *Idem. Commentarius in Zachariam* 9, 8–10 // Op. cit. S. 367–369.

Отцу», — и указывает причину: «Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4, 21.24)»³⁰.

Как считает толкователь, выражение: «От Сиона выйдет Закон и слово Господне из Иерусалима» — акцентирует внимание читателя на том, что именно Иерусалимский храм, согласно пророчеству, должен стать центром религиозной жизни людей. Именно по этой причине, согласно пророчеству, народы придут в город, поднимутся на Сион, чтобы войти в дом Бога Израилева (см. Мих. 4, 2). Эта тема является центром провозвестия пророка Михея в четвёртой главе. Соответственно, для развития типологического толкования именно она должна стать отправной точкой как подобие или аналогия новозаветного времени³¹. Однако Феодор видит здесь противоположность Ветхого Завета, сосредоточенного на едином локальном религиозном центре, Новому Завету, где поклонение Богу в Иерусалимском храме было отменено и стало возможным на любом месте, поэтому отсутствие необходимого сходства делает невозможным типологическое толкование для данного места³².

Комментарий Феодора поднимает значимую проблему в сфере мессианской экзегезы пророческих текстов Ветхого Завета, а именно: согласование смысла и контекста. Как правило, трудность заключается в разделении пророческих книг на тематические разделы и согласовании их между собой. Епископ Мопсуестийский видит в пророческих книгах хронологическую последовательность тематических разделов: наказание, нашествие врагов, плен → репатриация и восстановление Иерусалима и храма. Традиционная экзегеза воспринимает эту последовательность весьма условно в соответствии с целями Божественного Домостроительства, которые сформулированы в Быт. 3, 15; 22, 18; 2 Цар. 7, 12–16: наказание, нашествие врагов, разрушение храма, плен → пришествие Мессии, создание Церкви. Такая последовательность возможна и законна, поскольку мессианское время — цель всего, что происходило с еврейским народом. В этом смысле мессианское откровение не может нарушить последовательность событий, но, напротив, объясняет смысл всего, что происходило некогда с народом, как для современников, так и для последующих поколений.

Феодор, очевидно, стремится быть ближе к «букве» библейского текста как целостной системы, что представляется вполне логичным

30 *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Michaeam* 3, 12 – 4, 3 // Op. cit. S. 207.

31 Ср.: *McLeod F. G. Theodore of Mopsuestia*. London; New York (N. Y.), 2009. (The Early Church Fathers). P. 21.

32 Ср.: *Guinat J.-N. La cristallisation d'un différend: Zorobabel dans l'exégèse de Théodore de Mopsueste et de Théodoret de Cyr* // Op. cit. P. 537.

и правильным. Однако такой подход приводит толкователя, как ни странно, к аллегоризации «буквы» пророчества, поскольку границы буквального смысла текста слишком широки для событий послепленного времени и во многом явно не соответствуют им³³. По этой причине многие объяснения Феодора кажутся слабыми и необоснованными, так как формула *dicta = facta* не может быть применена. В свою очередь, для традиционной мессианской интерпретации это несоответствие становится одним из важнейших признаков прямого сообщения о Христе. Таким образом, мессианское толкование становится ближе к «букве» пророческого текста или вообще совпадает с ней, поэтому *dicta=facta* обретает актуальность.

В обоих случаях экзегетам необходимо определить, какие элементы пророческого текста необходимо понимать буквально, а какие — в переносном смысле. От решения этого вопроса зависит интерпретация всего тематического раздела и его связи с другими частями книги. Решающее значение в данном случае может иметь контекстуальный анализ с учётом взаимного соответствия пророческой речи и исторической действительности, поскольку баланс между текстом пророчества и его исполнением — это главный критерий для оценки интерпретации.

Источники

- Concilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum. Vol. 1: Concilii actiones VIII; Appendices graecae; Indices / ed. J. Straub. Berolini: W. de Gruyter, 1971. (ACO; t. 4/1).
- Didyme l'Aveugle*. Sur Zacharie: en 3 t. / introd., texte crit., trad. et notes de L. Doutreleau. T. 1: Introduction et Livre I. Paris: Cerf, 1962. (SC; vol. 83).
- Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos*. Vol. 1: Commentarii in Psalmos I–L / ed. J.-M. Olivier. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1980. (CCSG; vol. 6).
- Eusebius Werke*. Bd. 6: Demonstratio evangelica / hrsg. von I. A. Heikel. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913. (GCS; Bd. 23).
- Gregorii Nysseni In Canticum canticorum* / ed. H. Langerbeck. Leiden: E. J. Brill, 1960. (GNO; vol. 6).
- Iustinus Philosophus*. Dialogus cum Triphone Iudaeo // PG. T. 6. Col. 471–800.
- Joannes Chrysostomus*. Expositio in psalmum 47 // PG. T. 55. Col. 216–221.
- Mariès L*. Extraits du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes // Recherches de Science Religieuses. 1919. T. 9. P. 79–101.

33 Интересно, что подобным образом толкователь приходит к аллегоризации элементов евангельского рассказа в богословском комментарии. См.: *Kofsky A., Ruser S*. Theodore of Mopsuestia's Hermeneutics: Transformed Theology in Response to Fourth Century Crises // Op. cit. P. 277.

- Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes I–LXXX / éd. par R. Devreesse. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1939. (ST; vol. 93).
- Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas* / hrsg. von N. Sprenger. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977. (Biblica et patristica; Bd. 1).
- Theodori Episcopi Mopsuesteni In epistolas b. Pauli commentarii: in 2 vols.* / ed. by H. B. Swete. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1880.

Литература

- Руболов С.* Богословская методология Феодора Мопсуестийского // Труды Київської Духовної Академії. 2013. № 18. С. 169–184.
- Blenkinsopp J.* Ezra-Nehemiah: Commentary. Philadelphia (Pa.): Presbyterian Publishing Corporation, 1988. (The Old Testament Library).
- Collins J.* Ezra / ESV Study Bible // Bible Works 10. Copyright (c) 2015 Bible Works, LLC. Version 10.0.4.114. (Electronic edition).
- Devreesse R.* Essai sur Théodore de Mopsueste. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948. (ST; vol. 141).
- Ζαχαρόπουλος Δ.* Θεόδωρος ὁ Μοψουεστίας ὡς ἡρμηνευτὴς τῶν Γραφῶν. Αθήνα: Ἄρτος Ζωῆς, 1999.
- Guinot J.-N.* La cristallisation d'un différend: Zorobabel dans l'exégèse de Théodore de Mopsueste et de Théodoret de Cyr // Augustinianum. 1984. Vol. 24. P. 527–547.
- Hill R. C.* Theodore of Mopsuestia, Interpreter of The Prophets // Sacris erudiri. 2001. Vol. 40. P. 107–129.
- Kofsky A., Ruser S.* Theodore of Mopsuestia's Hermeneutics: Transformed Theology in Response to Fourth Century Crises // Vox patrum. 2014. Vol. 34 (61). P. 221–238.
- Mariès L.* Études préliminaires a l'edition de Diodore de Tarse sur les Psaumes. Paris: Les Belles Letteres, 1933.
- McLeod F. G.* Theodore of Mopsuestia. London; New York (N. Y.): Routledge, 2009. (The Early Church Fathers).
- Simonetti M.* Lettera e/o Allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica. Roma: Institutum patristicum Augustinianum, 1985. (Studia ephemerides «Augustinianum»; vol. 23).
- Simonetti M.* Theodor of Mopsuestia // Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity / by Ch. Kannengiesser with spec. contrib. of various scholars. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2006. (The Bible in Ancient Christianity; vol. 1). P. 799–828.
- Schäublin C.* Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese. Köln; Bonn: P. Hanstein Verlag, 1974. (Theophaneia; Bd. 23).

БИБЛЕЙСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА

ПРОРОЧЕСТВА ИСАИИ О КУШЕ (ЭФИОПИИ) И ЕГИПТЕ (Ис. 18 — 20) В СВЕТЕ ДВУХ ИСТОРИЧЕСКИХ КОНТЕКСТОВ: VIII–VII вв. ДО Р. Х. И I–IV вв. ПО Р. Х.

Священник Андрей Выдрин

кандидат богословия

доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

141300, г. Сергиев Посад, Свято-Троицкая Сергиева лавра, Академия

vydan83@gmail.com

Для цитирования: *Выдрин А., свящ.* Пророчества Исаии о Куше (Эфиопии) и Египте (Ис. 18 — 20) в перспективе двух исторических контекстов: VIII–VII вв. до Р. Х. и I–IV вв. по Р. Х. // Библия и христианская древность. 2024. № 4 (24). С. 120–162. DOI: 10.31802/BCA.2024.24.4.005

Аннотация

УДК 27-277 (94(397))

В статье исследуется буквально-историческое и мессианское исполнение пророчества Исаии о Куше и Египте (см. Ис. 18 — 20). С одной стороны, пророческие слова рассматриваются в культурно-историческом контексте в VIII–VII вв. до Р. Х. Согласно внебиблейским древневосточным источникам, этот период был ознаменован распространением могущества Ассирии на восток вплоть до Палестины и границы с Египтом, следствием чего стало длительное египетско-ассирийское военное противостояние, оказавшее значительное влияние на жителей Иудейского царства. Все эти процессы прямо или косвенно были связаны с частичным исполнением пророчества Исаии уже на глазах его современников, когда переселившиеся в Египет израильтяне и иудеи основали там храмы, посвященные Господу, Богу Израилеву. С другой стороны, археологические и исторические исследования последних десятилетий позволили пролить свет на социальные и религиозные изменения, происходившие в Египте в I–IV вв. по Р. Х. и ставшие контекстом для мессианского осуществления пророчества, связанного с распространением христианства. В статье

делается вывод о том, что иудейские храмы были прообразами храмов христианских и новозаветной Церкви. «Ханаанский язык», упоминаемый в пророчестве, отождествляется с коптским языком, который у египетских христиан стал языком веры в Господа.

Ключевые слова: Ветхий Завет, Книга пророка Исаии, Древний Израиль, Иудея, Ханаан, Египет, Куш, Эфиопия, Ассирия, Иерусалим, Вавилон, Птолеми, Езекия, Манассия, Шабака, битва при Элтеке, египетско-ассирийские войны, Синаххериб, Асархаддон, Ашшурбанапал, Иосия, египтяне, Элефантина, Гелиополь, Асуан, Напата, Мероэ, Церковь, Царство Божие, мир, язычники, христианство, Цезарь Август, Римская империя, римляне, коптский язык.

Isaiah's Prophecies About Cush (Ethiopia) and Egypt (Is. 18 – 20) in the Light of Two Historical Contexts: VIII–VII Centuries B. C. and I–IV Centuries A. D.

Priest Andrei Vydrin

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Biblical Studies

at the Moscow Theological Academy

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

vydan83@gmail.com

For citation: Vydrin, Andrei, priest. "Isaiah's Prophecies About Cush (Ethiopia) and Egypt (Is. 18 – 20) in the Light of Two Historical Contexts: VIII–VII Centuries B. C. and I–IV Centuries A. D". *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (24), 2024, pp. 120–162 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2024.24.4.005

Abstract. The article explores the literal-historical and messianic fulfilment of Isaiah's prophecy about Cush and Egypt (Is. 18 – 20). On the one hand, the prophetic words are considered in a cultural-historical context in the VIII–VII centuries B. C. According to extra-biblical ancient Eastern sources, this period was marked by the spread of Assyria's power to the east as far as Palestine and the border with Egypt, the consequence of which was a long Egyptian-Assyrian military confrontation that had a significant impact on the inhabitants of the kingdom of Judah. All these processes were directly or indirectly connected with the partial fulfilment of Isaiah's prophecy already before the eyes of his contemporaries, when the Israelites and Jews who had migrated to Egypt founded there temples dedicated to the Lord, the God of Israel. On the other hand, archaeological and historical research in recent decades has shed light on the social and religious changes that were taking place in Egypt in the 1st–4th centuries A. D. and that became the context for the messianic fulfilment of prophecy associated with the spread of Christianity. The paper concludes that the Jewish temples were prototypes of the temples of the Christian and New Testament Church. «Canaanite language» mentioned in the prophecy is identified with the Coptic language, which among Egyptian Christians became the language of faith in the Lord.

Keywords: Old Testament, book of the prophet Isaiah, ancient Israel, Judea, Canaan, Egypt, Cush, Ethiopia, Assyria, Jerusalem, Babylon, Ptolemies, Hezekiah, Manasseh, Shabaka, Battle of Eltek, Egyptian-Assyrian wars, Sinacherib, Asarhaddon, Ashurbanapalus, Josiah, Egyptians, Elephantine, Heliopolis, Aswan, Napata, Meroe, Church, Kingdom of God, peace, pagans, Christianity, Caesar Augustus, Roman Empire, Romans, Coptic.

Введение

Как известно, в Книге пророка Исаии содержится большое число пророчеств, касающихся судеб Израиля и многих окружавших его народов, а также будущего всего человечества. Так, в разделе Ис. 13–23 основное внимание уделяется пророчествам о грядущем суде над языческими народами древнего Ближнего Востока. Здесь упоминаются: Вавилон (Ис. 13, 1–14.23; 21, 1–10), Ассирия (Ис. 14, 24–27), Филистия (Ис. 14, 28–32), Моав (Ис. 15, 1–16.14), Дамаск (Ис. 17, 1–14), Куш (Эфиопия) и Египет (Ис. 18 – 20); Эдом (Ис. 21, 11–12), Аравия (Ис. 21, 13–17), «долина видения» и Иерусалим (Ис. 22, 1–25) и, наконец, Тир (Ис. 23, 1–18).

Среди предсказаний о суде встречаются и короткие утешительные пророчества. В этом большом разделе пророк показывает Божественные принципы управления историей, изложенные в Ис. 10, 5–15. Согласно последнему отрывку, **воля Господа осуществлялась посредством действий язычников-ассирийцев и их победы над богоизбранным народом (Ис. 10, 6–7). Ассирийский царь стремился достичь в своих завоеваниях политических успехов, Господь же использовал его державу как орудие в Своих руках.** Однако наступит время, когда Господь отнимет силу у ассирийцев и накажет возгордившихся язычников (см. Ис. 10, 7.12.15) за их идолопоклонство (см. Ис. 10, 10–11), самоуверенность и алчность (см. Ис. 10, 13–14).

Важно отметить, что пророк описывает будущие события, обращаясь в первую очередь к своим современникам, ведь они увидят, как исполнятся многие его пророчества. Тем самым Исаия стремился подтвердить простую истину: Господь действительно управляет историей и ведёт её к Им же определённой цели. **На протяжении всего повествования пророк обращается к настоящему, грядущему и мессиянско-эсхатологическому времени. Но поскольку отдалённое будущее может показаться людям невероятным, Исаия обращает их внимание на ближайшее частичное исполнение пророчества, которое станет гарантией того, что бóльшая цель также сбудется.** В случае с Ассирией частичное исполнение пророчества — это её поражение, которое явится подтверждением того, что рука, овладевшая Ассирией, владеет всей землёй (см. Ис. 14, 24–27)¹.

1 Motyer J. A. The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary. Downers Grove (Ill.), 1993. P. 134–135.

1. Пророчество о Куше

В пророчествах о Куше (Эфиопии) и Египте (см. Ис. 18 — 20) пророк следует тем же принципам. Они предваряются пророчествами о Дамаске и Израиле. В тех и других отражены исторические обстоятельства второй половины VIII в. до Р. Х. Пророк показывает, что **во времена мировой угрозы безопасность можно найти только в Господе, а не в военных союзах и городах-крепостях (см. Ис. 8, 9–10 и 17, 9–10; 18, 1–6)**. Во времена Исаии над многими странами нависла угроза порабощения Ассирийской империей. По мере того как народы попадали под её власть и пополняли её армию новыми силами, всем остальным приходилось думать о собственной безопасности. Таким образом, за пророческими образами и метафорами этого раздела нетрудно увидеть мир между 745 и 701 г. до Р. Х. В частности, **пророк размышляет о попытках Израиля и Сирии создать антиассирийскую коалицию в 730-х годах до Р. Х., а также об усилиях Египта по активизации противостояния Ассирии в Палестине около 714–711 гг. до Р. Х.**² Однако в нынешнем литературном контексте эти пророчества оторваны от истории, поскольку нередко конкретные исторические ссылки исчезают. Другими словами, пророка волнуют более масштабные вопросы, основанные на исторических событиях, но не ход событий как таковой. Он обращается не к конкретной ситуации, а к принципам, связанным с мировой историей и противостоянием угрозам мировых держав. Соответственно, в текстах Ис. 17, 12–14 и Ис. 18, 1–7 даётся ответ на вопрос о том, кто на самом деле правит миром и чьи цели в итоге будут достигнуты?

Так, в пророчестве Ис. 17, 12–14 под образами **ревущих вод, особенно бушующего моря**, описывается **беспокойный, враждебный мир племён, угрожающий народу Божию, а также Самому Господу и Его целям (см. Ис. 8, 9–10)**. Конкретной иллюстрацией этой враждебной силы является **многонациональная армия Синаххе-риба («народы многие», см. Ис. 10, 8)**. А главная тема отрывка — внезапное рассеивание международной угрозы. **Пророк Исаия указывает на непреложную истину: миром управляет Божественное слово (см. Ис. 17, 13; Иез. 1, 25)**. В данном случае Исаия мог основываться на опыте внезапного поражения армии Синаххе-риба под стенами Иерусалима (см. 4 Цар. 19; Ис. 37)³. Здесь говорится об ужасе, который

2 Motyer J. A. The Prophecy of Isaiah. P. 155–157.

3 См.: *Hieronymus Stridonensis. Commentariorum in Esaiam V, 17, 12–14* // CCSL. 73. P. 187–188. Рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского: в 17 ч. Ч. 7. Киев, 1882. С. 241–242.

охватывает сердце. Как Синаххериб наполнил сердца иудеев ужасом, а к утру ассирийцев не стало («...и прежде утра уже нет его», Ис. 17, 14), так исчезнет и угроза мирового зла⁴. Ибо Единый Господь правит миром: «Он погрозил им, и они далеко побежали <...> Такова участь грабителей наших, жребий разорителей наших» (Ис. 17, 13–14).

Пророчество о Куше (др.-евр. כּוּשׁ / *kûš*) в Ис. 18, 1–7 имеет тот же международный контекст: посланники путешествуют от одного народа к другому (стихи 1–2) и обращаются ко всей земле (стих 3). Господь незаметно наблюдает за происходящим (стих 4), но, когда жатва будет готова, Он вмешается в ход событий (стихи 5–6), и то, что собрали и приготовили люди, станет пищей для птиц и зверей. Тогда народ, к которому отправились посланники, принесёт дань Господу на Сионе (стих 7; ср. стих 2). Связь этого раздела с предыдущим подчёркивается использованием одного и того же междометия הֵן / *hōy* — «горе», и в обоих показано внезапное Божественное вмешательство, когда Господь рассеивает угрозу (см. Ис. 17, 14) и приводит к Себе остаток мира (см. Ис. 18, 7). Но исторический контекст обоих пророчеств служит основой для более грандиозных и отдалённых во времени откровений.

В первых словах данного пророчества содержатся исторические отсылки-подсказки: «Горе земле двух жужжащих крыльев (двукрылого жука) по ту сторону рек Куша⁵, посылающей послов по морю, и в папирусных судах по водам» (Ис. 18, 1–2). Упоминаемая здесь земля называется *ereš šilšal k^enāpāyīm*. Слово *šilšal* (ср. Втор. 28, 42) относится к священному жуку-скарабею — важному древнеегипетскому символу фараона и солнечного божества⁶. Вместе с этим пророк упоминает реки Куша, самой отдалённой земли в представлении древних израильтян. Древнееврейский топоним כּוּשׁ / *kûš*, Куш, под влиянием античных авторов обычно переводят как Эфиопия. Однако такой перевод неточен, поскольку Кушем назывались все области вдоль

4 По словам свт. Иоанна Златоуста, пророк «называет даже время победы, которая имела быть ночью; почему не днём? Чтобы не видели мучений и не смущались» иудеи (*Joannes Chrysostomus. Explanatio in Isaiam XVII, 12–14 // In Isaiam prophetam interpretatio Sancti Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani / nunc primum ex armenio in latinum sermonem a Patribus Mekitharistis translata. Venetiis, 1887. P. 184. Рус. пер.: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12 т. Т. 6. Кн. 1. СПб., 1900. С. 154).*

5 В синодальном переводе: «Горе земле, осеняющей крыльями по ту сторону рек Ефиопских».

6 *Hayes J. H., Irvine S. A. Isaiah, the Eighth-Century Prophet: His Times and His Preaching. Nashville (Tenn.), 1987. P. 258–263.*

Нила⁷, к югу от самого южного древнеегипетского города Асуана, начиная от естественной границы, созданной первым нильским порогом⁸. Центр древнего царства Куш географически соответствовал территории современного Судана⁹, хотя в сферу влияния кушитских правителей могли входить и земли Эфиопии. Около 720 г. до Р. Х. в Египет вторглась армия кушитов (эфиопов), они прошли через всю страну и захватили Мемфис. Когда эфиопы ушли, египтяне на некоторое время восстановили свою власть, но в 716–715 гг. до Р. Х. кушитский правитель Шабака уже окончательно овладел Египтом¹⁰, основал Двадцать пятую династию и попытался сыграть свою роль на мировой арене, создав египетско-кушитскую державу, которой пророк и адресует послание.

Действительно, посланники Шабаки отправились во все палестинские государства, обещая помощь в антиассирийском восстании. Они предложили иудейскому царю присоединиться к военному союзу против Ассирии. Но Исаия велел послам вернуться обратно к своему народу (др.-евр. מְשַׁאֲקֵי וְמִדְרָאֵי / *m^emūšāq ûmōrāi* — «высокому и гладкокожему», Ис. 18, 2¹¹)¹², потому что народ Божий не нуждается в военной помощи (хотя вожди Иудеи стремились заключить этот союз).

Следует обратить внимание на то, что **пророк не упоминает ни одного государства, но смотрит сквозь ситуацию того времени в более широкой перспективе, обращаясь не к историческим фактам, а к воплощённым в них принципам**. Мир ищет безопасности в коллективной силе (см. Ис. 18, 1–2а), однако Исаия основывает своё послание на принципах исторического опыта Израиля и Сирии, коалиция которых потерпела неудачу (см. Ис. 7; 4 Цар. 16, 1–9; 17, 1–6). Согласно пророку, **только в Господе можно обрести подлинную безопасность, ибо Он правит всеми народами, поэтому посланникам (см. Ис. 18, 1–2) лучше отнести в дальние края другое послание: ждать Господа, ибо Он непременно вмешается в ход событий** (см. Ис. 18, 4).

7 А также двух основных его притоков ниже шестого порога – Белого Нила и Голубого Нила.

8 Sweeney M. A. Isaiah 1–39 with an Introduction to Prophetic Literature. Grand Rapids (Mich.), 1996. P. 270, 272.

9 Графов А. Э. Словарь библейского иврита. М., 2019. С. 229; Walton J. H., Matthews V. H., Chavalas M. W. The IVP Bible Background Commentary: Old Testament. Downers Grove (Ill.), 2000. P. 149.

10 Александрова Н. В., Ладынин И. А., Немировский А. А., Яковлев В. М. Древний Восток: учебное пособие для вузов. М., 2008. С. 145–146.

11 В синодальном тексте: «крепкому и бодрому <...> страшному <...> и всё попирающему».

12 The Catholic Study Bible / ed. by D. Senior, J. J. Collins, M. A. Getty. Oxford, 2011. P. 1012.

На самом деле, **пророчество касается не одной Иудеи, а всего мира**. Во-первых, посланники отправляются к самым отдалённым народам земли, известным Израилю¹³, некоторые комментаторы даже предлагают переводить стих 26 так: «Идите <...> к любому народу, которого следует опасаться, близкому или далёкому, к любому могучему и попирающему народу, чью землю пересекают реки»¹⁴. Во-вторых, пророк прямо обращается ко всей земле: «*Все вы, населяющие вселенную (др.-евр. תְּבֵלָה / tēbēl) и живущие на земле!*» (Ис. 18, 3). В-третьих, он призывает мир с нетерпением ждать безошибочного призыва — *знамени* (Ис. 11, 10) и *трубы* (Ис. 27, 13)¹⁵: «*Смотрите, когда знамя поднимется на горах, и, когда загремит труба, слушайте!*» (Ис. 18, 3).

Можно представить эту сцену следующим образом: когда посланники фараона пришли в Иерусалим, Исаия воспользовался возможностью огласить свою весть через них всему миру и, облачившись во все полномочия пророка Господня, отправил их в путь как своих посланников. Таким образом, **они получают напутствие от Самого Господа через Его пророка**¹⁶. Исаия передаёт метафорическое, но ясное послание своей аудитории. То, как **Господь повлияет на ход истории, будет иметь последствия, выходящие далеко за рамки интересов одного народа и одного исторического контекста**.

Далее пророк описывает данное ему божественное откровение о том, что Господь пребывает в Своем небесном жилище¹⁷ и спокойно наблюдает за происходящим на земле (см. Ис. 18, 4). Он не станет немедленно действовать. Однако подобно тому, как солнечное тепло и роса содействуют созреванию урожая и сопутствуют его сбору, так Господь не просто наблюдает за процессом, но руководит им и ждёт подходящего момента и определенного Им времени¹⁸.

13 Balogh C. The Stele of YHWH in Egypt: The Prophecies of Isaiah 18–20 Concerning Egypt and Kush. Leiden; Boston (Mass.), 2011. (Old Testament Studies; 60). P. 171.

14 Motyer J. A. The Prophecy of Isaiah. P. 159.

15 Ibid. P. 158–159.

16 Вероятно, не случайно среди комментаторов нет единого мнения по поводу места назначения этих посланников, так как, помимо Куша (*Blenkinsopp J. Isaiah 1–39. New York (N. Y.), 2000. P. 309–310*), предполагается Ассирия (*Hayes J. H., Irvine S. A. Isaiah, the Eighth-Century Prophet. P. 254*) или Израиль (см., например, мнение раввина Давида Кимхи: Книга Йешайау с толкованием РаДаКа / пер. Ф. Гурфинкель. Иерусалим, 2010. С. 209; *Motyer J. A. The Prophecy of Isaiah. P. 162*).

17 Не в Иерусалиме, как считал Н. И. Троицкий (*Троицкий Н. И. Книга пророка Исайи. Последовательное изъяснение славянского текста. Тула, 1889. С. 203*).

18 *Hieronymus Stridonensis. Commentariorum in Esaiam V, 18, 4 // Op. cit. P. 190. Рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 7. С. 245; Balogh C. The Stele of YHWH in Egypt. P. 172.*

**Жатва, ожидаемая от человеческих планов, не принесёт людям
урожая (см. Ис. 18, 5–6)**

Земные правители наблюдали за тем, как зреют их планы, но в тот момент, когда они собирались пожать урожай для себя, Божественная рука истинного Правителя мира внезапно опередила их (см. Ис. 17, 12–14). Пророк хочет сказать, что будут разрушены как попытки людей овладеть миром и управлять им, к чему стремились ассирийские цари, так и схемы военных союзов, подобные тем, которые создавались египетскими фараонами. Страшная *жатва*, вероятно, направлена против Ассирии, когда Бог *отрежет ножом ветви и отнимет, и отрубит отрасли* (Ис. 18, 5, см. Ис. 14, 24–27¹⁹). Это было прекрасно показано на примере Синаххериба (возможно, это промежуточное исполнение пророчества о гибели Ассирийской державы²⁰), ибо Ассирия была только бичом в руке Божией. Несомненно, в данном стихе пророк переходит от символических образов к реальным. В тексте говорится не о срезанных ветвях, а о множестве убитых людей²¹, вокруг тел которых собираются хищные птицы и звери²². Но адресатом пророчества первоначально была Египетско-кушитская держава, поэтому верно и мнение блж. Иеронима о том, что пророк описывает «гордость Египта, опустошение народа его и трупы по всей области, которые будут пожираться птицами»²³. Свт. Кирилл Александрийский тоже допускает такое толкование, хотя и придерживается иного взгляда (об ассирийцах): «Если же кто хотел бы думать, что это сказано о Египтянах, то тогда можешь понимать так, что опустошавшие землю Египетскую Ассирияне не до основания всю и не совершенно истребили её...»²⁴.

Кроме того, высказывается ещё одно мнение относительно того, о каком народе здесь идёт речь. Предполагается, что пророчество Ис. 18

- 19 «С клятвою говорит Господь Саваоф: как Я помыслил, так и будет; как Я определил, так и состоится, чтобы сокрушить Ассира в земле Моей и растоптать его на горах Моих; и спадет с них ярмо его, и снимется бремя его с рамен их».
- 20 Покровский А. Книга пророка Исаяи // Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: в 7 т. / изд. преемников А. П. Лопухина. Т. 5. СПб., 1908. С. 326.
- 21 *Hieronymus Stridonensis*. Commentariorum in Esaiaem V, 18, 5–6 // Op. cit. P. 191. Рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 7. С. 245.
- 22 См. Втор. 28, 26; 1 Цар. 17, 44; 2 Цар. 21, 10; Иер. 7, 33; 12, 19; 15, 3; 19, 7; Иез. 29, 5; 32, 4; 39, 4.
- 23 *Hieronymus Stridonensis*. Commentariorum in Esaiaem V, 18, 5–6 // Op. cit. P. 191. Рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 7. С. 245.
- 24 *Cyrrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam prophetam II, 3 // PG. 70. Col. 447–448. Рус. пер.: Творения святого Кирилла Александрийского: в 15 ч. Ч. 6. М., 1887. С. 486–487.

составлено особым образом, чтобы «увлечь аудиторию [Иудею] мыслью, что судить будут кого-то другого, а не их самих»²⁵, хотя на самом деле суд направлен на народ Божий²⁶. В качестве аргумента приводится мотив виноградника или виноградной лозы как метафоры Израила в Ветхом Завете (например, Ис. 5)²⁷. Однако, во-первых, это утверждение верно лишь отчасти, потому что образ виноградной лозы не всегда связан с народом Божиим (в Ис. 16, 8–11 этим же образом описан Моав). Во-вторых, не исключено, что в рассматриваемом пророчестве данный мотив охватывает больше народов, в том числе живущих за реками Куша.

В целом же из-за обилия метафор, внезапных изменений перспективы и других особенностей текста исследователи не могут прийти к единому мнению о том, как именно рассматривается здесь Куш и как пророчество связано с Израилем или Иудеей²⁸. Однако на самом деле с обрезанной лозой сравнивается не один народ, а совокупность народов²⁹, поэтому, возможно, подразумевается одновременно поражение тех и других, в том числе иудеев, стремившихся заключить союз с африканской державой. Иначе говоря, прежде чем потенциальный результат союза с кушитами и намеченная цель ассирийцев будут достигнуты («прежде созревания винограда», Ис. 18, 5), будут сорваны, подобно ветвям лозы (см. Ис. 18, 5), планы Иудеи по присоединению к другой державе и планы Ассирии по завоеванию Иерусалима.

Завершается пророчество описанием того, как в результате действия Божия народ крепкий <...> страшный <...> и всё попирающий (Ис. 18, 7) принесёт Господу дары почтения и поклонения (др.-евр. *ַשׁ / šay*)³⁰. Иными словами, кушиты примут участие в движении народов к Сиону, поскольку, несомненно, по всему миру найдутся те, кто ждал поднятого знамени и трубного звука. Теперь они станут паломниками к святому

25 Lavik M. H. *A People Tall and Smooth Skinned: The Rhetoric of Isaiah 18*. Leiden; Boston (Mass.), 2007. (Supplements to Vetus Testamentum; 112). P. 20.

26 Sweeney M. A. *Isaiah 1–39 with an Introduction to Prophetic Literature*. P. 257.

27 Lavik M. H. *The Literary Motif of Cush in the Old Testament // Old Testament Essays*. 2021. Vol. 34 (2). P. 469.

28 См. различные точки зрения: Brueggemann W. *Isaiah 1–39*. Louisville (Ky), 1998. P. 152; Balogh C. *The Stele of YHWH in Egypt*. P. 139.

29 Ibid. P. 176.

30 The Catholic Study Bible. P. 1012. Совершенно безосновательно многие исследователи считают стих 7 более поздним дополнением (Cook P. M. *A Sign and a Wonder: The Redactional Formation of Isaiah 18–20*. Leiden; Boston (Mass.), 2011. (Supplements to Vetus Testamentum; 147). P. 49–79).

месту Имени Господа, то есть к горе Сион. Таким образом, пророк подчёркивает, что иудеи должны искать прежде всего не человеческой, а Божественной помощи, и довериться не людям, а Своему Богу. Ведь даже могущественная Египетско-кушитская держава, в конце концов, подчинится Ему³¹. Можно сказать, что здесь представлено мессианское **спасение народов во главе с египтянами-кушитами, когда «святой» остаток народов мира соберётся ко Господу на Сион**³².

Однако пророчество Исаии предварительно и частично осуществилось уже на глазах его современников. Дело в том, что разгром ассирийцев под стенами Иерусалима имел политические и религиозные последствия. Согласно книгам Паралипоменон, *многие приносили дары* (מִנְחָה / *minḥā^h*) Господу в Иерусалим и дорогие вещи Езекии... (2 Пар. 32, 23). Этот пассаж хорошо отражает политическую обстановку в то время³³. Независимо от того, что послужило причиной отступления Синаххериба, задержка его дальнейшего продвижения у стен Иерусалима имела огромное значение для всех соседних государств³⁴. Это событие представлено здесь в качестве ответной реакции на бахвальство Синаххериба, особенно когда он сравнивал Бога Израиля с богами других народов и говорил, что Господь так же, как и те боги, не сможет спасти Свой народ (см. 4 Цар. 18, 32–35). Теперь же когда Господь не только спас Свой народ, но и наказал Синаххериба смертью, все народы, живущие вокруг Израиля, признали Его превосходство³⁵.

31 *Lavik M. H. The Literary Motif of Cush in the Old Testament // Op. cit. P. 470.*

32 В этом же контексте Куш упоминается в Ис. 11, 11–12 и Соф. 3, 10.

33 *Japhet S. I & II Chronicles. London, 1993. P. 991.*

34 А. Рейни считает, что этот эпизод может относиться только ко времени до войны с Синаххерибом (*Rainey A. The Chronicler and His Sources – Historical and Geographical // The Chronicler as Historian / ed. by M. P. Graham, K. G. Hoglund and S. L. Mckinzie. Sheffield, 1997. P. 53*). Однако это предположение неверно, поскольку до войны царство Езекии процветало. А после опустошительного нашествия, когда более половины территории Иудеи было разорено, дары от соседних правителей могли прийти к стати. К тому же, здесь прямо сказано, что дары приносились и Господу. Это, очевидно, может означать выражение благодарности Богу Израиля за дарованный неожиданный покой от жестокого Синаххериба, который ушёл из Палестины вскоре после начала осады Иерусалима, где находился Божий Храм.

35 *Japhet S. I & II Chronicles. P. 991.*

2. Пророчество о Египте (Ис. 19, 1 – 20, 6)

После видения об остатке народов, привлечённых ко Господу на Сион, следует ещё более грандиозное пророчество о Египте, озаглавленное как «бремя» (др.-евр. נִשְׂבָּר / *maśśāh*)³⁶. В истории Израиля Египет являлся первым и самым памятным врагом народа Божия. Однако в кульминации пророчества (см. Ис. 19, 23–25) Исаия связывает Египет с современным ему угнетателем народов — Ассирией.

Пророчество состоит из трёх частей:

- А 1) предсказание о поражении Египта (Ис. 19, 1–15),
- Б) исцеление Египта (Ис. 19, 16–25),
- А 2) предварительное исполнение слова о поражении Египта (Ис. 20, 1–6).

Предсказание о поражении Египта (Ис. 19, 1–15)

Итак, после того как Ассирия захватила находившиеся к северу от Иудеи Сирию и Израиль, вдохновителем антиассирийского движения с 715 г., стал располагавшийся к югу Египет. Для правителей Иудеи союз с Египтом был постоянным соблазном как средство сбросить ассирийское иго и восстановить независимость страны (см. Ис. 28–31; 36–37). Пророк Исаия старался отговорить их от каких-либо отношений с Египтом, видя в них не помощь, а бедствие (см. Ис. 30, 6–7). Именно этой цели служит пророчество о поражении Египта (см. Ис. 19, 1–15). Исаия показывает существующие и грядущие беспорядки внутри самой африканской державы, которые сделают её помощь маловероятной или даже невозможной. Основное послание этого отрывка заключается не в его исторических деталях, а в том, что различные проблемы общества, как экономические, так и политические, имеют духовную причину. Они напрямую связаны с Божественными целями, и решить их можно только обратившись к Господу³⁷.

Итак, пророчество начинается видением Господа, грядущего в Египет, как на колеснице, *на облаке легком* (Ис. 19, 1). Он, подобно буре, нагрянет и осудит египтян за их идолопоклонство³⁸. Пришествие Господа устршит

36 Пророчество — на др.-евр. נִשְׂבָּר / *maśśāh* (от глаг. נָשָׂא / *nāśā* — «носить, поднимать») — означает «вознесённая, возвышенная или торжественная речь». Однако в пророчествах о языческих народах это слово используется в значении «приговор, бремя» (см. Иер. 23, 33) (Покровский А. Книга пророка Исайи // Указ. соч. С. 306).

37 Motyer J. A. The Prophecy of Isaiah. P. 163–164.

38 Dempsey C. J. Isaiah // Paulist Biblical Commentary / ed. by J. Aguilar, R. Clifford, C. Dempsey et al. New York (N. Y.), 2018. P. 618.

египтян, и они обратятся к своим статуям и прорицателям за советом, но всё будет напрасно: «...потрясутся от лица Его идолы Египетские, и сердце Египта растает в нем» (Ис. 19, 1). Безусловно, описываемый здесь суд над египетскими богами напоминает события исхода израильтян из Египта (см. Исх. 12, 12). Сам образ Бога, шествующего на облаке, как на колеснице, переключается с изображениями языческих божеств на Древнем Ближнем Востоке. Тем самым Исаия показывает, что Господь — единственная в мире Божественная сила, а языческий Египет, выдающий себя за сильного и мудрого друга, на самом деле представляет собой смертельную угрозу для народа Божия. Недаром Египет в Писании сравнивается с *тросью надломленной, которая, если кто опрется на нее, войдет тому в руку и проколет ее! Таков фараон, царь Египетский, для всех уповающих на него* (Ис. 36, 6). Значит, по мысли пророка (см. Ис. 28, 14 и далее), заключить договор с присваивающим «себе богоподобие»³⁹ Египтом означает подписать себе смертный приговор⁴⁰. Ведь отсюда следует, что иудеи не доверяют Богу и вместо того, чтобы уповать на Его милосердие и помощь, обожествляют великие языческие державы. Следовательно, они не только ведут безумную политику, но и впадают в грех идолопоклонства⁴¹.

Божий суд над Египтом будет быстрым: общество расколется, и вся страна разделится на первоначальные множество царств и наступит междоусобная война между отдельными египетскими областями, так называемыми номами (стих 2). В стихах 5–10 говорится, что река «иссякнет и высохнет»⁴². Нил являлся источником всей экономики Древнего Египта, поэтому из-за нехватки воды начнётся упадок сельского хозяйства. Здесь точно описан крах основ жизни Египта (др.-евр. שִׁתּוּתָא / *šātōteyhā* — «основания твои»⁴³, стих 10). Недостаток воды во время разлива или пересыхание Нила зафиксировано в некоторых египетских надписях на гробницах, так что этот образ соответствует исторической реальности⁴⁴.

39 *Hieronymus Stridonensis. Commentariorum in Esaiam V, 18, 1 // Op. cit. P. 188. Рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 7. С. 242.*

40 *Motyer J. A. The Prophecy of Isaiah. P. 164.*

41 *Сукре Х. Л. Введение в библейское пророчество / пер. с исп. игум. Арсения (Соколова). М., 2024. (Современная библеистика). С. 288.*

42 «Вода иссякнет» — букв. «из моря» (др.-евр. מַיָּם / *mēhayyām*). То есть Нил описывается как личное море Египта. В стихе 6 каналы и реки — это ирригационные каналы, по которым воды Нила распределялись по всей земле для орошения.

43 *Brown F., Driver S. R., Briggs Ch. A. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Oxford, 1907. P. 1011.*

44 *Mills M. Isaiah // The Jerome Biblical Commentary for the Twenty-First Century / ed. by J. J. Collins et al. London, 2022. P. 831.*

Следствием экономического упадка становится политический кризис (см. Ис. 19, 11–13). Египтяне попадут в руки могущественного царя-угнетателя (стих 4; согласно Септуагинте, таких царей будет несколько). С исторической точки зрения в последней трети VIII в. до Р. Х. в Египте происходили междоусобицы и шла борьба за власть, особенно в Дельте, где существовало множество отдельных княжеств⁴⁵ и четыре династии⁴⁶. Это не могло не сказаться на военном ослаблении Египта и скором его подчинении чужеземным завоевателям. Серьёзной угрозой для коренных египетских правителей были кушитские вожди царства Напаты. Как уже было сказано, около 716 г. до Р. Х. кушит Шабак подчинил весь Египет⁴⁷. Можно допустить, что именно он называется *свирепым царем* (Ис. 19, 4)⁴⁸. Хотя, скорее всего, пророк говорит об ассирийских царях, которые стремились покорить египетские земли в течение нескольких десятилетий, пока это не удалось сделать преемникам Синаххериба: сначала Асархаддону в 671 г., а затем Ашшурбанапалу в 663 г.⁴⁹ Предсказание пророка Исаии весьма точно исполнилось в непрерывных военных столкновениях за обладание Египтом между египетско-кушитскими войсками и ассирийцами. Они тянулись с конца VIII до середины VII в. до Р. Х. Египет из некогда славного царства стал всего лишь «ареной чужих споров»⁵⁰. Однако, возможно, здесь важнее не конкретная личность, а последовательный переход от упадка государства к тирании. Теперь Египет, в древности жестоко угнетавший израильтян, испытает на себе то, что он делал с другими⁵¹.

По словам пророка, упадок и несчастья охватят Египет из-за того, что славившиеся мудростью египетские вожди и советники фараона⁵²

45 Соловьёва С. С. Война 663 г. до н. э. между Ассирией и Кушем за господство над Египтом // Мероз: история, история культуры, язык древнего Судана. Вып. 1. М., 1977. С. 193–194.

46 Bright J. A History of Israel. Philadelphia (Pa.), 1981. P. 280–282.

47 The Catholic Study Bible. P. 1014.

48 По преданию, Шабак взял в плен одного из царей Дельты по имени Бокхорис (XXIV династия) и приказал его сжечь (История Востока: в 6 т. / отв. ред. В. А. Яковсон. Т. 1. М., 2009. С. 597).

49 Walton J. H., Matthews V. H., Chavalas M. W. The IVP Bible Background Commentary. P. 609; Александрова Н. В., Ладынин И. А., Немировский А. А., Яковлев В. М. Древний Восток. С. 148.

50 Соловьёва С. С. Война 663 г. до н. э. между Ассирией и Кушем за господство над Египтом // Указ. соч. С. 191. О противостоянии Куша и Ассирии в этот период смотри также: Кацнельсон И. С. Напата и Мероз — древние царства Судана. М., 1970. С. 135–161.

51 Dempsey C. J. Isaiah // Op. cit. P. 618.

52 Здесь упоминаются Мемфис — древнейшая столица Египта, и Цоан (Танис) в северо-восточной Дельте — фактическая столица Египта в период с двадцать первой по двадцать третью династии и северная база кушитской двадцать пятой династии.

обезумеют и станут глупцами, не умеющими читать знамения времени и способными только вводить в заблуждение. Пророк снова подчёркивает, что лишь Господь — вершитель истории: «Где они? где твои мудрецы? пусть они теперь скажут тебе; пусть узнают, что Господь Саваоф определил о Египте» (Ис. 19, 12). Следовательно, согласно Исаие, по-настоящему мудрый человек поймёт, что в этих событиях Бог Израиля осуществляет Свои планы, поэтому он постарается разобраться в них⁵³. Однако в Египте все от мала до велика оказались одинаково бессильны спасти страну: вожди и ведомые (*голова и хвост*), высокие и низкие (*пальма и трость/палка*) (Ис. 19, 15)⁵⁴.

Исцеление Египта (Ис. 19, 16–25)

Поражение Египта, представленное в предыдущем разделе, сменяется яркой картиной восстановления Египта и превращения его в Божий народ. Итак, в стихах 1–15 представлена одна сторона Божественного действия, а в этом разделе — другая. Раздел состоит из пяти пророческих высказываний, которые вводятся выражением: «в тот день», то есть в День Господень (см. Ис. 2). Пророк предвидит, что египтяне обратятся к истинному Богу. Но при рассмотрении этого пророчества в контексте с предыдущим (см. Ис. 18) становится очевидно, что Египетско-кушитская держава символизирует здесь языческий мир⁵⁵ или, по крайней мере, значительную его часть.

В первом из пяти пророческих фрагментов Исаия описывает страх египтян перед силой Господа, Бога Израилева, как начало их благословения: «В тот день Египтяне <...> убоятся движения руки Господа Саваофа, которую Он поднимет на них. Земля Иудина сделается ужасом для Египта» (Ис. 19, 16–17). Как отмечают комментаторы, во время нашествия Синаххериба (в 701 г. до Р. Х.) египтяне предприняли единственную

53 Motyer J. A. The Prophecy of Isaiah. P. 166.

54 Согласно замечанию Н. И. Троицкого, «Господь <...> обновляя мир для созидания своего вечного царства (церкви), должен был подчинить своей власти и Египтян. И вот пророк Исаия возвещает грозное определение воли Божией о Египте: Господь совершит суд над Египтом, Его премудрое промышление разрушит все прежние основы общественной жизни египтян и устранил все преграды, разделяющие их от избранного народа, затем в Египте будет положено основание церкви Божией» (Троицкий Н. И. Книга пророка Исаии. С. 206).

55 *Beda Venerabilis*. In Lucae Evangelium expositio IV, 12 // PL. 92. Col. 500. Рус. пер. цит. по: Библийские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. 10: Книга пророка Исаии 1–39. Тверь, 2011. С. 142.

попытку исполнить обещания, которые дали вождям Иудейского царства. **Кушитский фараон Шабатака (701–689 гг. до Р. Х.) вывел свои войска против Ассирии и потерпел поражение в Элтеке**⁵⁶, к северу от Ашдода. Но почти сразу же, благодаря Божественному вмешательству и без участия людей, победившая их армия сама была повержена (см. 4 Цар. 19). Безусловно, именно это обстоятельство, а не какое-то другое, более позднее, могло вызвать страх перед Господом и Его народом (см. выше комментарий на Ис. 18, 7)⁵⁷. Но, опираясь на этот исторический опыт, пророк, вероятно, предвидит «тот день», когда Божественное деяние повергнет весь языческий мир в благоговейный трепет, то есть окончательное исполнение пророчества ожидалось в грядущую мессианскую эпоху (см. об этом ниже)⁵⁸.

Затем представлен следующий этап деятельности Бога: «В тот день пять городов в земле Египетской будут говорить языком (др.-евр. פִּזְזוּ / *sāpāh*) Ханаанским и клясться Господом Саваофом; один назовется городом солнца» (Ис. 19, 18). Детали этого пророчества остаются не совсем ясными, но суть его понятна. Проникнувшись страхом Божиим, люди обратятся ко Господу, и это событие ознаменуется прежде всего тем, что они будут разговаривать (др.-евр. מִדַּבְּרוֹת / *mēdabbērōt* — форма причастия подчёркивает непрерывность процесса) на ханаанском языке. Известно, что египтяне так называли язык, на котором говорили иудеи (то есть определение מִדַּבְּרוֹת / *kēnaʿan*, Ханаан, используется здесь с точки зрения египтян и означает территорию Иудейского царства)⁵⁹.

56 Peterson J. L. Eltekeh (PLACE) // Anchor Bible Dictionary. New York (N. Y.); London; Toronto; Sydney; Auckland, 1992. Vol. 2. P. 483–484.

57 Этот взгляд высказывал ещё средневековый еврейский комментатор раввин Давид Кимхи. По его мнению, в ассирийском стане находились пленные египтяне и кушиты. После поражения Синаххериба под стенами Иерусалима они вернулись в Египет, поведали о чуде Божиим и построили Господу жертвенник (Книга Йешайау с толкованием РаДаКа. С. 221–222).

58 По толкованию, свт. Кирилла Александрийского, страх, о котором говорит Исаия, происходит «из богобоязненности. Ибо все относятся с почтением к Иерусалиму ради того, что там родился Христос и претерпел распятие ради спасения мира, положен во гроб, потом воскрес и вознёсся к Отцу. Страна Иудейская <...> некогда бывшая предметом ненависти [египтян], должна была стать некоторым предметом страха и основанием богобоязненности для них, потому что в ней, как я сказал, родился Христос, призвавший их из тьмы в чудный Свой свет» (*Cyrrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam II, 4 // Op. cit. Col. 467–468. Рус. пер.: Творения святого Кирилла Александрийского. Ч. 6. С. 508*).

59 Hoffmeier J. K. Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition. Oxford, 1996. P. 27–29; Покровский А. Книга пророка Исайи // Указ. соч. С. 330.

Во-первых, здесь обращает на себя внимание то, что для пророка Исаии именно речь определяет истинные взаимоотношения с Богом (см. Ис. 6, 5–7). Еврейское выражение שֵׁפַת כְּנַעַן / *šēp̄at kənaʿan*, букв. «уста Ханаана», связано с призыванием самого Исаии к пророческому служению и указывает на начало возвращения народов к тому состоянию единства, когда *по всему миру был единый язык* (др.-евр. שֵׁפַת / *šāp̄ā^h*) (Быт. 11, 1), одни и те же слова (др.-евр. דְּבָרִים / *dēbārîm*)⁶⁰, то есть всех объединяла одна речь / один язык (см. далее Ис. 19, 24). Во-вторых, люди будут клясться в верности Господу (др.-евр. $\text{וְנִשְׁבָּעוּ לַיהוָה}$ / *wənišbāʿōt ləyhwh*), то есть признают Его власть как власть своего верховного Владыки⁶¹. Таким образом, Египет вступает на путь обращения к Господу, и эта идея развивается в последующих пророчествах.

В этом стихе упоминаются пять египетских городов, которые будут говорить на ханаанском языке. Конечно, число «пять» можно понимать буквально. Так, например, свт. Кирилл Александрийский насчитывает пять городов на востоке Египта, «из коих первый мы ныне называем городом Ринокуретов⁶²; они говорят языком Ханаанским. Ибо в этих городах стараются говорить не столько языком Египтян, сколько языком Сириян»⁶³. Однако в данном случае «пять» может иметь и символическое значение, то есть символизировать большое число городов⁶⁴ или даже всю египетскую землю, которая, согласно следующим стихам, вся обратится к истинному Богу⁶⁵. Действительно, если принять во внимание, что Исаия адресовал своё послание не только иудеям, но и египтянам, то он мог использовать понятный им числовой символизм. А согласно Плутарху, «пять» в Египте символизировало идею всеобщности как сложенное из *трёх*, символа мужского начала, и *двух*, символа женского начала⁶⁶. Примечательно, что число «пять» в Древнем Египте писалось как двойка (II) над тройкой (III), поэтому оно объединяет вместе принципы первичных чисел чётного (два) и нечётного

60 В синодальном переводе: «На всей земле был один язык и одно наречие».

61 Эта клятва верности отличается от простого произнесения клятв именем Бога, каковое означается обычно использованием предлога ב / *b*, а не ל / *l*, как здесь.

62 Ринокурета – приграничный древнеегипетский город на севере Синайского полуострова (совр. Эль-Ариш).

63 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam* II, 4 // Op. cit. Col. 467–468. Рус. пер.: Творения святого Кирилла Александрийского. Ч. 6. С. 508.

64 *Покровский А. Книга пророка Исаии* // Указ. соч. С. 330.

65 *Balogh C. The Stele of YHWH in Egypt*. P. 253.

66 *Plutarch. De Iside et Osiride* 56 // LCL. 306. P. 134, 136. Рус. пер.: *Плутарх. Об Исиде и Осирисе* / пер. и примеч. Н. Н. Трухиной // *Плутарх. Исиды и Осирис*. Киев, 1996. С. 51.

(три)⁶⁷, из которых состоят все остальные числа во Вселенной⁶⁸. Следовательно, «пять городов» в пророчестве Исаии можно понимать не в буквальном, а в символическом смысле, хотя нельзя сказать наверняка, так это или нет. Но в любом случае здесь подразумевается, что Египет, начав с малого (с пяти городов), постепенно весь посвятит себя Господу⁶⁹.

Согласно пророчеству, один из пяти городов назовётся *городом солнца* (Ис. 19, 18). Именно так принято переводить древнееврейское выражение עִיר הָרֶסֶס / 'ir heres, хотя оно буквально означает «город разрушения». Тем не менее в кумранских рукописях (1QIsa и 4QIsb) и Вульгате вместо הָרֶסֶס / heres, «разрушение», читается הָרֶסֶס / heres, «солнце». По-видимому, первоначально здесь упоминался египетский город Он, или Гелиополь, «город Солнца»⁷⁰, но более поздние переписчики заменили одну букву в слове, чтобы пророчество не напоминало об иудейском храме, который располагался в этой области в период со II в. до Р. Х. по I в. по Р. Х.⁷¹ Несомненно, палестинские иудеи считали этот храм еретическим (подробнее о нём будет сказано ниже). Однако пророк мог намеренно использовать в названии города слово הָרֶסֶס / heres, «солнце», а не его более распространённый синоним שֶׁמֶשׁ / šemeš. Созвучие הָרֶסֶס / heres со словом הָרֶסֶס / heres, «разрушение», могло подчеркнуть будущее поражение глубоко укоренившегося язычества в самом Египте, древнейшим религиозным центром которого являлся Гелиополь, а главным божеством — бог солнца Ра-Атум.

Итак, Исаия, несомненно, говорит здесь о египтянах, постепенно перенимавших веру Древнего Израиля. Исходя из исторического контекста можно предположить, что ветхозаветная религия появилась в Египте вместе с израильскими и иудейскими переселенцами. Они основывали поселения, жили вместе и говорили на родном языке. По-видимому, многие израильтяне переселились в Египет ещё в VIII в. до Р. Х., это были выходцы из Северного царства. Из всех иудейских общин Египта наиболее известной является основанная в VII в. до Р. Х.⁷² военная

67 См. комментарий Н. В. Брагинской к «Римским вопросам» Плутарха: «Тройка считается первым нечётным числом, поскольку единица для древних стоит как бы вне ряда и соединяет в себе природу всех чисел, чётные они или нечётные» (*Плутарх. Застольные беседы* / отв. ред. Я. М. Боровский, М. Л. Гаспаров. Л., 1990. (Литературные памятники). С. 478).

68 См.: Там же. С. 180, 478.

69 Motyer J. A. The Prophecy of Isaiah. P. 168.

70 The Catholic Study Bible. P. 1013.

71 Sweeney M. A. Isaiah 1–39 with an Introduction to Prophetic Literature. P. 272.

72 Скорее всего, иудеи в качестве военных наёмников прибыли в Египет в царствование Псамметиха I (664–610 гг. до Р. Х.), основателя XXVI (Саисской) династии. Об этом косвенно

колония на нильском острове Элефантина (егип. Йев), расположенном напротив современного города Асуана (греч. Сиена) в Верхнем Египте. Сохранившиеся до наших дней элефантинские арамейские папирусы проливают свет на различные стороны жизни иудеев, охранявших южные окраины Египта в V в. до Р. Х.⁷³ В связи с пророчеством Исаии весьма примечательны сведения о том, что иудеи заключали смешанные браки с египтянами, при этом последние принимали ветхозаветную веру и даже меняли своё имя на иудейское⁷⁴. Неизвестно, много ли было таких случаев, но важен сам факт локального распространения веры в Господа среди египтян того времени.

свидетельствуют исторические данные того времени, а также более поздние источники (Aristeae epistula 13 // SC. 89. P. 108; см. об этом: *Волков И. М.* Арамейские документы иудейской колонии на Элефантине V века до Р. Х. М., 1915. С. 45–46). По-видимому, Псамметих умело воспользовался борьбой за Египет между Ассирией и последним царём XXV (Кушитской) династии Танутамоном (664–656 гг. до Р. Х.), который потерпел поражение. Постепенно Псамметих объединил Нижний Египет (Дельту); распространил в 656 г. свою власть над Фивами, древней столицей Верхнего Египта; к 654 г. обезопасил западную границу, отбив попытки ливийцев проникнуть в Дельту; и был готов продвигаться на юг в Нубию (*Kitchen K. A.* The Third Intermediate Period in Egypt, 1100–650 BC. Warminster, 1986. P. 404–406). Его войска во многом состояли из иностранных наёмников из Греции, Кари и в Малой Азии и Восточного Средиземноморья. Именно Псамметих основал в стратегически важных местах целый ряд поселений и крепостей: Элефантину на юге Египта, Мареоу на западе Дельты и Дафны на востоке. Укрепив свою власть, Псамметих сбросил ассирийское иго (*Александрова Н. В., Ладинин И. А., Немировский А. А., Яковлев В. М.* Древний Восток. С. 148; *Томашевич О. В.* Псамметих I // Большая российская энциклопедия. М., 2015. Т. 27. С. 675–676). Вполне вероятно, что в это время иудейский царь Манассия, находясь в союзе с египтянами, мог послать контингент своих солдат, дабы усилить южную крепость на Элефантине, а также поддержать фараона в его походе против кушитов. По-видимому, за помощь восставшим египтянам Манассия был наказан ассирийцами и, согласно библейскому рассказу, уведён в Вавилон (см. 2 Пар. 33). Это хорошо соответствует периоду восстаний против Ассирии при Ашшурбанпале в 652–648 гг. до Р. Х., в конце которого царь находился в Вавилоне, что объясняет, почему именно туда отправили Манассию (*Porten B.* Settlement of the Jews at Elephantine and the Arameans at Syene // *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period* / ed. by O. Lipschits, M. Oeming. Winona Lake (Ind.), 2003. P. 459–460).

- 73 Сведения о жизни местных иудеев содержатся в найденных на Элефантине арамейских документах, самые ранние из них датируются 495 г. до Р. Х. Основные открытия были сделаны в 1906–1911 гг. в результате археологических раскопок немецкой и французской экспедициями (*Волков И. М.* Арамейские документы иудейской колонии на Элефантине V века до Р. Х. С. 4–5; *Вандеркам Д.* Введение в ранний иудаизм / пер. с англ. М., 2016. С. 179–182).
- 74 *Волков И. М.* Арамейские документы иудейской колонии на Элефантине V века до Р. Х. С. 31–33, 34–36, 56.

Следующее пророческое слово о Дне Господнем представляет ещё больший интерес, так как, по словам Исаии, истинное богопочитание утвердится в Египте вместе с важнейшими ветхозаветными религиозными учреждениями: «*В тот день жертвенник Господу будет посреди земли Египетской, и памятник Господу — у пределов ее. И будет он знамением и свидетельством о Господе Саваофе в земле Египетской, потому что они воззовут к Господу по причине притеснителей, и Он пошлет им спасителя и заступника, и избавит их*» (Ис. 19, 19–20).

Согласно пророчеству, египтяне будут, подобно иудеям, служить Господу и приносить Ему жертвы⁷⁵. Так Египет постепенно начинает приобретать общие черты с народом Божиим. Во-первых, следует отметить очевидное сходство между *жертвенником Господу посреди Египта* и тем жертвенником, который устроил Иисус Навин на горе Гевал (см. Нав. 8, 30) в центре Ханаана, символизирующий право Бога Израилева обладать всей этой землёй. Во-вторых, жертвенник (др.-евр. מִזְבֵּחַ / *mizbēaḥ*) являлся не только местом совершения жертвоприношений, но и местом примирения грешника с Богом, а в данном случае он станет знамением (др.-евр. לֶיֶךְ / *ʾōt*) и свидетельством (др.-евр. תָּעֵד / *ʿēd*) примирения с Ним язычников. Также пророк упоминает пограничный памятник (др.-евр. מַסְשֵׁבָה / *maššēbā*), то есть вертикально стоящий камень или стелу (др.-греч. στήλη). Он означал владычество Господа над определённой территорией (см. Быт. 28, 18; 31, 51 и далее). Таким образом, жертвенник вместе с памятником-стелой являются знаками полного покорения египтян-язычников Господу, Богу Израиля.

По-видимому, Исаия опирается здесь на реальные практики того времени, когда, в частности, ассирийские цари после подчинения других стран устанавливали жертвенник своему богу Ашшуру, распространяя над новыми землями его власть, а также памятные каменные стелы, на которые наносились предписания вассального договора⁷⁶. Эти стелы часто находились в приграничных районах и отмечали расширение Ассирийской империи⁷⁷. Ещё один пример подобного рода содер-

75 Покровский А. Книга пророка Исаии // Указ. соч. С. 330.

76 Именно так поступил ассирийский царь Асархаддон, когда завоевал Египет. В одной из его надписей говорится следующее: «Я учредил жертвоприношения для Ашшура и великих богов, моих владык, навечно. Я наложил на них ежегодную дань, навечно. Я сделал стелу с моим именем и описал на ней славу и героизм моего владыки Ашшура, мои могучие деяния, которые я совершил с помощью бога Ашшура, моего владыки, и мою победу (и) триумф. Я воздвиг её на удивление всем врагам навеки» (*Leichty E. The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680–669 BC). Winona Lake (Ind.), 2011. P. 186.*)

77 Balogh C. The Stele of YHWH in Egypt. P. 253.

жится в библейском рассказе о том, как царь Ахаз, подчинив Иудейское царство ассирийцам, приказал устроить в Иерусалимском храме новый жертвенник *ради царя ассирийского* (4 Цар. 16, 18). Таким образом, говоря о жертвеннике и памятнике, пророк представляет Египет частью расширяющегося царства Единого Бога⁷⁸.

Кроме того, описание жертвенника с каменным памятником напоминает образ египетского храма, перед которым египтяне обычно ставили каменные обелиски — высокие столбы с пирамидальной вершиной. Значит, пророчество может указывать на появление в египетской земле храма, посвящённого истинному Богу. Как ни странно, такие храмы действительно существовали в Египте. Выше уже говорилось об иудейской военной колонии на Элефантине, представители которой активно проповедовали ветхозаветную веру среди египтян. Но важнее всего то, что у них был свой храм, посвящённый Господу (арам. יהו / *yhw* — сокращённая форма от др.-евр. имени Божия יהוה / *yhwh*), а при храме — жертвенник, на котором иудейские священники совершали положенные жертвоприношения.

История возникновения элефантинского храма может восходить ко времени правления иудейского царя Манассии (ок. 697 — 642 гг. до Р. Х.). Он более всего известен тем, что поставил в Иерусалимском храме жертвенники *всему воинству небесному* <...> и *истукан Астарты* (др.-евр. אֲשֶׁרָה / *’āšērā^h*), то есть статую, посвящённую богине Ашере⁷⁹

- 78 Однако, согласно рассказу о заключении Синайского завета, пророк Моисей поставил жертвенник вместе с двенадцатью камнями (др.-евр. מַצֵּבָה / *maššēbā*, Исх. 24, 4) как символы встречи Бога и израильских колен для принесения клятв о взаимной верности друг другу (Walton J. H., Matthews V. H., Chavalas M. W. The IVP Bible Background Commentary. P. 104). Следовательно, помимо сказанного, Исаия в своем пророчестве мог образно указывать на завет Господа с египтянами, которые, возможно, первыми из язычников станут частью народа Божия.
- 79 В Ветхом Завете Ашера — это одновременно имя богини и название символизирующего её деревянного культового столба (в синодальной Библии אֲשֶׁרָה / *’āšērā^h* неверно переводится как «роща»). Форма последнего остаётся неизвестной из-за недолговечности дерева и отсутствия каких-либо изображений Ашеры. Также вполне вероятно, что сам столб мог символизировать дерево как символ плодородия, поэтому нередко в Писании можно прочесть о том, что такие культовые стилизованные деревья (др.-евр. אֲשֶׁרִים / *’āšērīm*) ставили под живыми пышными и раскидистыми деревьями (см. 3 Цар. 14, 23; 4 Цар. 17, 10 и др.). Эту идею подтверждают обнаруженные в Пелле на восточном берегу Иордана две культовые подставки, датируемые X в. до Р. Х. На одной из них имеются стилизованные деревья по бокам, а на другой — изображение обнажённой богини, стоящей на голове львицы (John D. Asherah (DEITY) // Anchor Bible Dictionary. New York (N. Y.); London; Toronto; Sydney; Auckland, 1992. Vol. 1. P. 483–487).

(см. 4 Цар. 21, 5–7). Также священный автор обвиняет царя в убийствах и пролитии *невинной крови* (4 Цар. 21, 16). Можно предположить, что откровенное язычество Манассии вызвало протест среди правоверных иудеев и священников. Некоторые из них могли быть убиты, а другие бежали в Египет и присоединились к иудейскому гарнизону на Элефантине. Затем с разрешения египетского фараона они привезли кедр из Ливана и около 650 г. до Р. Х. возвели храм Господу в языческой стране⁸⁰. Причём, согласно археологическим данным, новый храм был обращён в сторону родной земли — Палестины⁸¹. Иудеи несли военную службу вместе с наёмниками других национальностей. Но при этом, согласно дошедшим до нас текстам V в. до Р. Х., иудеи вместе с иноплеменниками-прозелитами образовывали отдельную от военной организации религиозную общину, которую возглавлял этнарх, он же был главным священником⁸². Этнарх, вместе с прочими священниками, занимался важнейшими делами общины. Во время храмового богослужения иудеи поклонялись и приносили жертвы Господу, «Богу небесному» (арам. לַחַם שָׁמַיָא / *lḥ šmyʾ*)⁸³. Именно к Его помощи прибегала «община во всех своих радостях и печалях. Но это чисто монотеистическое мировоззрение

80 Из письма иудеев к наместнику Багою от 407 г. до Р. Х. следует, что храм в Элефантине был небольшим, но основательным сооружением (хотя к тому времени он уже был разрушен и лежал в руинах). У него имелся внутренний двор, окружённый мощной стеной. Причём по размерам и планировке храм и двор очень напоминают описание Скинии Моисея в Исх. 25–27 (*Rosenberg S. G. The Jewish Temple at Elephantine // Near Eastern Archaeology. 2004. Vol. 67. P. 8*). Известно, что в храме были сооружены каменные столбы и перекладины для пяти ворот, сами деревянные ворота крепились на бронзовые петли, по периметру храм украшали каменные колонны и плиты, он был покрыт крышей из кедрового дерева, а стены здания были сделаны из необожжённого кирпича. Среди храмовых принадлежностей упоминаются золотые и серебряные сосуды и другие драгоценные вещи (*Волков И. М. Арамейские документы иудейской колонии на Элефантине V века до Р. Х. С. 50; Toorn K., van der. Becoming Diaspora Jews: Behind the Story of Elephantine. New Haven (Conn.), 2019. P. 97*).

81 *Porten B. Settlement of the Jews at Elephantine and the Arameans at Syene // Op. cit. P. 461.*

82 Иудейские священники обозначаются в элефантинских текстах др.-евр. термином כהן / *khn* (с огласовками כֹּהֵן / *kōhēn*), а не более распространённым существительным כַּמַּר / *kmr*, которым презрительно обозначались языческие жрецы как египетского бога Хнума, так и арамейских богов в Сиене.

83 Так Господь называется в третьем элефантинском документе — письме персидскому наместнику Иудеи Багою (*Волков И. М. Арамейские документы иудейской колонии на Элефантине V века до Р. Х. С. 11, 50*); *Walton J. H., Matthews V. H., Chavalas M. W. The IVP Bible Background Commentary. P. 674–675*. Священные авторы книг Ездры и Неемии тоже неоднократно называют Господа *Богом небесным* (др.-евр. אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם / *ʾēlohē haššamayim*, Езд. 1, 2 // 2 Пар. 36, 23; Езд. 5, 11–12; 6, 9–10; 7, 12.21.23; Неем. 1, 4–5; 2, 4).

было, вероятно, достоянием только руководящих кругов эфлантинской общины. Для низших слоёв <...> [Господь], по свидетельству документов, был хотя и главным, но далеко не единственным божеством»⁸⁴. Наряду с Ним, эфлантинские иудеи признавали и других божеств⁸⁵. Но это были не египетские, а семитские боги (Анат, Бетэль и др.), почитание которых пришло сюда вместе с переселенцами из Палестины⁸⁶. Например, Анат являлась древней ханаанской богиней войны. Согласно пророку Иеремии, именно ей иудеи совершали каждение в Иерусалиме, а затем в Египте и называли её *царицей неба* (др.-евр. מַלְכַּת הַשָּׁמַיִם / *m^eleket haššāmayim*; в синодальном переводе: «*богиня неба*», Иер. 44, 17 и далее)⁸⁷. Бетэль упоминается в ассирийских надписях Асархаддона⁸⁸ и считается арамейским или сирийским божеством. По словам Иеремии, многие израильтяне уповали на Бетэля, как моавитяне — на Кемоша (в синодальном тексте: *Вефиль* и *Хамос*, Иер. 48, 13). Кемош — имя моавитского бога, следовательно, Бетэль — тоже имя бога, культ которого был известен в Израиле⁸⁹. Таким образом, синкретическая израильско-иудейская народная религия, обличаемая пророками вплоть до наступления Вавилонского плена, ещё долгое время спустя существовала в Египте.

К сожалению, неизвестно, могли ли строители храма на Эфлантине руководствоваться пророчеством Исаии (см. Ис. 19, 19), произнесённым за несколько десятилетий до этого. Зато, по словам Иосифа Флавия, на это пророчество позднее опирался первосвященник Ония IV, бежавший

- 84 Волков И. М. Арамейские документы иудейской колонии на Эфлантине V века до Р. Х. С. 51.
- 85 Вандеркам Д. Введение в ранний иудаизм. С. 10.
- 86 Судя по именам божеств, упоминаемым в папирусах, народная религия эфлантинских иудеев имела много общего с арамейскими верованиями. Однако это нельзя объяснить лишь тем, что Эфлантина находилась рядом с арамейской военной колонией города Сиены, и между иудеями и арамеями поддерживались тесные контакты, а значит арамеи могли оказать на иудеев религиозное влияние. Дело в том, что в повседневной жизни иудеи чаще контактировали с египтянами острова, чем с арамеями, однако они не переняли египетскую религию. Таким образом, следует предположить, что значительная часть эфлантинских колонистов имела североизраильское происхождение (*Toorn K., van der. Anat-Yahu, Some Other Deities, and the Jews of Elephantine // Numen. 1992. Vol. 39 (1). P. 80–101*).
- 87 В угаритских текстах она называется владычицей небес (*b^clt šmm*). См.: Волков И. М. Арамейские документы иудейской колонии на Эфлантине V века до Р. Х. С. 52; *Toorn K., van der. Anat-Yahu, Some Other Deities, and the Jews of Elephantine // Op. cit. P. 97*.
- 88 *Reiner E. Akkadian Treaties from Syria and Assyria // Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament / ed. by J. B. Pritchard. Princeton (N. J.), 1969. P. 534*.
- 89 *Teixidor J. The Pagan God Popular Religion in the Greco-Roman Near East. Princeton (N. J.), 1977. P. 30–31*.

из Иерусалима в Египет в середине II в. до Р. Х. Он был сыном последнего законного иудейского первосвященника Онии III и после него должен был занять этот пост, но первосвященником стал Алким (см. 1 Мак. 7, 5–25). Тогда Ония IV, сбежав в Египет, получил территорию, названную в его честь («земля / округ Онии»), и стал главой иудейского военного гарнизона. Вскоре он обратился к Птолемею VI Филометору с просьбой разрешить ему очистить заброшенный храм в крепости Леонтополя (совр. Телль-эль-Яхудия) в Гелиопольском номе и построить Богу Всевышнему храм наподобие Иерусалимского, чтобы все египетские иудеи могли туда приходить, молиться за царя, царицу и их детей и тем самым показывать фараону свою глубокую преданность⁹⁰. Основывая храм в Египте и назначая туда священников и левитов из собственного рода, Ония хотел снискать себе славу и вечную память, которых он не смог добиться в Иерусалиме⁹¹. Действительно, согласно современным исследованиям, храм Онии не был заурядным провинциальным святилищем местной иудейской общины. Напротив, в период своего расцвета он являлся крупным религиозным и культурным центром египетского иудаизма⁹².

Как известно из источников, храм на Элефантине был разрушен около 410 г. до Р. Х.⁹³ Жрецы египетского бога Хнума подкупили коменданта

90 *Flavius Josephus. Antiquitates Judaicae* XIII, 3, 1 // LCL. 365. P. 256–260.

91 Гидеон Бохак считает обращение Онии к царю подделкой римского периода. По его мнению, это сочинили для того, чтобы очернить храм Онии как нечистый, так как место, выбранное для его строительства, якобы считалось дурным и к тому же кишело священными животными (*Bohak G. Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis. Atlanta (Ga.), 1996. P. 27–28*). Однако все сообщаемые у Иосифа Флавия сведения об этом храме являются исторически достоверными и согласуются с данными прочих источников (*Porten B. Settlement of the Jews at Elephantine and the Arameans at Syene // Op. cit. P. 458*).

92 В эллинистическую эпоху численность иудейского населения в Египте значительно возросла. В период правления Птолемеев практически по всему Египту существовало множество крупных иудейских общин, многие из которых имели свои синагоги (*Muhlestein K., Innes C. Synagogues and Cemeteries: Evidence for a Jewish Presence in the Fayum // Journal of Ancient Egyptian Interconnections. 2012. Vol. 4. P. 55*). Безусловно, храм Онии пользовался исключительным авторитетом среди египетских иудеев и процветал примерно с середины II в. до Р. Х. и до упадка империи Птолемеев и начала римского владычества в Египте в 88–30 гг. до Р. Х. (*Piotrkowski M. M. Priests in Exile: The History of the Temple of Onias and Its Community in the Hellenistic Period. Berlin; Boston (Mass.), 2019. (Rethinking Diaspora; 4. Studia Judaica; 106). P. 3*).

93 Это произошло, когда сатрап Египта Аршам отправился к персидскому царю с докладом о волнениях в стране. Его отсутствием воспользовались языческие жрецы Элефантины и расправились с ненавистными им иудеями местной пограничной крепости. Для египтян они были олицетворением иноземного ига, так как персы оказывали верным иудейским наёмникам всякое покровительство (*Тураев Б. А. Древний Египет. Пгр., 1922. С. 133*).

гарнизона Ваидранга, и он послал своего сына Нефанию, военачальника Асуана, с отрядом египтян разрушить иудейский храм. В папирусах рассказывается, как они разграбили золотые и серебряные ритуальные сосуды, затем разбили каменные ворота и колонны, а крышу и всё оставшееся здание храма сожгли⁹⁴. Точные причины случившегося неизвестны. Согласно одному из предположений, жрецы храма бараноголового бога Хнума могли возмущаться тем, что иудеи приносили в жертву животных, в том числе священных баранов⁹⁵. Возможно, разрушение храма совпало с местным восстанием против персов в то время, когда персидский наместник Аршам отправился с личным докладом к царю Дарию II (423–404 гг. до Р. Х.). Неоднократно иудеи Элефантины обращались за помощью к первосвященнику Иерусалимского храма, чтобы тот походатайствовал перед персидской властью Египта о восстановлении их храма, но всё было безуспешно. Тем не менее им удалось заручиться поддержкой наместника провинции Иудеи, благодаря которому было получено разрешение, и вскоре храм был отстроен. Правда, теперь здесь запрещалось приносить в жертву животных, можно было совершать только хлебные жертвоприношения и воскурять фимиам. Неизвестно, сколько просуществовал новый храм, но, согласно археологическим исследованиям, иудеи по каким-то причинам его оставили⁹⁶, и впоследствии он использовался как хлев для скота⁹⁷.

Другой храм в Гелиопольском номе был закрыт римским императором Веспасианом в 73 г. по Р. Х. Таким образом, в сооружении этих иудейских храмов частично исполнилось пророчество Исаии. При этом следует признать, что египетские святыни иудеев были только прообразами тех жертвенников истинному Богу, которым ещё предстояло появиться в Египте в грядущую мессианскую эпоху.

94 Волков И. М. Арамейские документы иудейской колонии на Элефантине V века до Р. Х. С. 71.

95 По словам Б. А. Тураева, «существование иудейского храма, в котором приносились в жертву агнцы, было прямым поруганием местного египетского культа, почитавшего овна как символ местного божества Хнума» (Тураев Б. А. Древний Египет. С. 133). Действительно, во время раскопок здесь было найдено кладбище баранов, к которым, очевидно, относились с большим почтением (Rosenberg S. G. The Jewish Temple at Elephantine // *Op. cit.* P. 8).

96 Предполагается, что около 300 г. до Р. Х. элефантинская иудейская община переселилась в Фивы, где построила большую синагогу (Muhlestein K. Abraham, Isaac, and Osiris-Michael: The Use of Biblical Figures in Egyptian Religion, a Survey // *Achievements and Problems of Modern Egyptology. Proceedings of the Conference Held in Moscow on September 29 – October 2, 2009* / под ред. Г. А. Беловой и С. В. Иванова. М., 2012. С. 256).

97 Rosenberg S. G. The Jewish Temple at Elephantine // *Op. cit.* P. 9.

Рассматриваемый пророческий отрывок завершается обещанием того, что египтяне получают возможность живого общения с Господом, а также Его всемогущую помощь подобно тому, как Он помогал израильтянам в эпоху Судей (см. Суд. 3, 9; 4, 3 и пр.). В трудное время Бог пошлёт им спасителя (др.-евр. מוֹשִׁיָּהוּ / *môšîaʿ*, Ис. 19, 20). Примечательно, что переводчики Септуагинты подчёркивали человеческую сущность посланного спасителя: вместо того, чтобы перевести др.-евр. מוֹשִׁיָּהוּ / *môšîaʿ* словом σωτήρ, «спаситель», они вставили слово «человек»: καὶ ἀποστελεῖ αὐτοῖς κύριος ἄνθρωπον ὃς σώσει αὐτούς, «...и пошлёт им Господь человека, который спасёт их» (LXX Ис. 19, 20). По-видимому, переводчики не решились использовать здесь слово σωτήρ потому, что в Книге пророка Исаии так называется только Бог (см. Ис. 43, 11; 45, 13)⁹⁸. Последнее, безусловно, не может быть для христианина простым совпадением, напротив, здесь содержится не что иное, как намёк на Божественного Спасителя, Которого пошлёт Господь. Однако благодаря Септуагинте, хотя и вопреки намерению переводчиков, этот образ получает дополнительную характеристику, то есть обещанный здесь Спаситель (др.-евр. מוֹשִׁיָּהוּ / *môšîaʿ*, др.-греч. σωτήρ) будет и Богом, и Человеком.

Затем Господь явится, то есть откроет Себя, египтянам так, как прежде поступал только со Своим народом: «И Господь явит Себя в Египте; и Египтяне в тот день познают Господа и принесут жертвы и дары, и дадут обеты Господу, и исполнят. И поразит Господь Египет; поразит и исцелит; они обратятся к Господу, и Он услышит их, и исцелит их» (Ис. 19, 21–22).

С этого момента опыт Египта приобретает все признаки истории народа Божия. Египтяне признают Господа истинным Богом и будут служить Ему. Это служение описывается, с одной стороны, как общественное (принесут жертвы [др.-евр. זְבָחַי / *zeḇaḥ*] и хлебные приношения [др.-евр. מִנְחָה / *minḥā^h*]), с другой стороны, как личное (они будут давать обеты Господу и исполнять их). Безусловно, это уже нечто большее, чем служение из страха (см. Ис. 19, 16).

Однако пророк не оставляет без внимания ещё один важный аспект деятельности Бога — Его промыслительное наказание, *ибо, кого любит Господь, того наказывает* (Притч. 3, 12; Евр. 12, 6), поэтому *поразит Господь Египет, поразит и исцелит* (Ис. 19, 22а). Божественное наказание, как научение и воспитание, является неотъемлемой частью жизни

98 Kooij A., van der. The Old-Greek of Isaiah 19:16–25: Translation and Interpretation // VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies: Jerusalem 1986 / ed. by C. E. Cox. Atlanta (Ga.), 1987. P. 141.

под покровом Господа. Но Бог наказывает, чтобы очистить, исцелить и обновить народ. Наказание будет необходимо для того, чтобы согрешившие египтяне вновь обратились к Богу, то есть вернулись к Нему в покаянии (см. Ис. 1, 26), «чтобы Он умилился над ними и снова исцелил их. Ибо всегда мы нуждаемся в милосердии Божиим, и нет конца Его милости»⁹⁹. Таким образом, Господь будет поступать с египтянами так же, как поступал со Своим народом, вразумляя их временными испытаниями¹⁰⁰.

В День Господень, когда Египет будет исцелён, между Египтом и Ассирией будет проложена дорога: «*В тот день из Египта в Ассирию будет большая дорога* (др.-евр. מִצְרַיִם / *m^ešillā^h*), *и будет приходить Ассур в Египет, и Египтяне — в Ассирию; и Египтяне вместе с Ассириянами будут служить Господу*» (Ис. 19, 23)

Собственно, дорога из Египта в Ассирию существовала с глубокой древности (см. Быт. 25, 18; 37, 25). Следовательно, пророк понимает «дорогу» не в буквальном смысле слова. Некоторые комментаторы связывают мотив дороги (др.-евр. מִצְרַיִם / *m^ešillā^h*) с текстами о возвращении Израиля из плена¹⁰¹, но рассматриваемое пророчество не об изгнанниках. Хотя если иметь в виду духовный плен, то использование этого мотива вполне понятно. Однако в целом מִצְרַיִם / *m^ešillā^h* означает окончание хаоса, символом которого является либо непроходимая пустыня как место без дорог, либо война и взаимная вражда¹⁰². **Во время войны путешествовать небезопасно, дороги пустеют (см. Суд. 5, 6; Ис. 33, 8). С конца VIII в. до Р. Х. две потенциальные сверхдержавы, Египет и Ассирия, враждовали на протяжении нескольких десятилетий. Но через религиозный союз между ними восстановится утраченный мир между народами.** Примечательно, что идеи, изложенные во втором разделе пророчества (см. Ис. 19, 16–25), полностью противоположны образам, представленным в первом разделе (см. Ис. 19, 1–15)¹⁰³. Вместо хаоса восстанавливается порядок, вместо жестоких царей приходит справедливый спаситель, социальная неразбериха сменяется процветанием. Восстановленный путь между Египтом

99 *Hieronymus Stridonensis*. Commentariorum in Esaiam VII, 19, 22 // Op. cit. P. 287. Рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 7. С. 367.

100 *Покровский А.* Книга пророка Исаии // Указ. соч. С. 331.

101 См., например: *Blenkinsopp J.* Isaiah 1–39. P. 319. Слово מִצְרַיִם / *m^ešillā^h* действительно используется в этом смысле (см. Ис. 40, 3).

102 *Balogh C.* The Stele of YHWH in Egypt. P. 263.

103 *Motyer J. A.* The Prophecy of Isaiah. P. 167.

и Ассирией можно считать преобразованием предшествующей разрушительной картины¹⁰⁴. В целом же пророк подчёркивает, что мирские честолюбивые стремления разрушают мир, тогда как основанная на Божественном откровении истинная религия восстанавливает утраченную гармонию взаимоотношений между людьми и между всеми народами.

Следовательно, **подлинное значение рассматриваемого пророчества заключается в том, что египтяне становятся «наглядным примером» замысла Господа по объединению всего мира в служении Ему. Здесь представлен третий этап в распространении Царства Божия среди язычников: сначала несколько городов (стих 18), затем целая страна (стих 19), теперь весь мир.**

Итак, божественный день ужаса и суда (стихи 1–15) сменяется временем торжества и преобразования Египта, Ассирии и Израиля (стихи 16–25), символизирующих всё человечество. Они станут свидетелями преобразующей, спасающей и искупительной силы истинного Бога, несмотря на их преступления и вероломство. Пророк говорит о том, что постоянно враждовавшие между собой народы будут вместе служить Господу, и даже Израиль войдёт в великий духовный союз со своими исконными врагами¹⁰⁵. Но именно **Израиль станет тогда благословением среди земли** (в синодальном переводе неопределённо сказано: «...благословение будет посреди земли» (Ис. 19, 24)), то есть посредником в распространении Божественных благословений по всей земле¹⁰⁶. Так Израиль исполнит обетование, данное патриарху Аврааму: «...и благословятся в тебе все племена земные» (Быт. 12, 3).

Несомненно, здесь подразумевается мессианская эпоха, когда народом Божиим станет всё человечество, и Господь всех благословит, и примет в Своё Царство: **«Благословен народ Мой — Египтяне, и дело рук Моих — Ассирияне, и наследие Мое — Израиль»** (Ис. 19, 25). Эти три титула: «народ», «дело рук» и «наследие» — всегда принадлежали только Израилю. Некогда в Египте было сказано: «Отпусти народ Мой» (Исх. 5, 1), а теперь уже о Египте говорится: «Мой народ». Сам Бог чудесным образом преобразит весь мир.

Однако прежде, чем это видение осуществится, Египту придётся пережить новые испытания (Ис. 20, 1–6)¹⁰⁷.

104 Balogh C. The Stele of YHWH in Egypt. P. 264.

105 Покровский А. Книга пророка Исаяи // Указ. соч. С. 331.

106 Именно такой смысл передаётся как в масоретском тексте, так и в Септуагинте (Brown F., Driver S. R., Briggs Ch. A. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. P. 139)

107 Dempsey C. J. Isaiah // Op. cit. P. 619.

**Предварительное исполнение слова о поражении Египта
(Ис. 20, 1–6)**

В данном отрывке пророк Исаия описывает частичное исполнение предыдущего пророчества в ближайшем будущем. Тем самым он хотел показать народу, что слово Божие уже начинает действовать, пусть пока и в малом масштабе. Но то, что они увидят своими глазами, должно стать основанием для их веры в неперменное осуществление более великого и грандиозного замысла Господа.

Упомянутый в самом начале ассирийский военный поход против филистимского города Ашдода¹⁰⁸ (см. Ис. 20, 1) состоялся в 711 г. до Р. Х. Он стал результатом нескольких неудачных попыток восстать против Ассирии в течение предшествовавших нескольких лет. Причём всё это время Египет подстрекал к восстанию многие палестинские царства и обещал им свою помощь (см. Ис. 18, 1)¹⁰⁹. Первый мятеж возник в 713 г. под руководством царя Ашдода Азури. Он объявил о своей независимости от Ассирии и прекратил выплачивать дань, надеясь, конечно, на поддержку египетской армии. Ассирийский царь Саргон II быстро сместил Азури и поставил на его место другого царя. Но вскоре жители Ашдода отвергли нового правителя. Власть в городе захватил некий Ямани, который в 712 г. до Р. Х., пользуясь покровительством Египта, попытался привлечь на свою сторону правителей Эдома, Моава и Иудеи, чтобы создать антиассирийскую коалицию¹¹⁰. Но иудейский царь Езекия, вероятно, в это время ещё держался в стороне от подобных заговоров. Может быть, он находился под впечатлением от слов пророка Исаии, изложенных в Ис. 18.

В 711 г. до Р. Х. Саргон II, находившийся в зените своего могущества, послал большое войско против Ашдода (см. Ис. 20, 1), и Ямани бежал в Египет. Через некоторое время после того, как Ашдода был захвачен и превращён в ассирийскую провинцию, фараон Шабака отказался от своих обещаний и передал беглеца Ямани ассирийскому царю в качестве дара с предложением о мире¹¹¹.

Эти события послужили фоном для символического действия пророка Исаии, когда он, раздетый и босой, три года ходил по Иерусалиму

108 В синодальном переводе – *Азот*.

109 *Сикре Х. Л.* Введение в библейское пророчество. С. 286.

110 *The Catholic Study Bible*. P. 1014.

111 Согласно летописям Саргона, царь Куша поступил так, потому что был ослеплён внушающим благоговение блеском царствования ассирийского завоевателя «и его охватил ужас» (*Oppenheim A. L. Babylonian and Assyrian Historical Texts // Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament / ed. by J. B. Pritchard. Princeton (N. J.), 1969. P. 286.*

(см. Ис. 20, 2–6). Согласно истолкованию Самого Господа, пророк тем самым показывал будущую незавидную участь пленённых ассирийцами египтян и кушитов и предупреждал иудеев о тщетности и опасности союза с Египтом. Когда предсказание исполнится, тогда иудеи и их союзники поймут, как глупо было доверять египтянам. Таким образом, в указанный исторический момент основная цель пророческого действия состояла в том, чтобы заставить иудейского царя Езекию навсегда отказаться от участия в организуемых Египтом антиассирийских союзах¹¹².

По-видимому, пророк Исаия предсказал не завоевание Египта, а печальное зрелище: вереницы пленников, уводимых ассирийцами после битвы при Элтеке (701 г. до Р. Х.). В тот период египетско-кушитские войска единственный раз выступили против Ассирии. Царь Синаххериб сообщает в своих летописях о том, что нанёс им поражение и захватил живыми множество колесничих и воинов¹¹³. Это произошло непосредственно перед его вторжением в Иудею. Несомненно, иудейский царь, вельможи и простой народ с нетерпением ждали хороших вестей об исходе битвы, но стали свидетелями исполнения мрачного пророчества Исаии.

Таков исторический фон событий, связанных с символическим действием пророка. Однако в нынешнем литературном контексте оно имеет гораздо большее значение, поскольку следует сразу за пророчеством о всемирном союзе трёх важнейших для Исаии народов — Израиля, Ассирии и Египта (см. Ис. 19, 16–25). В пророческом видении их судьбы тесно переплетаются: две сверхдержавы должны объединиться с крошечной Иудеей и стать одним народом под властью Единого Бога. Всё это могло показаться совершенно невероятным, поэтому Исаия на примере конкретного исторического события показывает, как эти две могучие мировые державы подчинились слову Господа (см. Ис. 20)¹¹⁴. Значит, всё сказанное прежде тоже непременно исполнится. Итак, согласно пророку Исаие, весь языческий мир, по замыслу Господа, должен стать народом Божиим, но начнётся этот процесс с Египта.

112 The Catholic Study Bible. P. 1014.

113 Синаххериб сообщает в своих летописях о том, что нанёс им поражение в окрестностях города Элтеке (акк. *Al-ta-ku-ú*) и захватил множество колесничих и воинов «живьём» (*Oppenheim A. L. Babylonian and Assyrian Historical Texts // Op. cit. P. 287. Рус. пер.: Хрестоматия по истории Древнего Востока / под ред. М. А. Коростовцева, И. С. Кацнельсона, В. И. Кузищина. М., 1980. С. 214*).

114 *Motyer J. A. The Prophecy of Isaiah. P. 170.*

3. Соотнесение основных аспектов пророчества с историческими событиями

Теперь попытаемся проследить соответствие основных аспектов пророчества историческим событиям и процессам, известным из источников и происходившим в течение тысячелетия со времени его произнесения пророком. Сначала ещё раз кратко обозначим соответствия между пророчеством и его частичным или предварительным исполнением в ближайшем историческом контексте VIII–VII вв. до Р. Х. Затем с этой же целью рассмотрим события I–IV вв. по Р. Х.

Как уже было сказано, в 701 г. до Р. Х. вскоре после поражения египтян при Элтеке, их победители сами были побеждены невидимой десницей Господа под стенами Иерусалима. Бог Израиля посрамил и разрушил все человеческие планы Иудеи по присоединению к Египетско-кушитской державе и планы ассирийцев по завоеванию Иерусалима (см. Ис. 18, 5–6). Это было вразумлением для самих иудеев, а окружавшие их народы и царства, состоявшие в антиассирийском союзе с царём Езекией, принесли дары в Иерусалим как выражение благодарности Господу за внезапно дарованный покой от угнетения жестокого Синаххериба (см. 2 Пар. 32, 23). Многие египтяне могли участвовать в этом пока ещё незначительном движении к Сиону как месту, освящённому именем Господа (см. Ис. 18, 7; 19, 16–17). Для современников Исаии эти события должны были подтвердить осуществление в будущем более грандиозных пророчеств.

Ещё в 720-х годах до Р. Х.¹¹⁵ пророк предсказал серьёзное ослабление некогда мощного Египетского царства (см. Ис. 19, 2–15). Этот процесс, растянувшийся на несколько десятилетий с конца VIII до середины VII в. до Р. Х., сопровождался междоусобицами, экономическим и социально-политическим кризисами, а также непрерывными военными столкновениями между кушитами и ассирийцами за обладание Египтом и завершился покорением его **Асархаддоном в 671 г., а затем Ашшурбаналом в 663 г.** Неоднократные вторжения ассирийской армии и войны несли с собой жестокие опустошения и разрушения городов.

В то же время в Египет переселялось множество израильтян и иудеев, бежавших из родной земли сначала от ассирийцев, а затем от вавилонян. Таких переселений было несколько: при ассирийцах — приблизительно в 722, 701 и 650 г. до Р. Х., при вавилонянах — в 597 и 586 г. до Р. Х. Возможно, к этому следует добавить ещё одну дату. После смерти

115 *Currid J. D. Ancient Egypt and the Old Testament. Grand Rapids (Mich.), 1997. P. 232–240.*

царя Иосии в 609 г. Палестина попала под власть египетского фараона Нехо II (610–595 гг. до Р. Х.), он пленил Иоахаза, преемника и сына Иосии, и увёл его в Египет (см. 4 Цар. 23, 33–34). Фараон мог пополнить свои войска иудейскими воинами, которые насильно или добровольно были отправлены на службу в Египет. Таким образом, многие иудеи становятся военными наёмниками на службе фараонов, охраняя египетские государственные границы. В одной из отдалённых иудейских военных колоний, расположенной на самом юге Египта — на острове Элефантина, приблизительно в середине VII в. до Р. Х. был построен небольшой, но красивый и богатый храм, в котором иудеи поклонялись и приносили жертвы Господу, Богу Израиля. Они сохраняли веру предков и проповедовали её среди язычников-египтян, хотя она во многом напоминала искажённые синкретизмом религиозные представления допленного иудейства. Так или иначе в этих событиях частично реализовалось пророчество Исаии о жертвеннике Господу в земле египетской и о том, что египтяне примут религию Древнего Израиля (см. Ис. 19, 18–22).

В целом слова пророка Исаии о Египте хорошо соотносятся с историческим контекстом конца VIII–VII вв. до Р. Х., однако им одним они не ограничиваются. Пророчество далеко выходит за рамки своей истории. В пророческом видении будущие события могли тесно соприкасаться и даже соединяться, но в реальности их разделяют длительные промежутки времени. Очевидно, что данное пророчество имеет не одно историческое исполнение. Так на него смотрели многие отцы Церкви. Например, по мнению блж. Иеронима Стридонского, пророчество частично исполнилось во время успешных завоеваний царей Нововавилонской державы (в первую очередь, Навуходоносора), но полностью, по мнению толкователя, оно осуществилось с пришествием Господа Иисуса Христа и распространением христианства. Однако, на наш взгляд, частично или предварительно пророчество исполнилось ещё в ассирийский период, как было показано выше. Причём важно, что некоторые современники Исаии, слышавшие его пророчества, могли стать свидетелями его исполнения.

В любом случае, помимо ближайшего исторического контекста, слова Исаии указывают на будущее обращение язычников ко Христу, но последнее было связано с ужасными испытаниями, постигшими Египет во времена римского владычества. Таким образом, можно сказать, что дважды исполнились обе части пророчества Исаии: о Божественном суде (см. Ис. 19, 1–15) и спасительном торжестве (см. Ис. 19, 16–25).

В самом начале пророк связывает наступление суда для Египта с пришествием Самого Господа *на облаке легком* (Ис. 19, 1). Отцы Церкви видели здесь прообраз воплощения Христова от Девы Марии и их бегства в Египет: «Некоторые всё это пророчество относят ко временам Спасителя, когда Он вошёл на облако лёгкое, то есть тело человеческое, которое принял от Девы, не отягчённое никаким семенем человеческого смешения¹¹⁶, или что Он поднят был облаком лёгким, то есть телом девственным¹¹⁷, и при входе Его вострепетали все демоны, и тогда-то произошло первое падение демонов, не могшее перенести присутствия Господа»¹¹⁸.

Предсказание о царе жестоком и сильном¹¹⁹ (др.-евр. מֶלֶךְ / *melek az*), который будет господствовать над египтянами (см. Ис. 19, 4), может относиться ко временам «Римской империи, когда Август Цезарь, победив Антония и Клеопатру, покорил Египет»¹²⁰. При этом известно, что римляне и греки имели в это время привилегированное положение в стране и безжалостно угнетали египетское население. Египтяне должны были не только кормить александрийских греков, но и обеспечивать хлебом Рим. Вначале при Августе и Тиберии это удавалось, но с середины I в. по Р. Х. и на протяжении следующих почти двух столетий в Египте участились голодные годы, египетские крестьяне разорялись и повсеместно восставали против римлян. В 115–117 гг. в правление Траяна Египет охватило восстание иудеев, переросшее в настоящую войну. Иудеи

116 Прп. Беда Достопочтенный: «Итак, блаженная Дева, будучи человеком, не могла телесно воспринять всю полноту Божества, но сила Вышнего осенила её – то есть бестелесный свет Божества воспринял в Ней тело человечества. Об этом прекрасно сказал пророк: “Вот, Господь восседит на облаке легком и грядет в Египет” (Ис. 19, 1), что означает: “Вот, Слово Божие <...> в конце веков воспримет плоть, а также душу, не отягчённую никаким грузом греха и от девственного чрева, как Жених от чертога Своего произыдет в мир”» (*Beda Venerabilis*. In Lucae Evangelium expositio I, 1 // Op. cit. Col. 318–319. Рус. пер. цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. 10. С. 141).

117 По словам прп. Ефрема Сирина, «облако, на котором воссел Господь, изображает нам родившую Бога Деву Марию» (*Ephraem Syrus. Commentarium in Jeremiam 44 // Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine: in 6 t. / ed. J. S. Assemani. T. 2. Romae, 1740. P. 145. Рус. пер.: Ефрем Сирин, св. Творения: в 8 т. Т. 5: Писания духовно-нравственные; Толковательные писания. М., 2014. С. 447*).

118 *Hieronymus Stridonensis. Commentariorum in Esaiam V, 19, 1 // Op. cit. P. 192. Рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 7. С. 247.*

119 В синодальном переводе – «свирепый царь».

120 *Hieronymus Stridonensis. Commentariorum in Esaiam V, 19, 4 // Op. cit. P. 194. Рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 7. С. 249.*

опустошали многие города и селения¹²¹, а римская армия, в свою очередь, жестоко расправлялась с восставшими: по всей стране иудейские общины были почти полностью уничтожены¹²². Но в последней трети II в. Египет пережил настоящую катастрофу, когда «грандиозное восстание сопровождалось голодом, смертоносными эпидемиями и гибелью, может быть, трети или половины населения»¹²³. В первой половине — середине III в. страну вновь разоряет чума¹²⁴. В итоге начавшийся в конце II в. кризис привёл к демографической катастрофе невиданных прежде масштабов: население Египта уменьшилось в два-три раза¹²⁵.

В этот период произошли значительные изменения в социально-политической, этнокультурной и религиозной сферах. Египтяне постепенно заменили иероглифическое и демотическое письмо новой коптской письменностью на основе греческого алфавита¹²⁶, а на смену древнему язычеству постепенно приходило христианство.

Согласно традиции, около 43 г. апостол Марк посетил Египет и основал Церковь в Александрии¹²⁷. К сожалению, в книгах Нового Завета почти нет указаний на христианскую миссию в Египте. В книге Деяний сообщается о выходах из Египта и Ливии (см. Деян. 2, 10). Но наиболее важным является описание апостола от семидесяти Аполлоса: «*Иудей <...> родом из Александрии <...> муж красноречивый и сведущий в Писаниях*»

121 В письме стратега Аполлония, датированном осенью 117 г., сообщается о том, что Гермопольский ном был опустошён «нечестивыми иудеями» (*Dunand F., Zivie-Coche C. Gods and Men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE. London, 2004. P. 259*). Об этом, в частности, рассказывает Евсевий Кесарийский: «Церковь Спасителя нашего и проповедь Его учения с каждым днём набирали сил и всё больше преуспевали; бедствия же иудеев, непрерывно сменяясь, дошли до предела. На восемнадцатом году царствования Траяна иудеи подняли новое восстание, в котором погибло великое их множество. В Александрии, остальном Египте и ещё в Киринее, словно одушевляемые каким-то страшным и мятежным духом, устремились они на греков, живших вместе с ними. Восстание разрасталось; в следующем году это была уже настоящая война» (*Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica IV, 2, 1–2 // SC. 31. P. 160–161. Рус. пер.: Евсевий Кесарийский. Церковная история / введ. ст., коммент., библиогр. список и указ. И. В. Кривушина. СПб., 2013. (Библиотека христианской мысли. Источники). С. 165–166*).

122 С этого времени и до конца III в. иудеев в Египте фактически не было (*Dunand F., Zivie-Coche C. Gods and Men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE. P. 259–260*).

123 *Нефёдов С. А. Факторный анализ исторического процесса. История Востока. М., 2008. С. 244.*

124 Там же. С. 240.

125 Там же. С. 245.

126 *Тураев Б. А. Древний Египет. С. 159; Нефёдов С. А. Факторный анализ исторического процесса. С. 243.*

127 *Грацианский М. В. и др. Египет // ПЭ. 2008. Т. 17. С. 717.*

(Деян. 18, 24). Вероятно, Аполлос получил образование в Александрии, которая была важнейшим центром иудейской эллинизированной культуры¹²⁸. В целом же сохранилось очень мало источников о распространении христианства в Египте в течение I–II вв. Однако, согласно современным исследованиям, именно Иерусалимская Церковь явилась источником самого раннего египетского христианства. Оно, по сути, было иудейским, так как первые христиане Египта входили в иудейскую общину Александрии¹²⁹. Об этом же писал Евсевий Кесарийский: «Они, по-видимому, были из евреев и потому соблюдали большую часть древних иудейских обычаев»¹³⁰. Так христианство достаточно быстро распространялось среди многочисленных иудеев, а затем и среди греческого населения, а первоначально языком церкви был именно греческий язык¹³¹. Но иудейская война 115–117 гг. стала переломным моментом в истории египетского христианства и привела к его полному разрыву с иудейской средой¹³². Во II в. грекоязычное христианство быстро распространяется по всей территории Египта¹³³ и постепенно начинает привлекать природных египтян, впоследствии названных «коптами» — от искажённого арабами греческого наименования Египта (греч. Αἴγυπτος)¹³⁴. Развитие исконно египетского христианства совпадает с развитием коптского языка — позднейшей формы древнеегипетского языка. Письменные свидетельства этого процесса относятся к III в., хотя начался он, по-видимому, раньше¹³⁵. В III в. начинают переводить Библию на коптский язык, и в первой половине IV в. перевод был полностью завершён¹³⁶. Несмотря на жестокие гонения при Деции (249–251 гг.) и Диоклетиане (284–305 гг.), численность египетских христиан быстро увеличивалась, и ко времени Миланского эдикта императора

128 Э. В. Ш. Аполлос // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 72–73.

129 Roberts C. H. *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*. London, 1979. P. 49–70.

130 Eusebius *Caesariensis*. *Historia ecclesiastica* II, 16, 1 – 17, 2 // SC. 31. P. 71–72. Рус. пер.: Евсевий Кесарийский. Церковная история. С. 88–89.

131 Тураев Б. А. Древний Египет. С. 151.

132 Pearson B. A. *Christianity in Egypt* // *Anchor Bible Dictionary*. New York (N. Y.); London; Toronto; Sydney; Auckland, 1992. Vol. 1. P. 954–960.

133 Тураев Б. А. Древний Египет. С. 151; Берзина С. Я. Египтяне и мероиты в IV в. н. э. // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2007. Вып. 1 (7). С. 38. Греческие христианские рукописи II в. обнаружены в Фаюме и Оксирихе в Среднем Египте, Гиппононе (Караре), Антинополисе и Коптосе в Верхнем Египте (Pearson B. A. *Christianity in Egypt* // *Op. cit.* P. 958).

134 Панченко К. А. Копты // ПЭ. 2015. Т. 37. С. 613–614; или же от греческого Αἴγυπτος — египетский (Зубов А., Зубова О. Религия Древнего Египта. Ч. 1: Земля и боги. М., 2017. С. 18).

135 Pearson B. A. *Christianity in Egypt* // *Op. cit.* P. 960.

136 Тураев Б. А. Древний Египет. С. 152.

Константина (313 г.) в Египте насчитывалось более миллиона христиан¹³⁷. Кроме того, в III–IV вв. Египет становится родиной монашества, сначала отшельнического (прп. Павел Фивейский и прп. Антоний Великий), а потом и общежительного (прп. Пахомий Великий)¹³⁸. К концу IV в. христианство здесь стало господствующей религией.

Заключение

Итак, в период римского владычества полностью осуществилось пророчество Исаии об обращении египтян к Единому Богу. Ему предшествовали и одновременно сопровождали разрушительные войны и междоусобицы в Египте (см. Ис. 19, 2–3), обмеление моря египетского, то есть реки Нил, неурожай и голодные годы (см. Ис. 19, 5–10), а также обращению способствовало бессилие египетских мудрецов-язычников (Ис. 19, 11–15). В отличие от более древних событий VIII–VII вв. до Р. Х., приведших к переселению иудеев в Египет и знакомству египтян с верой в Единого Бога, в последующее время с приходом сюда христианства было иссушено, подобно пересохшему Нилу, «всякое заблуждение вод Египетских и бесовские чарования»¹³⁹, когда все старые языческие верования и магические ритуалы обратились в ничто, а прорицатели Египта не смогли найти «совета, как бы сокрушить учение Христианское»¹⁴⁰.

Также в исторических обстоятельствах Римского периода отражается пророчество о пяти египетских городах, которые будут говорить на ханаанском языке и клясться Господом (см. Ис. 19, 18), то есть станут верными поклонниками Единого Бога Израилева. Согласно одному из толкований, пророк подразумевал «закон Господень, который прежде всего был объясняем в Александрии»¹⁴¹. Имеется в виду находившееся там катехизическое училище¹⁴² для наставления язычников

137 Берзина С. Я. Египтяне и мероиты в IV в. н. э. // Указ. соч. С. 38.

138 Хосроев А. Л., Прокопенко Л. В. Пахомий Великий // ПЭ. 2019. Т. 55. С. 143–157.

139 *Hieronymus Stridonensis*. *Commentariorum in Esaïam V, 19, 5/7* // *Op. cit.* P. 194. Рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 7. С. 250.

140 *Hieronymus Stridonensis*. *Commentariorum in Esaïam V, 19, 11/13* // *Op. cit.* P. 196. Рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 7. С. 251.

141 *Hieronymus Stridonensis*. *Commentariorum in Esaïam V, 19, 18* // *Op. cit.* P. 198. Рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 7. С. 254.

142 *Eusebius Caesariensis*. *Historia ecclesiastica VI, 3, 3* // *SC. 41*. P. 87. Рус. пер.: *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. С. 264.

и оглашенных в основах христианской веры. Его наиболее известными руководителями (дидаскалами) были Климент Александрийский и Ориген, при котором школа достигла наивысшего расцвета¹⁴³. Несомненно, пророчество напрямую связано с делом христианского просвещения египтян. Однако необходимо показать более точное исполнение пророческого слова. Дело в том, что христианство распространялось в Египте сначала среди простых людей, поэтому даже перевод Священного Писания был сделан не на литературный египетский язык (единый в диалектическом отношении язык иероглифической и демотической письменности), а на местные диалекты коптского языка, распространённые в пяти основных христианских центрах, каковы следующие: «Оксиринх в Фаюме с его бесчисленными церквями и монастырями, Ахмим с его <...> многочисленным христианским населением, Антиноя, Шмун (Гермополь), наконец, Александрия и примыкающая область — местопребывание патриарха»¹⁴⁴. Всех диалектов, на которых написаны все коптские памятники, тоже насчитывается пять: верхнеегипетский (саидский, или фиванский), фаюмский, ахмимский, субахмимский (асиутский) и нижнеегипетский (или «бохайрский», то есть приморский)¹⁴⁵. Таким образом, пророчество реализовалось с невероятной точностью. Исаия не мог сказать о христианском языке, поэтому он упоминает ханаанский язык, то есть язык страны древнего Израиля как народа Божия. Безусловно, в данном случае подразумевается не иврит, а язык веры в Господа, каковым и стал коптский язык египетских христиан, распространённый в пяти городах-округах и разделённый на пять разговорных диалектов.

Кроме того, верные Господу христиане исполнили пророчество того же стиха о городе солнца. Выше уже было сказано о том, что во II в. до Р. Х. на севере Египта появился храм Господа, Бога Израилева. Он находился в Гелиопольском округе — древнейшем религиозном центре поклонения богу солнца Ра, сыном которого считался фараон. Этот иудейский храм, незадолго до своего закрытия в I в. по Р. Х., стал свидетелем распространения в Египте веры в воплощённого Сына истинного Бога, Единого создателя неба и земли. Именно тогда открылось подлинное значение пророчества Исаии о том, что египтяне станут народом Господа, а вместе с ними и прочие народы мира. Ведь у пророка Исаии

143 Сидоров А. И. Богословские школы древней церкви // ПЭ. 2002. Т. 5. С. 525–530.

144 Тураев Б. А. Древний Египет. С. 159–160.

145 Коростовцев М. А. Введение в египетскую филологию. М., 1963. С. 112–113.

Египет и Ассирия, две мировые державы, символизируют весь языческий мир, обретший благословение Божие через Израиль (см. Ис. 19, 23–25). Таким образом, город солнца, как символ общеегипетского божества с уничтожением язычества по всему Египту, становится городом разрушения (см. выше о созвучии др.-евр. слов הָרָס / *heres*, «солнце», и הָרָס / *heres*, «разрушение»)¹⁴⁶. Когда вся страна обратилась ко Христу и наполнилась множеством Божиих храмов, тогда в полноте осуществилось пророческое слово о *жертвеннике и памятнике Господу посреди Египта и у пределов его* (Ис. 19, 19)¹⁴⁷. Эти образы могут указывать на завет Господа с египтянами, подобный Синайскому завету (см. Исх. 24, 4), как на символ вечной взаимной верности друг другу. Так египтяне стали **частью расширяющегося царства Единого Бога, то есть Его Святой Церкви.**

Причём, согласно историческим исследованиям, в рассматриваемый период египтяне переживали наиболее трудные времена за всю свою историю. Тогда-то, в соответствии с пророчеством Исаии, им явился Сам Господь в лице Божественного Спасителя (см. Ис. 19, 20–21). Наступила обещанная мессианская эпоха, и на языческой земле воссиял свет евангельской веры. Несомненно, существовавшие здесь иудейские храмы (на Элефантине и в Гелиополе) были прообразами христианских храмов, а по существу — новозаветной Церкви Христовой. По словам свт. Кирилла Александрийского, пророк называет «жертвенником и памятником <...> или святой храм Божий, то есть церковь, которая, может быть, первая из других устроена была в пределах его [Египта]; или знамение святого креста <...> Посему предсказанное пророком в то время казалось странным; ныне же это пришло в исполнение; ибо ныне в стране Египетской неисчислимо много жертвенников Господу, и у населяющих её знамение креста служит предметом поклонения;

146 По словам прп. Ефрема Сирина, в городе солнца — Гелиополе — «особенно много совершалось служений демонам и поклонений суетным идолам. В нём были высокие столпы удивительной меры; высота каждого простиралась до шестидесяти локтей; капители наверху столпов были из блестящей меди весом до тысячи и более литр; на столпах этих представлены были изображения и подобия людей и животных, которым поклонялись язычники, а также начертаны священные письма языческих таинств. Об этих столпах написано, что сокрушит их Господь, хотя в действительности не их сокрушил и ниспроверг Господь, но почитание демонов и идолов, изображённых на этих столпах, низложил, погубил и прекратил Господь Христос, когда, вочеловечившись, явился в мире» (*Ephraem Syrus. Commentarium in Jeremiam 44* // Op. cit. P. 144–145. Рус. пер.: *Ефрем Сирин, св. Творения*. Т. 5. С. 446–447).

147 *Покровский А. Книга пророка Исаии* // Указ. соч. С. 330.

потому что они уверовали в Господа нашего Иисуса Христа»¹⁴⁸. Святитель опирается на то, что в пророчестве жертвенник Господу называется *знамением* (др.-евр. לִּיָּמִן / *ʾōt*; др.-греч. σημεῖον, Ис. 19, 20). Здесь Кирилл Александрийский, вероятно, следует древней экзегетической традиции, согласно которой слово «знамение» в ветхозаветном тексте может указывать на Крест Христов. Также блж. Иероним называет жертвенник Креста, на котором было написано: «*Иисус Назорянин, Царь Иудейский*» (Ин. 19, 19), «знамением и свидетельством»¹⁴⁹ страдания Господа¹⁵⁰. По его мнению, у пророка в этом видении Египет символизирует весь мир, а жертвенник Господень — жертвенник Церкви¹⁵¹: «Говорится же об одном жертвеннике так же, как одна вера, одно крещение и одна церковь»¹⁵².

Действительно, как уже было сказано выше, Египет в пророчестве Исаии — одна из двух исторических мировых держав и в то же время символ всего языческого мира или большей его части. Исаия описывает реализацию Божественного замысла по объединению всех народов в служении Единому Богу, поэтому пророчество завершается картиной распространения Царства Божия по всему языческому миру, когда с приходом Мессии всё человечество (под образами Египта, Ассирии и Израиля; см. Ис. 19, 23–25) постепенно становится народом Божиим. Эти обетования с удивительной точностью исполнились в первых веках христианской эры. По словам блж. Иеронима, с пришествием Христовым «Иудея будет в таком же состоянии, как Египет и Ассирия, и будет благословляема во всей земле. Ибо *от Сиона выйдет закон, и слово Господне из Иерусалима* (Ис. 2, 3). Тогда будет сказано Господом: благословен народ Мой в Египте, когда в предшестве не Моисея, а Господа Христа, бесчисленные тысячи людей наполнят пустыни, и по потоплении Фараона, скажут в пустыне: “*Поим Господу, ибо Он высоко превознесся; коня и всадника его ввергнул в море*” (Исх. 15, 1). Тогда дело рук

148 *Cyrellus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam prophetam II, 4 // Op. cit. Col. 469. Рус. пер.: Творения святого Кирилла Александрийского. Ч. 6. С. 511. Ср.: *Троицкий Н. И.* Книга пророка Исаии. С. 217–218.

149 *Hieronymus Stridonensis*. Commentariorum in Esaiam V, 19, 19/21 // Op. cit. P. 199. Рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 7. С. 255.

150 *Hieronymus Stridonensis*. Commentariorum in Esaiam VII, 19, 19/21 // Op. cit. P. 285. Рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 7. С. 365.

151 *Hieronymus Stridonensis*. Commentariorum in Esaiam VII, 19, 19/21 // Op. cit. P. 285. Рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 7. С. 366.

152 *Hieronymus Stridonensis*. Commentariorum in Esaiam V, 19, 19/21 // Op. cit. P. 198. Рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 7. С. 255.

Господних будет и в Ассирии, ибо эти величайшие народы процветают сонмами монахов, и Египет и Месопотамия соревнуют между собою равным благочестием. Наследие же Христа — Израиль, то есть места Его рождения, креста, воскресения и вознесения, места, к которым стекаются со всего мира»¹⁵³.

Источники

- Beda Venerabilis*. In *Lucae Evangelium expositio* // PL. T. 92. Col. 301D–634D.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia* / ed. K. Elliger et W. Rudolf. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵1997.
- Cyrillus Alexandrinus*. *Commentarius in Isaiam prophetam* // PG. T. 70. Col. 9–1449.
- Eusèbe de Césarée*. *Histoire ecclésiastique: en 4 t. T. 1: Livres I–IV / texte crit. de E. Schwartz* (GCS); trad. et annot. par G. Bardy. Paris: Cerf, 1952. (SC; vol. 31).
- Eusèbe de Césarée*. *Histoire ecclésiastique: en 4 t. T. 2: Livres V–VII / texte grec, trad. et notes par G. Bardy*. Paris: Cerf, 1955. (SC; vol. 41).
- In *Isaiam prophetam interpretatio Sancti Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani / nunc primum ex armenio in latinum sermonem a Patribus Mekitharistis translata*. Venetiis: Ex typographia Sancti Lazari, 1887.
- Josephus*: in 9 vols. Vol. 7: *Antiquitates Judaicae, Books XII–XIV*. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, ²1957. (LCL; vol. 365).
- Lettre d'Aristée à Philocrate / introd., texte crit., trad. et notes, index complet des mots grecs par A. Pelletier*. Paris: Cerf, 1962. (SC; vol. 89).
- Openheim A. L. Babylonian and Assyrian Historical Texts // Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament / ed. by J. B. Pritchard*. Princeton (N. J.): Princeton University Press, 1969. P. 265–317.
- Plutarch*. *Moralia: in 15 vols. / transl. by F. C. Babbitt*. Vol. 5: *Isis and Osiris; The E at Delphi; The Oracles at Delphi No Longer Given in Verse; The Obsolescence of Oracles*. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, ⁷1999. (LCL; vol. 306).
- S. Hieronymi presbyteri Opera*. Ps. 1/2: *Opera exegetica: Commentariorum in Esaiam libri I–XI*. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1963. (CCSL; vol. 73).
- Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine: in 6 t. / ed. J. S. Assemani*. T. 2. Romae: Ex Typographia Pontificia Vaticana, 1740.
- Septuaginta Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs; recogn. et emend. R. Hanhart*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²2006.
- Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Брюссель: Жизнь с Богом, ¹1973.
- 153 *Hieronymus Stridonensis*. *Commentariorum in Esaiam V, 19, 24.25 // Op. cit.* P. 200. Рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 7. С. 257.

- Библия. Современный русский перевод. Учебное издание. М.: Российское Библейское общество, 2017.
- Евсевий Кесарийский*. Церковная история / ввод. ст., коммент., библиогр. список и указ. И. В. Кривушина. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2013. (Библиотека христианской мысли. Источники).
- Ефрем Сирин*, св. Творения: в 8 т. Т. 5: Писания духовно-нравственные; Толковательные писания. М.: Русский издательский центр имени св. Василия Великого, 2014.
- Плутарх*. Застольные беседы / отв. ред. Я. М. Боровский, М. Л. Гаспаров. Л.: Наука, 1990. (Литературные памятники).
- Плутарх*. Об Исиде и Осирисе / пер. и примеч. Н. Н. Трухиной // *Плутарх*. Исиде и Осирис. Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1996. С. 5–70.
- Творения блаженного Иеронима Стридонского: в 17 ч. Ч. 7. Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1882.
- Творения святого Кирилла Александрийского: в 15 ч. Ч. 6. М.: Типография М. Г. Волчанинова, 1887.
- Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12 т. Т. 6. Кн. 1. СПб.: СПбДА, 1900.
- Хрестоматия по истории Древнего Востока / под ред. М. А. Коростовцева, И. С. Кацнельсона, В. И. Кузицина. М.: Высшая школа, 1980.

Литература

- Александрова Н. В., Ладынин И. А., Немировский А. А., Яковлев В. М.* Древний Восток: учебное пособие для вузов. М.: Астрель, 2008.
- Берзина С. Я.* Египтяне и мероиты в IV в. н. э. // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2007. Вып. 1 (7). С. 33–41.
- Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. 10: Книга пророка Исаии 1–39. Тверь: Герменевтика, 2011.
- Вандеркам Д.* Введение в ранний иудаизм / пер. с англ. М.: ББИ, 2016.
- Волков И. М.* Арамейские документы иудейской колонии на Элефантине V века до Р. Х. М.: Товарищество скоропечатни А. А. Левенсона, 1915.
- Графов А. Э.* Словарь библейского иврита. М.: Текст, 2019.
- Грацианский М. В. и др.* Египет // ПЭ. 2008. Т. 17. С. 703–745.
- Зубов А., Зубова О.* Религия Древнего Египта. Ч. 1: Земля и боги. М.: РИПОЛ классик, 2017.
- История Востока: в 6 т. / отв. ред. В. А. Яковсон. Т. 1. М.: Восточная литература, 2009.
- Кацнельсон И. С.* Напата и Мероэ — древние царства Судана. М.: Наука, 1970.
- Книга Йешайау с толкованием РаДаКа / пер. Ф. Гурфинкель. Иерусалим: Еврейская Книга, 2010.
- Коростовцев М. А.* Введение в египетскую филологию. М.: Изд. восточной литературы, 1963.
- Нефёдов С. А.* Факторный анализ исторического процесса. История Востока. М.: Территория будущего, 2008.

- Панченко К. А. Копты // ПЭ. 2015. Т. 37. С. 613–614.
- Покровский А. Книга пророка Исаяи // Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: в 7 т. / изд. преемников А. П. Лопухина. Т. 5. СПб.: [Б. и.], 1908. С. 241–548.
- Сидоров А. И. Богословские школы древней церкви // ПЭ. 2002. Т. 5. С. 525–530.
- Сикре Х. Л. Введение в библейское пророчество / пер. с исп. игум. Арсения (Соколова). М.: ББИ, 2024. (Современная библеистика).
- Соловьёва С. С. Война 663 г. до н. э. между Ассирией и Кушем за господство над Египтом // Мероз: история, история культуры, язык древнего Судана. Вып. 1. М.: Наука, 1977. С. 191–194.
- Томашевич О. В. Псамметих I // Большая российская энциклопедия. М.: Большая Российская энциклопедия, 2015. Т. 27. С. 675–676.
- Троицкий Н. И. Книга пророка Исаяи. Последовательное изъяснение славянского текста. Тула: Типография Н. И. Соколова, 1889.
- Тураев Б. А. Древний Египет. Пгр.: Огни, 1922.
- Хосроев А. Л., Прокопенко Л. В. Пахомий Великий // ПЭ. 2019. Т. 55. С. 143–157.
- Э. В. Ш. Аполлос // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 72–73.
- Balogh C. The Stele of YHWH in Egypt: The Prophecies of Isaiah 18–20 Concerning Egypt and Kush. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2011. (Old Testament Studies; vol. 60).
- Blenkinsopp J. Isaiah 1–39. New York (N. Y.): Doubleday, 2000.
- Bohak G. Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis. Atlanta (Ga.): Scholars Press, 1996.
- Brown F., Driver S. R., Briggs Ch. A. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Oxford: At the Clarendon Press, 1907.
- Bright J. A History of Israel. Philadelphia (Pa.): Westminster, 1981.
- Brueggemann W. Isaiah 1–39. Louisville (Ky.): Westminster John Knox Press, 1998.
- Cook P. M. A Sign and a Wonder: The Redactional Formation of Isaiah 18–20. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2011. (Supplements to Vetus Testamentum; vol. 147).
- Currid J. D. Ancient Egypt and the Old Testament. Grand Rapids (Mich.): Baker, 1997.
- Dempsey C. J. Isaiah // Paulist Biblical Commentary / ed. by J. Aguilar, R. Clifford, C. Dempsey et al. New York (N. Y.): Paulist Press, 2018. P. 604–666.
- Dunand F., Zivie-Coche C. Gods and Men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE. London: Cornell University Press, 2004.
- Hayes J. H., Irvine S. A. Isaiah, the Eighth-Century Prophet: His Times and His Preaching. Nashville (Tenn.): Abingdon Press, 1987.
- Hoffmeier J. K. Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Japhet S. I & II Chronicles. London: SCM Press, 1993.
- John D. Asherah (DEITY) // Anchor Bible Dictionary. New York (N. Y.); London; Toronto; Sydney; Auckland: Doubleday, 1992. Vol. 1. P. 483–487.

- Kitchen K. A.* The Third Intermediate Period in Egypt, 1100–650 BC. Warminster: Aris & Phillips, 1986.
- Kooij A., van der.* The Old-Greek of Isaiah 19:16–25: Translation and Interpretation // VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies: Jerusalem 1986 / ed. by C. E. Cox. Atlanta (Ga.): Scholars Press, 1987. P. 127–166.
- Lavik M. H.* A People Tall and Smooth Skinned: The Rhetoric of Isaiah 18. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2007. (Supplements to Vetus Testamentum; vol. 112).
- Lavik M. H.* The Literary Motif of Cush in the Old Testament // Old Testament Essays. 2021. Vol. 34 (2). P. 460–473.
- Leichty E.* The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680–669 BC). Winona Lake (Ind.): Eisenbrauns, 2011.
- Mills M.* Isaiah // The Jerome Biblical Commentary for the Twenty-First Century / ed. by J. J. Collins et al. London: Bloomsbury, 2022. P. 817–844.
- Motyer J. A.* The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 1993.
- Muhlestein K.* Abraham, Isaac, and Osiris-Michael: The Use of Biblical Figures in Egyptian Religion, a Survey // Achievements and Problems of Modern Egyptology. Proceedings of the Conference Held in Moscow on September 29 – October 2, 2009 / под ред. Г. А. Беловой и С. В. Иванова. М.: ЦЕИ РАН, 2012. С. 246–259.
- Muhlestein K., Innes C.* Synagogues and Cemeteries: Evidence for a Jewish Presence in the Fayum // Journal of Ancient Egyptian Interconnections. 2012. Vol. 4. P. 53–59.
- Pearson B. A.* Christianity in Egypt // Anchor Bible Dictionary. New York (N. Y.); London; Toronto; Sydney; Auckland: Doubleday, 1992. Vol. 1. P. 954–960.
- Peterson J. L.* Eltekeh (PLACE) // Anchor Bible Dictionary. New York (N. Y.); London; Toronto; Sydney; Auckland: Doubleday, 1992. Vol. 2. P. 483–484.
- Piotrkowski M. M.* Priests in Exile: The History of the Temple of Onias and Its Community in the Hellenistic Period. Berlin; Boston (Mass.): W. de Gruyter, 2019. (Rethinking Diaspora; vol. 4. Studia Judaica; vol. 106).
- Porten B.* Settlement of the Jews at Elephantine and the Arameans at Syene // Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period / ed. by O. Lipschits, M. Oeming. Winona Lake (Ind.): Eisenbrauns, 2003. P. 458–461.
- Rainey A.* The Chronicler and His Sources — Historical and Geographical // The Chronicler as Historian / ed. by M. P. Graham, K. G. Hoglund and S. L. Mckinzie. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. P. 30–72.
- Reiner E.* Akkadian Treaties from Syria and Assyria // Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament / ed. by J. B. Pritchard. Princeton (N. J.): Princeton University Press, 1969. P. 531–541.
- Roberts C. H.* Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt. London: Oxford University Press, 1979.
- Rosenberg S. G.* The Jewish Temple at Elephantine // Near Eastern Archaeology. 2004. Vol. 67. P. 4–13.
- Sweeney M. A.* Isaiah 1–39 with an Introduction to Prophetic Literature. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1996.

Teixidor J. The Pagan God Popular Religion in the Greco-Roman Near East. Princeton (N. J.): Princeton University Press, 1977.

The Catholic Study Bible / ed. by D. Senior, J. J. Collins, M. A. Getty. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Toorn K., van der. Anat-Yahu, Some Other Deities, and the Jews of Elephantine // *Numen*. 1992. Vol. 39 (1). P. 80–101.

Toorn K., van der. Becoming Diaspora Jews: Behind the Story of Elephantine. New Haven (Conn.): Yale University Press, 2019.

Walton J. H., Matthews V. H., Chavalas M. W. The IVP Bible Background Commentary: Old Testament. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 2000.

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ
ОБЗОРЫ

ОБЗОР ПУБЛИКАЦИЙ ПО КОПТСКИМ ИССЛЕДОВАНИЯМ ЗА 2021 ГОД

ЧАСТЬ 3: МОНОГРАФИИ, КАТАЛОГИ
И ИЗДАНИЯ

Алексей Александрович Морозов

доктор филологических наук (греческие исследования)
доктор теологии
преподаватель-ассистент кафедры патристики и истории Церкви
факультета теологии Фрибургского университета (Швейцария)
alexey.morozov@unifr.ch

Для цитирования: Морозов А. А. Обзор публикаций по коптским исследованиям за 2021 г. Часть 3: Монографии, каталоги и издания // Библия и христианская древность. 2024. № 4 (24). С. 163–172. DOI: 10.31802/BCA.2024.24.4.006

Аннотация

УДК 82-96 (82.091) (811.412)

В третьей части обзора публикаций по коптским исследованиям за 2021 г. представлены пять новых монографий и каталогов. Первый из них — сборник под редакцией Доминика Беназе — посвящён раскопкам церкви Архангела Михаила в монастырском комплексе Бавита в Египте. Вторая монография, написанная Хоконом Фианом Тейгеном, исследует религиозные практики манихейской общины в древнем египетском поселении Келлис. Третье издание, подготовленное Теодором К. Петерсеном и Франсиско Х. Трухильо, освещает коптские переплёты из библиотеки Пирпонта Моргана, подробно описывая техники их создания и декоративные элементы. Четвёртая работа Лотара Штерка представляет собой каталог коптских литургических манускриптов из Государственной библиотеки Берлина. Завершает обзор второй том каталога Стивена Дж. Дэвиса, включающий арабские комментарии и каноны из монастыря Дейр аль-Сурьян.

Ключевые слова: коптский язык, коптская литература, манускрипты, коптская археология, манихейство, переплётное искусство, восточнохристианская культура, копто-арабские рукописи.

Review of Coptic Studies Publications for 2021

Part 3: Monographs, Catalogues, and Editions

Alexey A. Morozov

PhD in Philology (Greek Studies)

PhD in Theology

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

alexey.morozov@unifr.ch

For citation: Morozov, Alexey A. "Review of Coptic Studies Publications for 2021. Part 3: Monographs, Catalogues, and Editions". *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (24), 2024, pp. 163–172 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2024.24.4.006

Abstract. The third part of the 2021 review of publications in Coptic studies presents five new monographs and catalogues. The first of these, edited by Dominique Bénazeth, is a collection dedicated to the excavations of the Church of Archangel Michael in the monastic complex of Baw-it, Egypt. The second monograph, authored by Håkon Fian Teigen, explores the religious practices of the Manichaean community in the ancient settlement of Kellis, Egypt. The third publication, by Theodore C. Petersen and Francisco H. Trujillo, covers Coptic bookbindings in the Pierpont Morgan Library, detailing the techniques of their creation and decorative elements. The fourth work, by Lothar Störk, is a catalogue of Coptic liturgical manuscripts from the Berlin State Library. Concluding the review is the second volume of a catalogue by Stephen J. Davis, which includes Arabic commentaries and canons from the Dayr al-Suryan monastery.

Keywords: Coptic language, Coptic literature, manuscripts, Coptic archaeology, Manichaeism, bookbinding, Eastern Christian culture, Coptic-Arabic manuscripts.

L'église copte de l'Archange Michel dans le monastère de Baouît / éd. par D. Bénazeth. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 2021. (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale; t. 143). 552 p. ISBN 978-2-72470-778-6.

Том 143 серии «Записки, опубликованные членами Французского института восточной археологии» представляет собой фундаментальное исследование церкви Архангела Михаила, находящейся в коптском монастырском комплексе Бавита в Египте. Этот сборник, подготовленный командой из одиннадцати учёных под общим руководством Доминика Беназе, почётного генерального хранителя египетского наследия в Лувре, включает работы на французском и английском языках и состоит из введения (с. 1–4), пяти частей, заключения (с. 475–477) и приложения. Каждая из частей тщательно раскрывает различные аспекты изучаемого памятника: от археологических находок и архитектуры до декоративных элементов и эпиграфики.

Первая часть сборника (с. 7–89) фокусируется на археологических исследованиях церкви и состоит из пяти глав. Первая глава, написанная Д. Беназе и Седриком Мёрисом, содержит реестр фотографий, сделанных Жаном Кледа в начале XX в. Это уникальное собрание архивных материалов предоставляет ценные сведения о первоначальных раскопках церкви. Во второй главе, также подготовленной Д. Беназе и С. Мёрисом, рассматривается история раскопок, проведённых с 1901 по 1903 г. французскими археологами Жаном Кледа, Шарлем Паланком и Эмилем Шассина. Эти главы предлагают глубокий взгляд на первые археологические открытия в Бавите. Третья глава, написанная Жан-Люком Бово, документирует раскопки, осуществлённые в период с 2003 по 2007 г., которые предоставили новые данные о церкви Архангела Михаила, включая открытие ранее неизвестных артефактов. В четвёртой главе Сильви Маршан описывает найденные керамические изделия VII в., анализируя их стиль и технологию изготовления. Последняя глава, подготовленная Д. Беназе, представляет дополнительные находки, выявленные в ходе недавних раскопок.

Вторая часть (с. 93–149) сборника, включающая четыре главы, посвящена архитектуре церкви. В первой, за авторством Д. Беназе, описываются основные архитектурные элементы здания, его планировка, уровни высоты, материалы и методы строительства. Эти сведения дают представление о конструктивных особенностях и эволюции здания на протяжении веков. Во второй главе Мария Моссаковска-Гобер исследует архитектурные окна с решётками, раскрывая их декоративные

и функциональные аспекты. Третья глава, авторы которой — Оливье Боз и Андрэ Дель, посвящена применению современных компьютерных технологий для цифровой реконструкции северного храма комплекса Бавита, что помогает воссоздать его исторический облик. В последней главе Д. Беназе предлагает детализированные предложения по восстановлению верхней, частично разрушенной части здания.

Третья часть (с. 153–335), состоящая из десяти глав, исследует резной и расписной декор церкви. Д. Беназе в первой главе анализирует расположение внутреннего и внешнего декора. В последующих трёх главах он описывает декор, найденный на различных материалах: камне, дереве и деревянных панелях. Каждая глава включает детальный каталог предметов, позволяющий глубже понять художественные традиции и технику изготовления. Пятая глава, написанная на английском языке Ашрафом Наге, посвящена расписной панели из 5-й ниши. Следующие главы исследуют разнообразные аспекты резного и расписного деревянного декора, написанные Моник Дюперон, Д. Беназе и Кристофом Гийбо. Завершают раздел две главы авторства Д. Беназе, где он анализирует настенные росписи, а также иконографические программы, украшающие храм.

Четвёртая часть сборника (с. 339–370), написанная Д. Беназе и состоящая из четырёх глав, сосредоточена на литургических предметах мебели, обнаруженных в церкви. В первой подробно описаны предметы, относящиеся к алтарной зоне, во второй и третьей главах — разделительные перегородки и кафедра. В четвёртой главе содержится каталог различных элементов мебели, найденных в ходе раскопок, он даёт представление о литургической жизни церкви.

Пятая часть (с. 373–466) подготовлена Флоранс Каламан и посвящена текстам, найденным на различных материальных носителях при археологических работах. Эта часть начинается с общего введения, где Ф. Каламан описывает историю обнаружения и принципы публикации найденных коптских текстов. Далее она представляет дипломатическое издание коптских настенных надписей и граффити, сопровождая каждый текст описанием его местонахождения, переводом на французский и комментариями. В третьей главе исследуются надписи, нанесённые на архитектурные элементы и предметы мебели, а заключительная глава подводит итоги эпиграфического анализа, что позволяет лучше понять содержание и значение найденных текстов.

В заключительной статье (с. 467–473) Доминик Беназе подробно рассматривает хронологию строительства церкви, её активного

использования, последующих трансформаций и периода разрушения. В приложении (с. 479–486) автор описывает историю сохранения и реставрации здания, его росписей и найденных предметов, а также виртуальную реконструкцию первоначального облика храма, что позволяет создать целостное представление об этом важном памятнике египетского христианства.

Fiane Teigen H. The Manichaean Church in Kellis. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2021. (Nag Hammadi and Manichaean Studies; t. 100). 368 p. ISBN 978-90-04-45976-2.

Монография «Манихейская церковь в Келлисе» представляет собой всесторонний анализ жизни манихейской общины в древнем поселении Келлис (оазис Дахла, Египет). Автором книги является Хокон Фиан Тейген. Эта работа была опубликована в серии «Исследования по Наг-Хаммади и манихейству», она основана на тщательном изучении документов, обнаруженных в Келлисе, включая папирусные записи, переписку, религиозные тексты и экономические данные. Сборник содержит введение, две основные части и заключение, каждая из которых раскрывает важные аспекты жизни и религиозной практики манихейской общины в условиях поздней Античности.

Введение (с. 1–27) задаёт теоретические основы исследования, обсуждая организацию манихейской церкви, а также сложности, связанные с терминологией и самоидентификацией манихейцев. В нём представлены такие ключевые источники, как документальные и литературные тексты на греческом и коптском языках, обнаруженные в Келлисе, и рассматриваются особенности общественной и религиозной жизни в оазисе.

Первая часть (с. 31–106) посвящена социальной жизни Келлиса в IV в. н. э. и рассматривает, как религиозные и семейные связи объединяли местное сообщество. Глава 2 знакомит читателей с географическим и социальным ландшафтом оазиса, в том числе с расположением и социальной структурой деревни Келлис. Глава 3 подробно описывает фамильные и экономические связи одной из семей, которые известны из папирусов, а также экономические и профессиональные связи между жителями. Глава 4 завершает эту часть, в которой проводится анализ социальных сетей и общественных связей в деревне.

Вторая часть (с. 109–289) посвящена роли манихейской религиозной идентичности и практики в повседневной жизни общины. Глава 5 исследует религиозные выражения и манихейские мотивы в частных письмах, которые раскрывают религиозные убеждения и практики.

В главе 6 обсуждаются социальные связи манихейцев и анализируется распространение манихейских верований среди жителей. Глава 7 анализирует манихейские литературные тексты, сохранившиеся в Келлисе, и их использование внутри сообщества, а глава 8 сосредоточена на практиках пожертвования и службы, характерных для местных манихейцев. В главе 9 рассматривается структура организации «Избранных», описываемая в источниках, и её влияние на религиозную жизнь общины.

В заключении монографии (с. 290–300) автор обсуждает важность манихейской идентичности, влияние манихейской религии на повседневную жизнь в поздней Античности и рассматривает вопрос о том, как изучение данной общины может пролить свет на более широкие трансформации религиозной мысли того периода.

Petersen T. C., Trujillo F. H. Coptic Bookbindings in the Pierpont Morgan Library. Ann Arbor (Mich.): The Legacy Press, 2021. XX, 496 p. ISBN 978-1-953421-04-3.

Исследование «Коптские переплёты в библиотеке Пирпонта Моргана», написанное Т. К. Петерсеном в 1951 г., было опубликовано Ф. Х. Трухильо лишь в 2021 г. (повтор). Это издание, объёмом более 490 страниц, включает детальный анализ переплётного искусства, развитого коптскими мастерами, и рассматривает более 50 уникальных манускриптов, охватывающих период с поздней Античности до начала Средневековья. Структурно книга состоит из введения (с. 1–4), трёх основных частей, посвящённых анализу переплётных и их историко-культурному значению, а также трёх приложений (с. 477–483).

Первая часть (с. 5–83) посвящена техническому анализу коптских переплётных, где автор подробно описывает основные приёмы, используемые при создании обложек, а также материалы: кожу, папирус и пергамент. Рассматриваются традиционные коптские техники шитья и отделки, включая способы скрепления блоков, использование кожаных накладок, узлов и переплётной тесьмы. Каждая техника проиллюстрирована примерами из коллекции библиотеки Пирпонта Моргана, что помогает читателю визуализировать процесс создания таких манускриптов.

Вторая часть (с. 85–411) акцентирует внимание на декоративных элементах и их символическом значении. Автор исследует орнаменты коптских рукописей, хранящихся в библиотеке, включая геометрические и растительные мотивы, украшающие коптские переплёты, и уделяют внимание иконографии религиозных символов, отражающих коптскую христианскую традицию. Эта часть структурирована в виде

пятидесяти отдельных записей, каждая из которых посвящена конкретным аспектам орнаментального оформления. В первых записях описаны основные геометрические и растительные мотивы, встречающиеся в коптских переплётках, с подробным анализом их формы, стиливых вариаций и символики. В последующих записях автор рассматривает иконографию крестов, служивших визуальными знаками веры. В конце этой части представлены высококачественные фотографии переплётков в традиционном стиле и детализированные изображения резных и тиснёных узоров.

Третья часть книги (с. 413–475) посвящена библиографическим заметкам о пятидесяти древнегреческих, египетских и коптских переплётках, хранящихся в различных коллекциях. В этом разделе автор делает обзор и проводит анализ этих переплётков, фокусируясь на исторических, культурных и стилистических особенностях каждого экземпляра. Библиографические заметки включают в себя подробные описания происхождения переплётков, их структурных и декоративных характеристик, а также техник, использовавшихся при их создании.

Каждая библиографическая заметка предоставляет контекст для рассматриваемого переплётка: указывается регион и исторический период, из которого он происходит, коллекция, в которой он хранится, и его связь с другими переплётками коптской и греко-египетской традиций. Помимо технических аспектов, автор акцентирует внимание на культурной значимости этих переплётков и на том, как греческие и египетские элементы переплетаются в их дизайне, формируя уникальные образцы книжного искусства.

Третья часть книги служит ценным справочным материалом, связывая переплётки из коллекции Пирпонта Моргана с аналогичными экземплярами из других собраний, что позволяет создать более полное представление о развитии и значении коптского переплётного искусства в контексте древнегреческой и египетской книжных традиций.

Stork L. Die Handschriften der Staatsbibliothek zu Berlin — Preussischer Kultur Besitz. T. 2: Liturgische Handschriften 2. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2021. (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland; Bd. 21. Koptische Handschriften; t. 5). 248 p. ISBN 978-3-515-07361-5.

Том 21 серии «Каталоги восточных рукописей в Германии», изданный Францем Штайнером в 2021 г., представляет собой подробное описание тринадцати коптских литургических манускриптов (Hs. or. 9768, 9769, 10100a, 10100b, 10440, 10441, 10442, 10443, 10444, 10445, 13909,

15139, 15140), хранящихся в Государственной библиотеке Берлина. Этот том был составлен Лотаром Штерком в рамках проекта, курируемого Академией наук Гёттингена, и продолжает каталогизацию коптских рукописей, начатую в предыдущих выпусках этой серии. Том включает в себя предисловие (с. 15–16), подробные описания манускриптов (с. 17–191), а также обширные приложения с указателями (с. 1–4) и перечнем используемых сокращений (с. 193–248).

Основная часть состоит из детализированных описаний каждого манускрипта, представленных под уникальными инвентарными номерами. Каждое описание включает технические характеристики, такие как дата создания, материал (обычно европейская бумага), язык (коптский, арабский), стиль письма, орнаментальные элементы и языковые особенности. Описание манускриптов сопровождается сведениями об их физическом состоянии, таких особенностях письма, как форма букв и орфографические нюансы, что помогает определить временные и культурные особенности каждого документа. Л. Штерк акцентирует внимание на деталях оформления рукописей, включая уникальные орнаменты: красочные инициальные буквы, отдельные абзацы с декоративными линиями, крупные заголовки и использование красных и золотых чернил для акцентов. Эти детали позволяют более точно оценить роль и предназначение манускриптов в религиозной практике и культуре.

Особое место в этом разделе отведено рукописям с литургическими текстами и псалмодиями. Л. Штерк подробно анализирует содержание этих текстов, описывая их использование в богослужебных обрядах, и обращает внимание на сохранённые фрагменты древнекоптских молитв и гимнов. Например, некоторые манускрипты содержат тексты богослужений для определённых праздников или псалмы, составленные специально для пения в дни значимых религиозных событий.

Заключительная часть тома содержит обширное приложение, включающее избранные фотоизображения описанных рукописей и указатели: библейский индекс, индексincipитов коптских текстов, а также предметный указатель личных имён.

Davis S. J. Catalogue of Coptic and Arabic Manuscripts in Dayr al-Suryan. Vol. 2: Arabic Commentaries and Canons. Leuven: Peeters, 2021. (CSCO; t. 678. Subsidia; t. 140). XXXVI, 313 p. ISBN 978-90-429-4015-4.

«Каталог коптских и арабских манускриптов в Дейр аль-Сурьяне. Том 2. Арабские комментарии и каноны», составленный Стивеном

Дж. Дэвисом, увидел свет в 2021 г. В данной работе, являющейся частью серии «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium», автор продолжает описание обширной коллекции рукописей, сосредоточив внимание на арабских комментариях и канонических текстах, отражающих многовековую богословскую традицию Коптской Церкви. Книга состоит из введения (с. V–XXV), ключа к каталогу (с. XXVII–XXXI), описания манускриптов (с. 1–222), иллюстраций (с. 223–276) и приложений (с. 277–311), содержащих справочные материалы.

Введение представляет собой обзор исторического и культурного контекста монастыря Дейр аль-Сурьян, который в течение веков служил важным центром коптской духовной жизни и книжной культуры. С. Дэвис объясняет особенности коллекции монастыря, его связь с сирийской и коптской традициями, а также роль арабского языка в богословских и канонических трудах, представленных в коллекции. Во введении также содержится обзор методологии работы и принципов, по которым были отобраны и систематизированы манускрипты для данного тома.

Основная часть каталога включает подробные описания сорока восьми арабских рукописей, содержащих библейские комментарии, и двадцати семи арабских канонических сборников, представляющих собой важные образцы богословской мысли и церковного права. Каждый манускрипт описан с указанием его физического состояния, датировки, структуры и содержания. С. Дэвис также анализирует текстологические особенности и уточняет происхождение и авторство отдельных трудов.

Раздел о каноническом праве особенно ценен, поскольку включает тексты, которые служили основой для регулирования религиозной и общественной жизни коптских христиан. С. Дэвис предоставляет подробные аннотации к каждому тексту, объясняя их содержание и значение для развития церковной и юридической традиции. Это делает каталог полезным ресурсом для исследователей, занимающихся изучением восточнохристианского канонического права и коптской церковной истории.

Иллюстрации некоторых манускриптов, помещённые в конце основного каталога, дополняют описания и дают читателю представление о каллиграфических и художественных особенностях арабских рукописей монастыря.

В приложение помещены дополнительные справочные материалы.

- Первое приложение содержит сводную таблицу манускриптов с тремя системами их нумерации, с датировкой и описанием содержания.

- Второе приложение включает в себя реестр текстов, содержащихся в рукописях, распределённых по жанрам (библейские тексты, комментарии, канонические и литургические тексты).
- Третье приложение представляет собой список манускриптов, упорядоченных по датировке.
- Четвёртое приложение предлагает список манускриптов в зависимости от материала, на котором они написаны (пергамент или бумага); для бумажных манускриптов также указаны водяные знаки и их датировка.
- Пятое приложение содержит просопографический список, включающий информацию о писцах, покровителях и владельцах манускриптов, реставраторах, иллюстраторах, читателях и других лицах, упомянутых в рукописях.

Таким образом, второй том каталога рукописей Дейр аль-Сурьян является не только каталогом, но и комплексным исследованием арабских богословских и канонических текстов, которые служат важными источниками для понимания религиозных и культурных традиций коптского христианства. Книга является ценным справочником для коптологов, специалистов по восточнохристианскому богословию и каноническому праву.

НОВЫЕ КНИГИ

НОВЫЕ КНИГИ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «BRILL»
ПО БИБЛЕИСТИКЕ,
ПАТРИСТИКЕ
И ХРИСТИАНСКОЙ
ДРЕВНОСТИ
(ФЕВРАЛЬ 2023 —
ДЕКАБРЬ 2024 г.)

УДК 82-95 (27-277) (27-9|01/07|-284)
DOI: 10.31802/BCA.2024.24.4.007

В настоящем обзоре мы отметим десять новых томов по библеистике и патристике ведущего нидерландского издательства «Брилл» («Brill»). Книги представлены в хронологическом порядке в соответствии с датой выхода.

В **сентябре 2023 г.** в серии **«Библейская интерпретация» (215-й том)** была опубликована монография Патрика К. Амиссаха **«Пророческий голос Амоса и современная социальная справедливость»** (*Amissah P. K. The Prophetic Voice of Amos on Contemporary Social Justice. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2023. (Biblical interpretation series; vol. 215). 316 p. ISBN 978-90-04-68158-3. 129,00€*). П. К. Амиссах является доктором философии (Королевский колледж Лондона), лектором в Кардиффском университете (Великобритания), специализируется преимущественно на проблемах библейской социальной справедливости и общественного порядка. В данной монографии П. Амиссах подробно анализирует все места Книги пророка Амоса, касающиеся темы социальной справедливости, сопоставляя ветхозаветную социальную справедливость с современными поисками норм общественной нравственности. Автор приходит к выводу, что независимо от герменевтической проблематики, библейские социальные принципы можно плодотворно использовать

в качестве основы для поиска актуальных решений общественных проблем современности. Данная книга содержательна не только для библеистов, но, возможно, ещё более интересна для исследователей в области гуманитарных и социологических дисциплин.

В феврале 2024 г. в серии «Исследования по истории христианских традиций» (том 200-й) вышла монография Драгоша Джули «Антиохия, Никея и константинопольский синтез: пересмотр траекторий христологических споров IV века» (*Giulea D. A. Antioch, Nicaea, and the Synthesis of Constantinople: Revisiting Trajectories in the Fourth-Century Christological Debates*. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2024. (Studies in the History of Christian Traditions; vol. 200). 309 p. ISBN 978-90-04-68322-8. 139,00 €). Д. А. Джуля — доктор философии, преподаватель патристики в Богословском центре св. Максима Исповедника (Монреаль, Канада), автор множества исследований по раннему христианству и патристике, а также монографии «Доникейская христология в пасхальных контекстах: случай божественного умопостигаемого Антропоса»¹. В данной работе Д. Джуля предлагает новый взгляд на развитие богословских направлений, вовлечённых в христологическую полемику IV в. Исследование показало, что основными богословскими траекториями являлись антиохийская, арианская, никейская, омийская и проникийская, а евсевиянство и аномианство не могут быть классифицированы как фактические богословские течения. Автор считает решения Константинопольского Собора 381 г. синтезом двух теоретических парадигм, выработанных на Соборах в Антиохии в 268 г. и в Никее в 325 г., уделяя большое внимание доминирующему проникийскому богословию. В книге также подробно проанализировано антиохийское богословие, прослеживается его доктринальная преемственность, подробно разбираются основные метафизические термины (ἀγέννητος, ἀρχή, οὐσία, ὑπόστασις и φύσις) и многое другое. Результаты данного исследования частично опубликованы автором в ряде статей². Данная книга безусловно заслуживает внимания исследователей, специализирующихся на дохалкидонской христологии и золотом веке святоотеческой письменности.

1 *Giulea D. A. Pre-Nicene Christology in Paschal Contexts: The Case of the Divine Noetic Anthropos* / ed. by G. Rouwhorst. Leiden; Boston (Mass.), 2013. (Supplements to Vigiliae Christianae; 123).

2 См., например: *Giulea D. A. Antioch 268 and Its Legacy in the Fourth-Century Theological Debates* // Harvard Theological Review. 2018. Vol. 111 (2). P. 192–215; *Idem. Reassessing Arianism in Light of the Council of Antioch 268* // Ephemerides theologicae Lovanienses. 2019. Vol. 95 (1). P. 63–96; *Idem. Ousia and Physis in Eunomius' Trinitarian Language of Apologia apologiae* // Studia patristica. 2021. Vol. 128. P. 231–244.

В апреле 2024 г. в серии «Прибавления к Новому Завету» (том 192-й) Тобиас Олёв, докторант Гётеборгского университета, опубликовал своё исследование «Значение и употребление βασιλεία в Евангелии от Матфея: семантическая моносемия и прагматическая модуляция» (*Ålöw T. The Meaning and Uses of βασιλεία in the Gospel of Matthew: Semantic Monosemy and Pragmatic Modulation. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2024. (Novum Testamentum, Supplements; vol. 192). 438 p. ISBN 978-90-04-68105-7. 120,00 €*). Вопреки распространённому мнению о том, что βασιλεία — это отглагольное существительное, обозначающее правление Бога, данное исследование демонстрирует, каким образом прагматический диапазон термина в Евангелии от Матфея охватывает пять различных типов использования, а также показывает их интеграцию в связную концепцию. Т. Олёв обнаружил пятьдесят пять случаев употребления βασιλεία в Евангелии от Матфея и разбил их на шесть категорий: концептуальную (conceptual)³, динамическую (dynamic)⁴, пространственную (spatial)⁵, абстрактную (abstract)⁶, коллективную (collective)⁷ и личностную (personal)⁸. Основным результатом исследования является вывод, что термин βασιλεία невозможно определить исключительно одномерным, монолитным образом, он является многогранным термином, поскольку евангелист подверг его прагматической модуляции — смысловому развитию и семантическому расширению.

В мае 2024 г. в серии «Библейская интерпретация» (том 222-й) была опубликована монография «Иисус как сын Давида в 1-й и 2-й книгах Царств: интертекстуальное прочтение Евангелия от Матфея» (*Grønbech-Dam M. Jesus as the Son of 1–2 Samuel's David: An Intertextual Reading of the Gospel of Matthew. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2024. (Biblical Interpretation Series; vol. 222). 338 p. ISBN 978-90-04-69388-3. 133,00 €*). Автор монографии — Марк Грёнбек-Дам, доктор философии (Абердинский университет), доцент кафедры новозаветных исследований в частном Университете Авангард (Южная Калифорния). Интерес к данному исследованию был вызван заголовком Евангелия от Матфея, где Иисус Христос назван сыном Давидовым (υἱοῦ Δαυὶδ) (Мф. 1, 1). Автор обратил

3 Мф. 12, 25–26; 13, 11.19; 19, 12; 24, 14; 26, 29.

4 Мф. 6, 10.33; 20, 21.

5 Мф. 4, 8; 8, 11–12; 25, 34.

6 Мф. 16, 28.

7 Мф. 5, 3.10.19–20; 7, 21; 11, 11–12; 13, 24.38.41.43; 13, 31.33.44–45.47; 16, 19; 18, 1.3–4.23; 19, 14.23–24; 20, 1; 21, 31.43; 22, 2; 23, 13; 24, 7; 25, 1.

8 Мф. 3, 2; 4, 17.23.29.35; 10, 7; 12, 28; 13, 52.

внимание, что никто систематически не исследовал влияние 1–2 Цар. на изображение Иисуса, сына Давидова, евангелистом Матфеем. Он обнаружил суммарно сорок интертекстуальных связей между Евангелием от Матфея и 1–2 книгами Царств: две явные, эксплицитные связи (Мф. 2, 6 / 2 Цар. 5, 2; Мф. 12, 3–4 / 1 Цар. 21, 1–9); семнадцать значительных интертекстов и двадцать один интертекст со слабовыраженными маркерами. Автор отмечает, что установленные им интертекстуальные связи не являются достаточным основанием для утверждения о том, что 1–2 Цар. являются гипотекстом Евангелия или могли составлять его повествовательную подструктуру, но это может стать предметом дальнейших исследований. Проведённое исследование позволяет более убедительно утверждать, что евангелист Матфей представляет Иисуса как *нового* Давида, который пасёт свой народ со справедливостью, праведностью и милосердием.

В августе 2024 г. в серии «Христианское бдение. Прибавления» (185-й том) вышла монография Софии Пучковой «Переосмысливая Феодора: библейская экзегеза Феодора Мопсуестийского в его «Огласительных гомилиях»» (*Puchkova S. Re-Envisioning Theodore: Theodore of Mopsuestia's Biblical Exegesis in His Catechetical Homilies. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2024. (Vigiliae Christianae, Supplements; vol. 185). 308 p. ISBN 978-90-04-70373-5. 120,00 €*). Монография опубликована по материалам докторской диссертации С. Пучковой, защищённой в 2022 г. в Лёвенском католическом университете (Бельгия)⁹. Её исследовательские интересы лежат в области раннехристианской литературы IV–V вв., греко-сирийской патристики и библейской экзегезы. Она является автором ряда публикаций, посвящённых преимущественно наследию Феодора Мопсуестийского (ок. 350 — 428), а также ведёт проект по переводу его «Огласительных гомилий» на русский язык (на данный момент переведены четыре гомилии)¹⁰.

9 *Puchkova S. Biblical Exegesis in Theodore of Mopsuestia's Catechetical Homilies: Integration, Characteristic Features and Sources. PhD Thesis. Leuven, 2022.*

10 *Феодор Мопсуестийский. Гомилия на молитву Господню (11-я из цикла «Огласительные гомилии») / пер., вступ. ст. и коммент. С. С. Пучковой // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 39. С. 184–209; Он же. Первая гомилия на крещение (12-я огласительная гомилия) / пер., вступ. ст. и коммент. С. С. Пучковой // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 45. С. 138–171; Он же. Вторая гомилия на крещение (13-я огласительная гомилия) / пер., вступ. ст. и коммент. С. С. Пучковой // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 48. С. 152–173; Он же. Третья гомилия на крещение (14-я огласительная гомилия) / пер., предисл. и коммент. С. С. Пучковой // Вестник Свято-Филаретовского института. 2024. Т. 16. Вып. 3 (51). С. 189–222.*

«Огласительные гомилии», изначально написанные на древнегреческом, дошли до нас только на сирийском языке в рукописи *Min-gana* сур. 561 и представляют собой единственное полностью сохранившееся догматическое сочинение Феодора, позволяющее составить целостное представление о его богословии и, в особенности, христологии¹¹. Ранее «Огласительные гомилии» исследовались исключительно с точки зрения их богословского и литургического содержания. Данная монография проливает свет на «невидимую» библейскую экзегезу Феодора, которая практически неразличима в «Гомилиях». С. Пучкова тщательно изучила способ, которым библейская экзегеза Феодора интегрируется в его богословскую аргументацию, и обнаружила 180 интерпретированных библейских цитат и 215 экзегетических отрывков. Исследование показало, что подход Феодора к Библии является выборочным, сосредоточенным больше на Новом Завете, в особенности на Евангелии от Иоанна и корпусе посланий апостола Павла. Данное исследование «Гомилий» также указывает, что характеристика экзегезы Феодора как *исторической* и *буквальной* является результатом определённого жанрового предубеждения, поскольку исходит из изучения лишь его библейских комментариев. Анализируя «Огласительные гомилии», С. Пучкова приходит к выводу, что экзегеза Феодора в них больше соответствует типу *доктринальной* (догматической), нежели *исторической*, что вынуждает нас переосмыслить сложившиеся в науке представления об экзегезе епископа Мопсуестийского. Монография также проливает свет на малоизученные экзегетические связи Феодора с проникейцами и через них с Оригеном; в книге впервые показано, что его экзегеза включает в себя также греко-сирийские литургические образы. Книга будет актуальна не только для тех, кто занимается непосредственно богословием Феодора Мопсуестийского, но и для многих учёных в области библеистики, патристики и христианской древности.

В октябре 2024 г. в серии «Тексты и исследования по восточному христианству» (том 32-й) вышло билингвальное издание, содержащее сирийский текст «Книги единения» Бавая Великого с параллельным переводом на английский язык (*The Book of Union of Babai the Great: English Translation with Edited Syriac Text / ed. by Mar Awa III (Royel); trans. by M. J. Birnie. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2024. (Text and Studies in Eastern Christianity; vol. 32). 464 p. ISBN 978-90-04-26613-1.*

11 Пучкова С. С. «Огласительные гомилии» Феодора Мопсуестийского: история публикации текста и особенности содержания // Вестник ПСТГУ. 2016. № 4 (66). С. 24.

199,00 €). Сирийский текст трактата подготовил Мар Ава III (Ройел), Католикос-Патриарх Ассирийской Церкви Востока (с 2021 г.), автор множества монографий, переводов и статей по литургике и патрологии Ассирийской Церкви Востока. Перевод на английский язык был осуществлён покойным хорепископом Ассирийской Церкви Востока Майклом Бирни († 2013), автором множества переводов с сирийского на английский. Бавай Великий (ок. 550 — ок. 628) является одним из важнейших церковных писателей Церкви Востока. Его «Книга единения» (о единении божественной и человеческой природ во Христе) даёт подробное представление о христологии Церкви Востока и о том, как христологические представления развивались в течение последних пятидесяти лет существования Сасанидской империи. Богословские взгляды, изложенные в этом сочинении, оказали решающее влияние на христологию Церкви Востока. В ней Бавай полностью следует христологической формуле Нестория из «Книги Гераклида»¹². Данное издание является большим подспорьем для дальнейшего изучения богословия Бавая Великого и христологии Церкви Востока.

В этом месяце в серии «**Наг-Хаммади и манихейские исследования**» (том 107-й) также вышла монография Паулы Тутти «**Монахи Библиотеки Наг-Хаммади: контекстуализация монашеской общины IV века**» (*Tutti P. The Monks of the Nag Hammadi Codices: Contextualising a Fourth-Century Monastic Community. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2024. (Nag Hammadi and Manichaean Studies; vol. 107). 340 p. ISBN 978-90-04-69574-0. 130,00 €*). Паула Тутти — доктор философии (Университет Осло, 2019), автор нескольких статей о раннем христианстве и «Библиотеке Наг-Хаммади». Данная работа раскрывает историю египетской монашеской общины IV в., реконструированную по их посланиям, обнаруженным на обложках папирусных кодексов Наг-Хаммади. Основная цель исследования — контекстуализировать письма этой общины в среде IV в. Большая часть писем написана на греческом, однако шесть из них составлены на коптском. Их тематика разнообразна: от ухода за овцами и козами до просьб о заступнических молитвах. П. Тутти прослеживает возможную взаимосвязь между посланиями монахов и собранием религиозных текстов Наг-Хаммади. По этой причине она называет монахов «общиной Наг-Хаммади». «Где на самом деле жили эти монахи — неизвестно, хотя почти наверняка их дом располагался неподалёку от места находки кодексов», — утверждает автор.

12 См. подробнее: *Йевтич И., Муравьев А. В.* Бабай Великий // ПЭ. 2009. Т. 4. С. 239–240; *Селезнёв Н. Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока. М., 2002. С. 74–86.

Данное исследование вносит ощутимый вклад как в изучение монашества IV в., так «Библиотеки Наг-Хаммади».

В конце месяца вышел **первый том** новой серии «**Библейская экзегеза с позиций восточного Православия**». Серию открыла коллективная монография «**Новые взгляды на святителя Иоанна Златоуста как экзегета**» (Fresh Perspectives on St John Chrysostom as an Exegete / ed. by M. G. Azar, A. Despotis, J. B. Wallace. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2024. (Biblical Exegesis from Eastern Orthodox Perspectives; vol. 1). 300 p. ISBN 978-90-04-70829-7. 139,00 €). Публикацию подготовили трое учёных: Майкл Азар, доктор философии, профессор теологии и религиоведения в Скрантонском университете (Пенсильвания, США); Афанасиос Деспотис, доктор философии, профессор новозаветных исследований Боннского университета (Бонн, Германия); и Джеймс Уоллес, библиист, профессор религиоведения в частном католическом университете «Christian Brothers» (Теннесси, США). Книга погружает читателя в многогранный мир свт. Иоанна Златоуста, проливая свет на его роль в качестве экзегета *par excellence*. Авторы исследуют его культурный бэкграунд, центральные темы его произведений и то непреходящее влияние, которое они оказали на последующую традицию. Работа знакомит читателя с экзегетическими методами святителя, его предшественниками и последователями и предлагает новую оценку связей свт. Иоанна с греко-римским и сирийским мирами.

В **декабре 2024 г.** в новой многообещающей серии «**Рецепция патристики**» ожидается выход первых двух томов. Откроет серию монография «**Патристика в эпоху конфессионализма (XVI–XVII вв.): учёность, богословие, цензура**» (Quantin J.-L. The Patristic Text in the Confessional Age (16th–17th Centuries): Erudition, Theology, Censorship. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2024. (Receptio Patristica; vol. 1). ISBN 978-90-04-68907-7. 125,00 €). Автор — Жан-Луи Кантен, профессор истории науки в Практической школе высших исследований (Сорбонна, Париж), автор множества работ по рецепции отцов Церкви в Европе раннего Нового времени. В данной работе исследуется парадоксальная траектория патристических исследований на заре современной Европы, от их полной конфессионализации в середине XVI в. до появления «маргинальной патристики» в начале XVIII в. Обращение к отцам, которое должно было поддерживать складывающуюся ортодоксальность конфессий, в значительной степени способствовало их растворению во внутренних распрях Церковью XVII в., в особенности в вопросах благодати и предопределения. В своём анализе рецепции святоотеческого наследия автор использует исторический подход.

Следующий 2-й том «Отцы Церкви в арабских переводах» (*Treiger A. The Church Fathers in Arabic Translations. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2024. (Receptio Patristica; vol. 2). ISBN 978-90-04-71370-3. 135,00 €*). Монографию подготовил свящ. Александр Трейгер, доктор философии (Йельский университет), профессор религиоведения в Университете Далхаузи (Галифакс, Канада). В издательстве «Brill» А. Трейгер является редактором серии «Арабское христианство: тексты и исследования» (*Arabic Christianity: Texts and Studies*), он опубликовал множество работ по греко-арабским переводам, арабскому христианству, богословию и исламской философии. В этом томе прослеживается история основных переводческих центров: Палестины, Синая и Антиохии; повествуется, как христиане Ближнего Востока переводили на арабский язык, сохраняли и использовали наследие отцов Церкви. Помимо таких известных авторов, как свт. Григорий Богослов, св. Ефрем Сирийский и Псевдо-Дионисий Ареопагит, в работе представлен мистико-аскетический анонимный трактат о духовной жизни «Умный рай» (араб. «*al-Firdaws al-'aqlī*»), первоначально написанный на греческом¹³. В монографии также реконструирован утерянный арабский парафраз Псевдо-Дионисия¹⁴, использованный мусульманским теологом Абу Хамид аль-Газали, на основании чего исследуется влияние отцов Церкви на исламскую богословскую мысль.

Александр Дмитриевич Пономарёв

Источники

Трейгер А. «Умный рай» — мистико-аскетический трактат в арабском переводе // Символ. 2010. № 58. С. 297–318.

Феодор Мопсуестийский. Гомилия на молитву Господню (11-я из цикла «Огласительные гомилии») / пер., вступ. ст. и коммент. С. С. Пучковой // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 39. С. 184–209.

Феодор Мопсуестийский. Первая гомилия на крещение (12-я огласительная гомилия) / пер., вступ. ст. и коммент. С. С. Пучковой // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 45. С. 138–171.

13 См.: Трейгер А. «Умный рай» — мистико-аскетический трактат в арабском переводе // Символ. 2010. № 58. С. 297–318.

14 См. подробнее: Treiger A. From Dionysius to al-Ġazālī: Patristic Influences on Arabic Neoplatonism // Intellectual History of the Islamicate World. 2021. Vol. 9. P. 189–236.

Феодор Мопсуестийский. Вторая гомилия на крещение (13-я огласительная гомилия) / пер., вступ. ст. и коммент. С. С. Пучковой // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 48. С. 152–173.

Феодор Мопсуестийский. Третья гомилия на крещение (14-я огласительная гомилия) / пер., предисл. и коммент. С. С. Пучковой // Вестник Свято-Филаретовского института. 2024. Т. 16. Вып. 3 (51). С. 189–222.

Литература

Йевтич И., Муравьев А. В. Бабай Великий // ПЭ. 2009. Т. 4. С. 239–240.

Пучкова С. С. «Огласительные гомилии» Феодора Мопсуестийского: история публикации текста и особенности содержания // Вестник ПСТГУ. 2016. № 4 (66). С. 24–43.

Селезнёв Н. Н. Христология Ассирийской Церкви Востока. М.: Euroasiatica, 2002.

Giulea D. A. Pre-Nicene Christology in Paschal Contexts: The Case of the Divine Noetic Anthropos / ed. by G. Rouwhorst. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2013. (Supplements to Vigiliae Christianae; vol. 123).

Giulea D. A. Antioch 268 and Its Legacy in the Fourth-Century Theological Debates // Harvard Theological Review. 2018. Vol. 111 (2). P. 192–215.

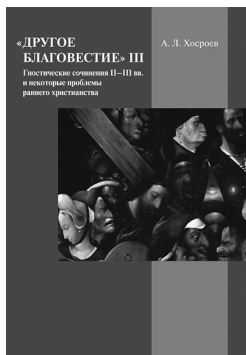
Giulea D. A. Reassessing Arianism in Light of the Council of Antioch 268 // Ephemerides theologicae Lovanienses. 2019. Vol. 95 (1). P. 63–96.

Giulea D. A. Ousia and Physis in Eunomius' Trinitarian Language of Apologia apologiae // Studia patristica. 2021. Vol. 128. P. 231–244.

Puchkova S. Biblical Exegesis in Theodore of Mopsuestia's *Catechetical Homilies*: Integration, Characteristic Features and Sources. PhD Thesis. Leuven: KU Leuven, 2022.

Treiger A. From Dionysius to al-Ġazālī: Patristic Influences on Arabic Neoplatonism // Intellectual History of the Islamicate World. 2021. Vol. 9. P. 189–236.

РЕЦЕНЗИИ



Хосроев А. Л.

ДРУГОЕ БЛАГОВЕСТИЕ III. ГНОСТИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ II–III вв. И НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА

СПб.: Нестор-История, 2023. 468 с. ISBN 978-5-4469-2105-8

УДК 82-95 (27-9)(01/07)

DOI: 10.31802/BCA.2024.24.4.008

Александр Леонович Хосроев — доктор исторических наук, российский коптолог международного уровня, специалист по гностицизму, манихейству, египетской раннехристианской литературе, автор нескольких произведений, основополагающих для образования на русском языке в этой области: «Из истории раннего христианства в Египте. На материале коптской библиотеки из Наг Хаммади» (1997 г.), «История манихейства (Prolegomena)» (2007 г.). А. Л. Хосроев является главным научным сотрудником Института восточных рукописей РАН, членом Международной ассоциации коптологов (IAC) и Международной ассоциации манихейских исследований (IAMS).

На протяжении многих лет А. Л. Хосроев осуществляет комментированную публикацию на русском языке переводов гностицистских памятников. Им опубликованы «Пouchение Сильвана», «Хуастванифт» (манихейское покаяние в грехах), «Послание Петра Филиппу», «Евангелие Иуды» и «Апокалипсис Петра» (последние два памятника вышли в рамках серии «Другое благовестие»). В рецензируемом издании этот ряд продолжен двумя гностицистскими текстами из коптского собрания, известного как «Библиотека Наг-Хаммади», реконструированными и переведёнными А. Л. Хосроевым: «Второе слово великого Сифа» и «Послание Петра Филиппу». Оба перевода снабжены подстрочными комментариями, в которых фактически полностью представлен текст оригинала с разъяснениями относительно трудных мест, реконструкции, герменевтики и перевода. Дабы охарактеризовать степень подробности комментария, достаточно заметить, что он занимает до 8/10 каждой

страницы, а с учётом различных размеров шрифта — и больше. Кроме того, комментарий снабжён подробнейшими ссылками на специальную литературу, благодаря которым создаётся впечатление, что автор книги хотел дать читателям насколько возможно полный отчёт о результатах своих многолетних библиографических поисков (хотя, скорее всего, за приведённой литературой скрывается ещё больший объём архивированной).

Памятники, публикуемые А. Л. Хосроевым, в некоторых отношениях поддерживают классическую модель гностицизма, сложившуюся со времён отцов Церкви, писавших о гностицизме как ереси, а в некоторых отношениях расходятся с ней. Поддерживают они её в наиболее общих и существенных положениях — тех, в которых различные направления гностицизма «имеют между собой бесспорные точки соприкосновения» (с. 9). Вместе с тем «Второе слово великого Сифа» не представляет в чистом виде ни одного из известных гностических учений, а является скорее «причудливой мозаикой» элементов из нескольких таких учений (с. 13). Это произведение принадлежит к числу тех, в которых центральной фигурой является третий сын Адама, Сиф, выступающий здесь как небесное воплощение Христа. Должно было существовать и «Первое слово», теперь утраченное; возможно, оба этих текста составляли одно целое. Греческий оригинал их возник, вероятнее всего, в III в. (с. 18). «Послание Петра Филиппу», датируемое второй половиной II — началом III в. (с. 108), тоже представляет собой пример как бы внешкольного гностицизма, сочетающего в себе признаки различных гностических традиций, известных нам из трудов ересиологов (с. 112).

Метод перевода А. Л. Хосроева — преимущественно буквальный, причём до такой степени, что тёмное и непонятное в тексте остаётся темным и непонятным, и либо проясняется в комментарии (насколько прояснение вообще возможно), либо характеризуется со стороны причин своей тенебронности: это может быть порча текста, сомнительность его реконструкции, недостаточная подготовленность коптского переводчика (греческие оригиналы данных произведений не сохранились), особенность языка и манеры выражения памятника или же отсутствие в наших руках надёжного герменевтического инструмента (незнание традиции). Такой метод перевода типичен для отечественной востоковедческой школы и представляется оптимальным для древних памятников.

В дополнение к переводам и комментариям, в книге помещены в виде приложений три исследования по темам, которые имеют значение

для анализа вновь опубликованных гностических сочинений: «О раннехристианском “крещении” вообще и о “крещении” в гностических текстах»; «Докетическая христология в раннем христианстве» и «Отголоски докетических верований в Коране».

В первом из этих исследований автор подробнейшим образом рассматривает вопрос о том, когда у христиан появилось крещение в воде. На первый взгляд, вопрос абсурден, поскольку в Новом Завете не раз упоминается водное крещение. Но А. Л. Хосроев мастерски (в смысле «мастерства подозрения», если пользоваться терминологией П. Рикёра) ставит под сомнение те контексты, которые мы привычно понимаем таким образом, чтобы прийти к выводу, что лишь «к концу I в. переосмысленное крещение Иоанна (переставшее использоваться в христианских общинах после смерти Иисуса), стало постепенно превращаться в (водное) крещение “во имя Иисуса Христа”» (с. 161). Положительных доказательств этого утверждения А. Л. Хосроев не приводит, аргументируя его исключительно тем, что нельзя доказать обратное.

Такой вывод нужен автору для того, чтобы объяснить становление гностицизма — в ряде его направлений отвергалось и, возможно, в ещё большем их количестве не практиковалось крещение в воде (с. 234) — как равноправной части многообразия раннехристианских сект, учение которых, как он думает, было в целом доктринально невразумительным на начальном этапе. Ради этой теории, которая вполне может быть названа теорией *ad hoc*, автор проводит кропотливый разбор всех мест, в которых обычно видят крещение, показывая, что в них *можно* и не видеть воды, то есть используя единственно разумный в таких случаях тип аргументации — доказательство от молчания. Однако и при этом автор упускает из виду некоторые моменты: оставляет без внимания фрагмент Евр. 6, 2, где крещение и возложение рук отчётливо различаются; при комментировании 1 Кор. 10, 2 игнорирует замечание апостола о крещении в облаке¹; не замечает, что смерть Христа, в которую мы все крестились (см. Рим. 6, 3), уподобляется пребыванию пророка Ионы во чреве рыбы (см. Мф. 12, 40) — всё это лишь для того, чтобы понять глагол βαλτιζω («погружать») у апостолов как метафору, не имеющую отношения к воде.

1 Прочитую это рассуждение, в своём роде типическое (не только для А. Л. Хосроева, но для всей Religionsgeschichtliche Schule): «К воде здесь имеет отношение лишь упоминание моря, но иудеи спаслись не водой, а как раз потому, что избежали с ней соприкосновения <...> Поэтому глагол в этом пассаже следует, вероятно, понимать лишь в значении “присягнувшие Моисею»» (с. 165).

Аналогичным образом во втором приложении А. Л. Хосроев обосновывает старую мысль об относительно позднем развитии ортодоксальной христологии, причём его собственное понимание самовосприимчивости Иисуса практически не отличается от такового у раннего Гегеля, под влиянием философии которого находилась в XIX в. вся религиозно-историческая школа: «[Когда Иисус] обращался к Богу как своему отцу, то никак не подразумевал свою божественную природу, а лишь подчёркивал своё доверительное к нему отношение, свою близость с ним как близость отца и (духовного) сына, которым себя осознавал» (с. 256)². Исследователь не объясняет, какой смысл имеет ссылка в Мф. 22, 42–45 на Пс. 109: «Сказал Господь Господу моему», где есть также слова о рождении Сына *прежде денницы*. Он с уверенностью подытоживает: «Нигде у синоптиков мы не находим и намёка на то, что Иисус <...> предсуществовал» (с. 265)³. Зато прямой аргумент *против* наличия у апостолов идеи предсуществующего Мессии учёный видит в употреблении св. Павлом в Рим. 1, 3 глагола ὀρίζω («полагать, определять»). Трактую это высказывание апостола исключительно в адопционистском ключе (с. 279 и далее), А. Л. Хосроев не учитывает не только другие истолкования у грекоязычных авторов, возможные, по крайней мере, с филологической точки зрения, но и прямые слова апостола Павла о *смерти Сына* (Рим. 5, 10), *послании Сына в подобии плоти греховной* (Рим. 8, 3), о *схождении Христа с неба* (см. Рим. 10, 6, где Христос отождествляется с Божьим Словом через Втор. 30, 12–14), которые не позволяют думать, будто Павел считал Иисуса «определённым» в качестве Сына только благодаря и после Его мученической смерти. При этих упущениях громадный аппарат (здесь он тоже доходит до 8/10 страницы и более), в котором учёный скрупулёзно сталкивает друг с другом точки зрения авторов начиная с 1950-х годов и до наших дней, выглядит прямо-таки избыточным.

Научное кредо А. Л. Хосроева — «оставаться на почве текстов, как они есть, то есть толкуя их прежде всего *филологически*, не пытаюсь приспособить то или иное высказывание к устоявшимся за века

- 2 Ср. у молодого Гегеля: «Отношение Иисуса к Богу, как сына к отцу, есть отношение ребёнка, ибо сын ощущает, что он в своей сущности, в духе — одно с отцом, который живёт в нём» (*Гегель Г. В. Ф. Дух христианства и его судьба // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1971. С. 159*).
- 3 У синоптиков действительно нет прямого выражения, аналогичного словам Иоанна: «*В начале было Слово*»; но уж намёк-то исследователь мог бы найти, если бы цель не состояла в обратном.

богословским постулатам и тем самым как-то унифицировать пульсирующую и спонтанно *ad hoc* находящую всё новые способы выражения мысль Павла» (с. 276). Поскольку мысль св. Павла заранее воспринимается как строящаяся *ad hoc*, то и её реконструкция получает *carte blanche* на такое же построение. Относится данный принцип, конечно, не только к Павловым посланиям. Но откуда вообще эта презумпция спонтанности, вытесняющая из мотивации учёного поиск связности, тогда как для *недостаточно понятных* текстов семиотика предлагает скорее «презумпцию осмысленности»?⁴ Не диктуется ли презумпция спонтанности некой заранее принятой, без достаточных оснований, антропологией? Скажем, А. Л. Хосроев уверен в том, что новая и сильная религия может родиться только в хаосе экстатических переживаний, для которых испытывающие их «религиозно одарённые» (как сказал бы Уильям Джеймс) природы не находят удовлетворительных сигнификатов, и только со временем теологическая рутина оформляет первоначальные откровения в какую-то систему, неизбежно деформируя первоначальные впечатления. Это не то, о чём говорят сами авторы Нового Завета: произошло *событие*, связанное с прошлым и будущим, которое мы *опознали в контексте Писания*.

Получается, что чисто филологическая реконструкция, стараясь оставаться только «на почве текстов», на самом деле подвергает их упрощающей интерпретации, в ходе которой она отстраняется от задач герменевтики, то есть осуществляет именно то, что ещё давно раскритиковал поздний Гегель: «Это направление считает, что вероучение неизменно бесплодно <...> и находится в противоречии с духом <...> что первоначальный облик удалился от места непосредственного своего присутствия, дабы лишь теперь повести к истине <...> Историческая направленность занятий даёт видимость того, что речь идёт о сути дела, тогда как, по существу, речь идёт о представлениях и мнениях других людей; это — копание во внешних обстоятельствах <...> Несомненно, бывает и так, что учёные, сведущие в исторических вопросах, подробно, с так называемой “основательностью” осведомлены обо всём, что высказали об основных положениях религии знаменитые люди, отцы Церкви, философы и т. д., но сама суть дела остаётся им вполне чуждой»⁵. Лаконичнее выразил ту же мысль С. Кьеркегор, который в своей известной

4 Лотман Ю. М. Феномен культуры // Лотман Ю. М. Избранные статьи: в 3 т. Т. 3. Таллинн: Александра, 1992. С. 34.

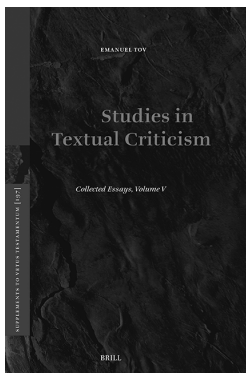
5 Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога // Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 2. М.: РОССПЭН, 2007. С. 251, 274.

книге об Аврааме дал сам себе ироническую характеристику: «Этот человек не был учёным экзегетиком, он не знал иврита; знай он иврит, он, наверное, с лёгкостью понял бы и эту повесть, и самого Авраама»⁶.

Смысл гиперкритицизма, с которым А. Л. Хосроев не решается даже за Павлом признать в отношении Христа что-то большее, чем адопционизм, заключается в том, чтобы привести читателя к достаточно простому и малоинформативному историко-религиозному выводу: «К середине II в., когда вера в божественную природу Иисуса Христа стала верой значительной части христиан, мы уже тут и там сталкиваемся с докетическими идеями» (с. 337). Разумеется, автор имеет право на сомнение, и если он действительно не видит в текстах апостола веру в предсуществование Мессии, то он и не должен в угоду кому-либо исповедовать, будто видит, хотя не подвергать в таком случае разбору все те места, где это видят другие, означает грешить против требования научной полноты. Но предположим, что мы сказали бы: «К середине II в., когда вера в божественную природу Иисуса Христа *продолжала* быть верой значительной части христиан» — и далее по тексту. Что изменилось бы для истории докетизма, о которой пишет А. Л. Хосроев? Ничего. Изменилось бы только то, что касается институционализации церковного вероучения: для неё оказалось бы мало «эволюционного» времени. Это, как кажется, и пугает автора, не допускающего даже агностического принятия вероятности таких чудес. Но ведь здесь руководящим началом оказывается вовсе не филология.

Смею заверить читателя, что критический взгляд на некоторые выводы и процедуры мышления А. Л. Хосроева нимало не поколебал моего благоговения к нему лично и ко всей нашей востоковедческой школе. Почтительно у неё учась, мы должны помнить, однако, что *ни мудрец, ни книжник, ни совопросник века сего* (1 Кор. 1, 20) не обязан с такой заинтересованностью вникать в Писание, чтобы его суждения об этом жизненно-важном для нас источнике становились принудительными для разума. Претендуя на это по статусу, который наука имеет в современном обществе, она далеко не всегда и не во всём этого достигает.

Илья Сергеевич Вевурко



Tov E.

STUDIES IN TEXTUAL CRITICISM: COLLECTED ESSAYS

Vol. 5. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2024. (Vetus Testamentum, Supplements; vol. 197). XLV, 467 p. ISBN 978-90-04-54935-7

УДК 27-275 (82-95)

DOI: 10.31802/BCA.2024.24.4.009

В нынешнем 2024 г. издательство «Brill» в серии «Прибавления к Ветхому Завету» (Vetus Testamentum, Supplements) выпустило сборник статей Эмануэла Това (род. в 1941 г.) — израильского учёного, выдающегося современного специалиста по библейской текстологии. Русскоязычному читателю Э. Тов известен прежде всего по учебнику-монографии «Текстология Ветхого Завета», которая впервые была издана на русском языке в 2001 г. (впоследствии переиздавалась). Э. Тов — учёный «со стажем», в каком-то смысле «живая легенда» современной библеистики: он защитил докторскую диссертацию полвека назад (в 1973 г.) и на протяжении пятидесяти лет является одним из ведущих специалистов в своей области. Предлагаемая читателю книга «Исследования по текстологии» — уже пятый сборник избранных статей этого автора¹; он содержит двадцать восемь очерков, написанных в 2019–2023 гг. Из них двадцать шесть статей уже публиковались в научных журналах и в данном сборнике перепечатаны с небольшими корректировками; только две статьи (22 и 27, см. далее) издаются впервые.

Публикации сборника разделены на четыре части: «Текстология еврейской Библии» (11 статей), «Септуагинта» (11 статей), «Рукописи Мёртвого моря» (4 статьи) и «Размышления» (2 статьи). Как мы увидим,

1 Предыдущие сборники статей Э. Тоба: *Tov E. The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*. Leiden; Boston (Mass.), 1999. (Vetus Testamentum, Supplements; 72); *Idem. Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran: Collected Essays*. Tübingen, 2008. (Texts and Studies in Ancient Judaism; 121); *Idem. Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint: Collected Essays*. Vol. 3. Leiden; Boston (Mass.), 2015. (Vetus Testamentum, Supplements; 167); *Idem. Textual Developments: Collected Essays*. Vol. 4. Leiden; Boston (Mass.), 2019. (Vetus Testamentum, Supplements; 181).

данное деление условно и указанные тематические блоки перемежаются друг с другом (например, в рубрике «Текстология еврейской Библии» автор касается вопросов, связанных с Септуагинтой и рукописями Мёртвого моря). Можно сказать, что сборник полностью посвящён различным аспектам библейской текстологии и в совокупности даёт картину современного состояния науки под названием «текстология Ветхого Завета». В определённой степени представленный сборник статей содержит те же темы, которые освещаются в общеизвестной и одноимённой монографии Э. Това, но на более продвинутом и современном уровне.

Часть I «Текстология еврейской Библии» открывается статьёй «¹² Возможная рецензия еврейского текста в соответствии с Масоретским текстом» («The Possible Revision of Hebrew Texts According to the Masoretic Text»). Утверждая, что Масоретский текст (далее — МТ) является основным текстом еврейской Библии, автор ставит вопрос: значит ли это, что в древности имела место рецензия, суть которой заключалась в намеренном исправлении рукописных текстов и приведении их в соответствие с МТ? (Вспомним, что термин «рецензия» предполагает процесс исправления текста в определённом направлении.)³ Уверенность в вероятности данного явления возрастает, если учесть, что подобная работа совершалась над текстом Септуагинты и текстами таргумов. Некоторые учёные решили, что аналогичным образом еврейские рукописи подвергались исправлениям для приведения в соответствие с МТ. Э. Тов отвергает такую версию и приводит следующие аргументы:

- 1) исправления в рукописях могут быть обусловлены не только желанием согласовать их с общепринятым текстом, но и просто исправлением ошибок в соответствии с источником; совпадение с МТ во втором случае может быть случайным;
 - 2) стабильность еврейского текста в конце I в. по Р. Х. объясняется не сознательным исключением других версий, а простым совпадением⁴;
- 2 В сборнике каждая статья обозначена как глава; в данной рецензии нет нужды переписывать каждый раз «глава 1», «глава 2» и пр., но нумерацию статей мы сохраним, поскольку статьи имеют общие темы и потребуются перекрёстные ссылки на статьи данного сборника.
 - 3 Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М., 2001. (Современная библеистика). С. 136.
 - 4 Это очень важный тезис. Ранее библеисты говорили о намеренной унификации еврейского текста, которая произошла после катастрофы 70 г. по Р. Х.: предполагалось, что иудеи выбрали МТ и отвергли остальные версии. Это называется унификацией (по Э. Тову,

- 3) ранее учёные ссылались на то, что среди рукописей Мёртвого моря по количеству преобладают манускрипты, содержащие текст, подобный МТ.

Э. Тов отвергает последний тезис, указывая, что из кумранских рукописей только одна (4QGen^b) является протомасоретской (о том, какой смысл Э. Тов вкладывает в этот термин, скажем позднее), другие же — слишком краткие, чтобы делать вывод об их принадлежности. Таким образом, предполагаемая унификация (искусственная стабилизация) еврейского текста не может быть доказана. Далее Э. Тов делит рукописи Мёртвого моря на три группы. К первой он относит шесть протомасоретских свитков (датировка от 50 г. до Р. Х. по 125 г. по Р. Х.), в которых большая часть исправлений действительно сделана в пользу тех чтений, которые наличествуют в МТ. Однако даже в этой группе есть исключения: в рукописи MurXII исправлены только «количественные» ошибки (вставлены пропущенные *matres lectionis*), тогда как сорок одно «качественное» отличие от МТ отставлено без внимания. Также в другой рукописи оставлены без исправлений восемь отличий от МТ (р. 11–12). Во вторую группу входят «МТ-подобные» свитки. Здесь ещё больше отличий от МТ: например, в рукописи 1QIsa^b сделано только восемь исправлений в соответствии с МТ, тогда как более трёхсот расхождений с МТ оставлены без внимания (р. 13). Также характерна ситуация с 4QJer^a: здесь тридцать четыре исправления в ста тридцати строках, что свидетельствует о небрежности переписчика. Большая часть исправлений сделана в направлении МТ, однако есть три исправления, дающих иное чтение, чем в МТ; достаточно много отличий от МТ, которые не были исправлены. Это означает, что корректировки в рукописи сделаны с целью исправить ошибки переписчика, привести текст в соответствие с источником (р. 15), а не рецензией в сторону МТ. Тем более этот вывод подтверждается рукописями третьей группы, куда отнесены свитки, отличные от МТ: в них находим

стабилизацией) еврейского текста и предполагает сознательный выбор, сделанный группой иудеев. Э. Тов предлагает другую картину: не было никакой стабилизации еврейского текста как искусственного вмешательства, вследствие которого только один тип текста стал использоваться в иудаизме. Выбор МТ и тот факт, что он стал единственной версией еврейского текста Библии, стал случайным следствием обстоятельств: сошли с исторической сцены те группы, которые пользовались другими версиями текстов и осталась только группа фарисеев, которые предпочитали прото-МТ и в распоряжении которых осталось ограниченное число рукописей (примерно те же причины, которые привели к закрытию еврейского канона Библии).

мизерное количество исправлений в сторону МТ при наличии большого числа расхождений с МТ. Вывод Э. Това: тезис о сознательной рецензии еврейского текста для приведения его в соответствие с МТ частично подтверждается лишь рукописями первой группы, однако и здесь рукопись MurXII противоречит такому заключению. Более вероятно другое: исправления в рукописях Мёртвого моря преследовали цель устранить конкретные ошибки переписчиков и привести текст новой рукописи в соответствие с исходным источником, то есть её *Vorlage* (p. 17).

Следующая статья — «2. Текстуальная гармонизация в Книге Левит» («Textual Harmonization in Leviticus»). Цель очерка, как отмечено в конце, — показать природу текстуальных различий трёх свидетелей текста Книги Левит (p. 36). Сначала определение, которое сам учёный даёт в более ранней статье: «Гармонизация — это изменение, добавление или пропуск какой-либо детали в рукописи в соответствии с другим стихом в том же источнике или с другой рукописью того же состава»⁵. Э. Тов замечает, что версии Торы на основании критерия гармонизации можно разделить на две группы: в одних гармонизация является принципиальной особенностью (Септуагинта⁶, Самарянское Пятикнижие и тефиллин⁷), тогда как в других гармонизация почти отсутствует (МТ). При этом гармонизации представляют собой небольшие по объёму текстовые добавления / изменения, их следует отличать от добавления больших по размеру фрагментов, которые являются редакторской переработкой (p. 19). Э. Тов предлагает четыре аргумента в пользу того, что гармонизация была присуща уже еврейскому *Vorlage* Септуагинты: 1) перевод Книги Левит близок к буквальному, значит, первоисточнику были присущи и гармонизации; 2) предполагается, что гармонизации сделаны «одной рукой»; наличие гармонизаций, которые могут быть обусловлены другим текстом оригинала, свидетельствует в пользу их присутствия в *Vorlage* (на с. 20 и 21 автор приводит примеры); 3) во многих гармонизациях Септуагинта согласуется с Самарянским Пятикнижием; 4) гармонизации Септуагинты согласуются с кумранской рукописью. При этом Э. Тов

5 *Tov E. Textual Harmonizations in the Ancient Texts of Deuteronomy // Tov E. Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran. P. 271.*

6 Важно, что Септуагинта — «лидер» по количеству мелких гармонизаций; характерно, что ранее гармонизация считалась отличительной особенностью Самарянского Пятикнижия (p. 19).

7 Тефиллин — повязки на голову или руку, содержащие цитаты из Торы (см. Втор. 11, 18).

оговаривается, что признание определённого чтения гармонизирующим дополнением, а также решение о том, что гармонизация LXX соответствует гармонизации Самарянского Пятикнижия, являются субъективными (р. 22). Во второй части статьи приводится полный список гармонизаций Книги Левит, в конце приведена статистика: в LXX всего 281 гармонизация (из них 201 уникальная), в Самарянском Пятикнижии — 108 (80), в МТ — 25 (5). В конце статьи приводятся таблицы с указанием количества гармонизаций в трёх полных версиях пяти книг Торы (Септуагинта, Самарянское Пятикнижие и МТ), причём дано как общее количество гармонизаций для каждой книги, так и количество уникальных гармонизаций для каждой версии текста. Септуагинта в целом имеет наибольшее количество гармонизаций в сравнении с «конкурентами» во всех книгах Торы, но что ещё удивительнее, в Книге Левит в версии LXX гармонизаций больше всего, хотя сама Книга — наименьшая по объёму в Пятикнижии! При этом гармонизации в греческой версии Книги Левит отличаются и количеством, и характером: они более обширные (р. 37).

Статья «3. Десятая заповедь самарян» («The Tenth Commandment of the Samaritans») посвящена уникальной особенности Самарянского Пятикнижия (далее SP) — добавочной заповеди о горе Гаризим; ценность этой статьи для библеистов и студентов в том, что о существовании этой 10-й заповеди знают многие, однако подробную информацию найти проблематично. Данная публикация восполняет для нас этот пробел и предлагает исследование этой заповеди в первую очередь с точки зрения текстологии, хотя по факту даёт полную картину всех вопросов, связанных с данной вставкой. Сначала Э. Тов предлагает экскурс в историю Самарянского Пятикнижия. Здесь он отмечает, что, хотя текст SP был создан в раннем Средневековье, на деле он восходит к одной из древнейших версий текста еврейской Библии. Рукописи Мёртвого моря, близкие к SP, называются прасамаритянскими; самая древняя из них — 4QExod-Lev^f (середина III в. до Р. Х.). Когда самаряне выбирали для себя версию Пятикнижия, они сознательно отвергли официальный МТ и выбрали прасамаритянскую версию, которая была распространена в народе. Важно, что в прасамаритянских рукописях отсутствует сектантский слой; при создании на основе прасамаритянской версии SP в текст были внесены некоторые идеологические изменения, прежде всего 10-я заповедь, а также акценты на Сихеме и горе Гаризим как священном месте (р. 40). Впрочем, и здесь не всё так ясно: в современной библеистике есть тенденция рассматривать

сектантские особенности SP как древние отличия данной версии, которые изначально не имели сектантского смысла⁸. Сам Э. Тов поддерживает последнюю версию, в том числе он считает, что текст 10-й заповеди самарян изначально не был сектантским добавлением, но отражал текстологическую особенность SP: стремление к гармонизации и добавление в параллельные места больших фрагментов из других мест Торы. Важно, что в SP очень мало новых конструкций и слов; в основном все добавления — это скопированные из других частей Пятикнижия фрагменты. Так и обширная 10-я заповедь не является чем-то новым, но составлена из отрывков, взятых из других мест Второзакония⁹; изначально её добавление было связано со стремлением вставить во Второзаконие после Декалога предписание о построении жертвенника, аналогичное тому, которое содержится в Исх. 20, 24–25. В результате такой работы редактора во Второзаконии SP после Втор. 5, 21 (по нашей Библии) появилось повеление, которое впоследствии стало 10-й заповедью самарян. Вероятно, это произошло после того, как самаритяне построили храм на горе Гаризим, но до того, как его разрушил Иоанн Гиркан (р. 45). При этом для сохранения числа 10 самаряне стали рассматривать заповедь «*Да не будет у тебя других богов перед лицом Моим*» (1-ю заповедь в нашей традиции) как введение в Декалог, исключив её из статей своего Декалога. То, что 10-я заповедь SP является привнесённым элементом и выбивается из контекста, очевидно по следующим причинам:

- 8 В МТ и нашей Библии во Втор. 27, 4 содержится повеление поставить жертвенник на горе Гевал; однако в Самарянском Пятикнижии — на горе Гаризим. Это же чтение содержится в древнелатинском переводе и вполне могло быть первоначальным: гора Гевал есть гора проклятия, и странно ставить жертвенник на этой горе. Скорее всего, ортодоксальные иудеи уже потом исправили во Втор. 27, 4 «гору Гаризим» на «гору Гевал» (р. 41).
- 9 Десятая заповедь самарян состоит из Втор. 11, 29а; 27, 26.3а.4а.5–7; 11, 30. Чтобы у читателей было полное представление, приведём текст 10-й заповеди самарян, собрав его из соответствующих стихов синодального перевода (понятно, что с точки зрения теории такая конструкция искусственна). Вот так текст 10-й заповеди самарян мог бы выглядеть в синодальном переводе: «Когда введёт тебя Господь, Бог твой, в землю Ханаанскую, в которую ты идёшь, чтоб овладеть ею, тогда поставь себе большие камни, и обмажь их известью, и напиши на сих все слова закона сего. Когда перейдёте Иордан, поставьте камни те, как я повелеваю вам сегодня, на горе Гаризим, и устройте (?) там жертвенник Господу, Богу твоему, жертвенник из камней, не поднимая на них железа; из камней цельных устрой жертвенник Господа, Бога твоего, и возноси на нём всесожжения Господу, Богу твоему, и приноси жертвы мирные, и ешь там, и веселись пред Господом, Богом твоим. Вот эта гора за Иорданом, по дороге к захождению солнца, в земле Хананеев, живущих на равнине, против Галгала, близ дубравы Море, напротив Сихема» (ср. р. 48).

- 1) все остальные заповеди описывают отношения людей к Богу и друг к другу и являются вечными по смыслу, тогда как 10-я заповедь SP описывает одноразовое действие;
- 2) все остальные заповеди касаются поведения людей, 10-я заповедь SP предполагает определённый акт;
- 3) 10-я заповедь SP слишком многословна в сравнении с остальными;
- 4) 10-я заповедь SP дословно повторяет тексты, встречающиеся в других местах Второзакония (р. 43).

В заключительной части статьи Э. Тов приводит еврейский текст 10-й заповеди самарян (р. 48, 50–51) и подробно объясняет, почему редактор, копируя стихи из 11-й и 27-й глав Второзакония, пропускал некоторые фрагменты (р. 49).

Теперь рассмотрим статью «4. Философия издания *Biblia Hebraica Quinta*» («*The Philosophy of the Biblia Hebraica Quinta Edition*»). Надеемся, читатели знают, что уже в течение двадцати лет готовится издание *Biblia Hebraica Quinta* (далее ВHQ), которое позиционируется как замена *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS), вышедшей в 1970-е гг. и в течение почти половины столетия бывшей основным научным изданием еврейского текста Ветхого Завета (такovým оно и останется, как минимум, до выхода всех томов ВHQ). На смену BHS готовится 5-е критическое издание еврейской Библии (потому и называется quinta¹⁰), которое (и это уже очевидно) будет иметь ряд преимуществ в сравнении с изданиями XX в. Понятно, что комментарий такого уважаемого специалиста как Э. Тов очень важен для нас и даёт возможность уже сейчас получить представление об этом проекте (для более полной картины лучше ознакомиться с вышедшими томами). Итак, настоящая статья была вдохновлена выходом в 2015 г. тома ВHQ, посвящённого Книге Бытия. Э. Тов не описывает структуру ВHQ (предполагается, что читатели знакомы с этим изданием)¹¹, а анализирует принципы, которыми

10 *Biblia Hebraica Quinta* издаётся отдельными томами, начиная с 2004 г. Примерно треть книг уже вышла в печать, остальные готовятся к изданию. О том, как идёт процесс, можно ознакомиться, например, на сайте Германского библейского общества: *Biblia Hebraica Quinta* (ВHQ). URL: <https://www.die-bibel.de/en/biblia-hebraica-quinta-bhq>.

11 Для тех читателей, кто не знаком с ВHQ, представим краткое описание этого замечательного издания. Всего планируется двадцать томов; каждый том посвящён отдельной книге еврейской Библии (исключение составляют пять книг сборника «Мегиллот», помещённые в один том). Структура каждого тома такова: он делится на две части, условно их можно назвать правой и левой частью. В правой части (которая открывается справа, как и положено книгам на иврите) сначала приводятся списки используемых сокращений и обозначений, масоретских примечаний и акцентов, затем идёт главное — текст

руководствуются издатели. Итак, ВНQ имеет следующие отличия от предыдущих изданий¹² еврейской Библии:

- существенно (в сравнении с предыдущими изданиями) расширен критический аппарат: в него включены все детали, которые «значимы для перевода и толкования» (р. 54);
- указаны причины разночтений, причём для каждого случая — единственное объяснение; это стремление издателей Э. Тов мягко критикует, поскольку, во-первых, объяснений может быть и несколько, во-вторых, многие из объяснений представляют собой простые догадки (р. 71);
- ВНQ характеризуется приверженностью Масоретскому тексту и в подавляющем большинстве случаев предпочитает чтение МТ другим свидетелям. В ВНQ есть специальный знак «pref», которым обозначаются немасоретские чтения, имеющие предпочтительное значение. Однако используется он крайне редко (гораздо реже, чем аналогичные обозначения в предыдущих научных изданиях); характерно, что на всю Книгу Бытия насчитывается только одиннадцать предпочтений из других свидетелей (другой пример: Втор. 32 ВНС содержит двадцать четыре предпочтения немасоретских чтений, тогда как ВНQ — только семь)! При этом Э. Тов отмечает, что в Книге Екклесиаст удельный вес предпочтений больше, и делает вывод, что при общей тенденции к минимизации числа признанных альтернативных МТ чтений конечный результат зависит от издателя тома (р. 58);
- вероятно, оценки чтений отсутствуют из-за доминирования МТ, тогда как в издании Д. Бартемели оценки предлагаются

священной книги по Ленинградскому кодексу. На каждой странице, кроме собственно еврейского текста, на полях помещена *masorah parva* = «малая масора» (в рукописи эти примечания также на полях) и под текстом *masorah magna* = «большая масора» (в рукописи эти примечания расположены в верхней и нижней частях страницы). В нижней части страницы под *masorah magna* находится критический аппарат. В левой части книги (которая открывается и читается традиционным для европейцев способом) содержатся комментарии к обеим частям масоры, затем комментарии к критическому аппарату, в конце — список цитированной литературы. Левая часть книги имеет собственную нумерацию страниц; для отличия от правой части здесь номера страниц сопровождаются звёздочкой (например, в правой части страница 29, в левой части — 29*).

12 По факту ВНQ является не столько наследником изданий Киттеля и ВНС, но воспроизводит принципы, на которых строился проект Д. Бартелеми Hebrew Old Testament Text Project, работа над которым велась в 1970-е гг.

по тому же принципу, что и в издании Объединённых библейских обществ для Нового Завета (А — высшая степень уверенности, D — отсутствие уверенности). Кроме того, недостатком является ничтожное количество вопросительных знаков; как отмечает Э. Тов, способность выражать сомнение предпочтительнее впечатления полной уверенности, которая демонстрируется в ВНQ (р. 71).

- ВНQ стремится избегать обратных переводов на еврейский и заявляет, что будет делать это только тогда, когда, по мнению самих издателей, чтение древнего перевода предпочтительнее, чем МТ (а как отмечено, таких мест немного). Сам по себе принцип сомнителен: издатели сами решают, какие чтения предпочтительны, не давая судить читателю; Э. Тов предлагает примеры, в которых обратный перевод необходим, однако в ВНQ он отсутствует. Далее Э. Тов отмечает, что по факту еврейский текст в критическом аппарате предлагается в двух случаях: 1) указывается версия, предлагаемая другим еврейским источником (чаще всего рукописями Мёртвого моря); 2) используется помета «via» для случаев, когда экзегеза перевода основана на слове, отличном от МТ; издатели полагают, что переводчик имел перед собой тот же текст, что и МТ, но изменил его в переводе, однако Э. Тов считает, что в большинстве таких случаев фактически даётся просто реконструкция другого чтения, то есть ретроверсии входят в аппарат издания через «чёрный ход» (р. 60–61).

Наконец, Э. Тов много внимания уделяет следующему аспекту. В системе обозначений ВНQ предусмотрена помета «lit» (и другая помета с тем же значением «differ txt»), которая должна обозначать чтения из другой литературной традиции (отличной от МТ); предполагается, что эти фрагменты восходят к еврейскому тексту в другой редакции и их не следует сравнивать с чтениями МТ. Сама идея взята из издания Д. Бартелеми, и она конструктивна, у Д. Бартелеми «lit» встречается часто. Однако в восьми томах ВНQ, вышедших до 2021 г., эта помета ни разу (!) не используется, в том числе там, где она необходима. Например, Быт. 31 в Септуагинте соответствует иному еврейскому оригиналу, но издатель тома А. Таль никак не отмечает этого, потому не даёт читателю адекватной картины; аналогичная ситуация с книгами Есфирь (критический аппарат к этой книге — идеальное место для применения «lit») и Притчей (р. 64–66). Вероятная причина игнорирования

«lit» состоит в том, что ВНҚ не признаёт еврейских традиций, альтернативных МТ (р. 63).

Несмотря на указанные Э. Товом отдельные недостатки ВНҚ, данное издание имеет несомненные преимущества перед предшественниками и главное из них то, что его аудиторию составляют не только текстологи и переводчики, но и широкое сообщество толкователей Библии (р. 74).

Следующая статья — «5. Формирование (прото-)масоретского текста» («The Formation of the (Proto-)Masoretic Text»). По словам Э. Това, в этой статье он рассматривает вопрос, который ранее не поднимался в научной литературе. Сначала определение: МТ — текст средневековых еврейских рукописей, а «протомасоретский текст» — предшествующий МТ неогласованный текст в рукописях. При этом вводится чёткое разграничение: к группе протомасоретских относятся только те рукописи, в которых отличий от МТ не более двух процентов (очень высокая степень соответствия, фактически, в МТ в сравнении с протомасоретскими рукописями добавлены только вокализация, акценты и чтения Qere); если же в рукописях имеется от двух до десяти процентов отличий от МТ, то они называются «подобными МТ» (р. 76)¹³. Самые ранние свидетельства о существовании протомасоретского текста относятся к началу I в. до Р. Х.; наличие и распространение «подобных МТ» рукописей позволяет заключить, что протомасоретский текст существовал уже в III в. до Р. Х. (р. 77). В истории протомасоретского текста выделяются два этапа: на первом текст существовал в виде рукописей отдельных книг, не связанных друг с другом. На втором этапе книги были объединены в «архетип» протомасоретского текста, причём для каждой отдельно взятой книги использовалась только одна рукопись. Последнее утверждение — гипотеза, но она обосновывается поразительным сходством между протомасоретским текстом и МТ. При этом, вероятно, рукописи для архетипа не отбирались, для каждой книги существовал только один «кандидат», поэтому в архетип были включены «дефектные» копии книг Самуила и Осии, позднейшие версии книг Иисуса Навина, Иеремии и Иезекииля (р. 80). В конце I в. по Р. Х. архетип был закрыт, принято решение не менять его текст, в том числе сохранять недочёты в орфографии; впоследствии все элементы текста (даже

13 Термин «протомасоретский текст» введён У. Олбрайтом и впоследствии использовался Ф. Кроссом; эти учёные «протомасоретскими» считали все рукописи, имеющие близость к МТ. Многие исследователи до сих пор используют данный термин в том же смысле. Э. Тов сужает значение этого термина, его понимание отличается от общепринятого.

знаки, играющие роль скобок) стали восприниматься как святые и задуманные Богом (р. 80–81). В конце статьи автор рассуждает, что создание архетипа протомасоретского текста шло параллельно канонизации книг: сначала был сформирован архетип Торы, затем Пророков и только к началу II в. по Р. Х. — архетип Писаний. При включении поздних книг текст более древних архетипов не менялся: в частности, можно было исправить ошибки Книги Самуила по Книге Паралипоменон, однако это не было сделано. Также Э. Тов обращает внимание на отсутствие единой системы в делении текста на «открытые» и «закрытые» разделы (р. 83–84).

Публикация 6 представляет собой вводную статью Э. Това к сборнику эссе П.-М. Богарта (Pierre-Maurice Bogaert) «Книга пророка Иеремии в перспективе» (*Pierre-Maurice Bogaert. Le livre de Jérémie en perspective: «Introductory Remarks»*). Здесь Э. Тов много хвалит П.-М. Богарта, называет его ведущим специалистом по Книге Иеремии, безусловно рекомендует его книгу всем, кто интересуется её текстологией. Известно, что греческий текст Иеремии восходит к более древнему еврейскому источнику и короче текста МТ на одну восьмую, имеет другой порядок глав в блоке, содержащем пророчества о народах. Большая часть эссе посвящена обсуждению двух версий Книги Иеремии. Э. Тов замечает, что теория «двух изданий» по состоянию на 2024 г. отражает позицию большинства учёных относительно текстологических различий еврейской и греческой версий книги (р. 85). Также отмечено: П.-М. Богарт убежден, что греческий перевод Иеремии создан в Египте, тогда как сам Э. Тов считает, что все книги, кроме Пятикнижия, были переведены в Палестине (р. 86). В своих статьях П.-М. Богарт большее внимание уделяет богословию длинной редакции Иеремии, тогда как теология краткой версии считается отчасти тождественной, отчасти более сложной для исследования (р. 89). Новшество П.-М. Богарта — в признании значения древнелатинского перевода, который был почти калькой греческого прототипа и может считаться свидетелем более ранней стадии греческого текста Книги Иеремии. Однако Э. Тов указывает, что аргументация П.-М. Богарта не убеждает в том, что правомерно использовать *Vetus Latina* в качестве самостоятельного текстуального свидетеля Книги Иеремии (р. 90–91). Последний значимый аспект сборника — исследование Книги Варуха как приложения к греческой версии Иеремии; главный вопрос, который Э. Тов обсуждает в связи с этой темой, таков: была ли Книга Варуха целиком добавлена к готовой греческой версии Иеремии, или же часть Варуха (1, 1 — 3, 8) присоединили к еврейскому

источнику Септуагинты, а затем сделали перевод на греческий, после чего на греческом дописали фрагмент Вар. 3, 9 — 5, 9 (р. 92–93).

Следующая статья — «7. Орфографические практики библейских текстов» («Orthographic Practices of the Biblical Texts»). В начальной части статьи Э. Тов предупреждает: эта область исследований ещё находится в зачаточном состоянии, поэтому любые выводы будут предварительными (р. 95). Далее автор указывает два важных тезиса: во-первых, полугласные добавлялись в еврейский текст постепенно, во-вторых, для всех свидетелей текста характерной чертой является непоследовательность (различное написание одних и тех же слов). Хотя в целом позднейшим книгам более присуще полное написание, то есть с использованием полугласных (в МТ эту закономерность можно видеть на примере книг Паралипоменон в сравнении с параллельными рассказами в книгах Царств), ранние и поздние книги в МТ отражают одну и ту же писцовую практику, которая сложилась при написании Торы и потом была распространена на последующие книги корпуса¹⁴. В основной части автор предлагает классифицировать имеющиеся версии еврейского текста по принципу использования определённой орфографии; при этом специально отмечает, что типологическая последовательность не тождественна хронологической, поскольку рукописи, написанные разной практикой, могли появиться одновременно; более того, есть рукописи с широким использованием *scriptio plena*, которые по времени древнее большинства других. Итак, Э. Тов выделяет следующие типы орфографии:

- самое неполное написание (у Э. Това — the most defective practice) характерно для рукописи **4QSam^b**. Она датирована серединой III в. до Р. Х., по содержанию близка Септуагинте (потому генетически не предшествует МТ), но полное написание в ней используется гораздо реже, чем в МТ;
- **Тора МТ** отличается неполной орфографией, также содержит архаичные формы: местоимение 3-го лица женского рода היא , написание נענ вместо נענע («отроковица»), местоимённый суффикс 3-го лица мужского рода ה , указательное местоимение $\text{הָאֵל} / \text{hāʔēl}$ вместо $\text{הָאֵלֶּה} / \text{hāʔēllē}$ (р. 101–102).
- средняя степень использования неполного и полного написания. Сюда относятся свидетели с разным содержанием,

14 Эта мысль автор подтверждает двумя группами примеров: слова, которые всегда пишутся в МТ через *scriptio defectiva* (неполное написание, то есть без полугласных), и слова, которые постоянно пишутся через *scriptio plena* (с полугласными) (р. 98).

но примерно сходной орфографической практикой: **МТ за исключением Торы** (то есть все остальные книги), **Самарянское Пятикнижие, прасамаритянские тексты и «подобные МТ» рукописи Кумрана;**

- свитки, использующие **сверхполное написание** (ultra-plene orthography), то есть широко использующие полугласные буквы (даже для обозначения сверхкратких звуков). Достаточно часто встречаются в кумранских рукописях. Яркий представитель группы — 1QIs^a;
- **дополнительная группа:** сюда отнесены некоторые кумранские свитки, которые трудно отнести к какой-либо из приведённых выше групп из-за краткости их объёма и недостаточного количества данных.

В заключительной части статьи автор рассуждает о связи между орфографической практикой и содержанием свидетеля текста: есть основания говорить о том, что широкое использование полного написания связано со вторичной экзегезой, так как предполагает более свободное отношение к тексту, вследствие чего переписчик выступает в качестве редактора, заменяя архаичные и неясные слова на более понятные. В 1QIs^a вторичная экзегеза широко присутствует, а в МТ почти отсутствует. Впрочем, это наблюдение нельзя автоматически распространять на все рукописи (р. 111).

Следующая публикация тематически связана с ранее рассмотренной статьёй-введением к книге П.-М. Богарта и называется «8. Последний этап литературной истории Книги Иеремии» («The Last Stage of the Literary History of the Book of Jeremiah»). Статья посвящена различиям версий Книги Иеремии в МТ и Септуагинте: сначала Э. Тов приводит аргументы в пользу того, что существовала краткая версия на еврейском языке, которая потом стала источником греческого перевода. Затем учёный рассматривает три точки зрения, объясняющие различия МТ и Септуагинты: 1) свободная деятельность переводчика; 2) текстологические различия; 3) две редакции (эту версию поддерживает и Э. Тов). Первая точка зрения, отвергающая бытование краткого еврейского оригинала и считающая переводчика главным «виновником» отличий Септуагинты от МТ, сейчас является маргинальной. Вторую версию поддерживает малое число учёных, тогда как третья версия — самая популярная. Э. Тов для обоснования своей позиции различает писца-автора и писца-копииста и доказывает, что редакция II (МТ) является результатом работы писца-автора. Писец-автор вольно

обращался с текстом, добавлял и удалял определённые фрагменты, менял последовательность, вставлял экзегетические замечания. Как раз во вторую редакцию были внесены многочисленные изменения на основании контекста, воображения и дополнительных источников; эти дополнения вставлялись между частями редакции I, а иногда редактору приходилось повторять последнюю фразу перед вставкой (р. 123–124). Э. Тов указывает отдельные элементы, добавленные в ходе редакции II, а также идеи, которые редактор хотел посредством своих добавлений выразить более рельефно: непослушание народа Богу как причина падения Иудеи, абсолютная власть и величие Бога и др. (р. 124–125). В конце статьи замечено, что датировка создания редакции II спорна, но одно можно утверждать наверняка: когда Книга Варуха была добавлена к редакции I Книги Иеремии, редакция II в это время уже существовала (р. 127).

Следующая статья — «9. Текстология еврейской Библии в цифровой век: преимущества и недостатки цифровых технологий» («Textual Criticism of the Hebrew Bible in the Digital Age: Advantages and Disadvantages of the Use of Digital Tools»). Название статьи интригующее, в ней рассматриваются вопросы, которые касаются библеистики в целом, а не только текстологии. В самом начале автор даёт замечательное разъяснение того, чем занимается текстология: она работает с древними рукописями и научными изданиями текстов, её цель — собрать все данные (варианты чтений), сравнить их, выразить своё мнение и осуществить издание текста. Текстология — вспомогательная дисциплина на службе у экзегетики, её обязанность — сделать древние чтения доступными для использования в деле толкования текста (р. 128). Сначала Э. Тов перечисляет несомненные достоинства компьютерных технологий: сейчас все критические издания текстов доступны в цифровом виде, очень удобно осуществлять поиск, для всех слов сделан морфологический разбор, преподаватели имеют возможность демонстрировать (а студенты на мониторах своих ноутбуков — читать) разные версии библейских текстов (в том числе, в параллельных колонках), словари, атласы, комментарии. Возможны двуязычные поиски, доступны статистические данные. По факту, многие студенты и молодые учёные заменили книги компьютерами¹⁵. Впрочем, всё это известно;

15 Э. Тов пишет: «В течение последних более чем 15 лет я не сталкивался со студентами, окружёнными экземплярами еврейских и греческих Библий, зато видел студентов, сидящих за десятью или пятнадцатью экранами!» Далее он сетует: скоро студенты вообще не будут знать, как выглядит книга (р. 130).

более интересно, какие недостатки обнаруживает Э. Тов в доминировании цифровых технологий. Вот они:

- при использовании рукописей и печатных изданий понятно, в какой части книги (начале, середине или конце) читатель находится в данный момент; при использовании текста в электронном виде это представление исчезает;
- текстолог должен представлять колонку свитка или страницу кодекса для понимания природы писцовых ошибок (например, пропуска строки); в компьютерном тексте это недоступно;
- в электронных изданиях нет полей, тогда как для текстологии поля рукописей, на которых указывались исправления и пометы, — важнейший элемент;
- в рукописях некоторые тексты имеют особое оформление (например, Исх. 15, Втор. 32), также в поэтических фрагментах текст разбивается на строки; в электронных изданиях этого нет;
- в электронных изданиях «открытые» и «закрытые» разделы обозначены просто буквами э и в в конце стиха; такое оформление не является наглядным;
- неудовлетворительное оформление кетив / кери, особенно тот факт, что «кетив» снабжён вокализацией, чем поднимается его статус;
- студенты не пишут от руки, потому им сложнее понять такие типы ошибок, как гаплография и диттография;
- студент теряет навыки поиска, получая готовый материал;
- использование компьютера мешает мыслительному процессу.

Обратим внимание: последние два указанных недостатка касаются не только текстологии, но и любой научной деятельности. В конце статьи Э. Тов переходит к таким рассуждениям в общем смысле и указывает ещё два аспекта. Во-первых, бытует представление, будто компьютер не ошибается. Однако это неверно, ибо компьютерные алгоритмы создаются людьми, так что, если специалист допустил ошибку при создании алгоритма или ввёл ошибочные данные, она будет проявляться. Во-вторых, в Интернете достаточно много материалов, размещённых анонимно. Э. Тов имеет в виду конкретно английскую Википедию и указывает, что при научном исследовании важно знать источник или автора определённого мнения. В то же время анонимный характер статей Википедии лишает их этого необходимого условия для использования

учёными. Э. Тов характеризует некоторые статьи англоязычной Википедии, отмечает и более удачные, и содержащие устаревшую или неудовлетворительную информацию (р. 136–138).

Широкому кругу христиан будет интересна следующая статья: «10. *Глас вопиющего в пустыне: история интерпретации и неверной интерпретации Исаии 40, 3*» («*Vox Clamantis in Deserto: The History of the Interpretation and Misinterpretation of Isaiah 40:3*»). Здесь обсуждается проблема двух вариантов смыслового разделения в Ис. 40, 3а: согласно МТ, знак препинания (по нормам русского языка — двоеточие) следует ставить после слова «вопиет», а по Септуагинте и Евангелиям (что отражено и в синодальном переводе Книги Исаии) следует читать: «*Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу...*». Итак, в МТ стоит знак паузы (zaqef qaton) после слова קוֹרֵעַ / qôrēʿ, поэтому смысл Ис. 40, 3 таков: «Голос взывает: “Приготовьте в пустыне дорогу Господу, путь прямой в степи проложите для Бога нашего!”»¹⁶ Смысл слов Исаии очевиден: он призывает приготовить физический путь для возвращающихся из плена иудеев, во главе которых будет идти Сам Господь. Кроме указанного знака паузы в МТ, в пользу того, что именно таков буквальный смысл фрагмента, приводятся следующие доводы:

- 1) в Писании глагол קָרַע и существительное קוֹל / qôl употребляются тридцать восемь раз в связке друг с другом; особенно важны два случая из Книги Исаии: Ис. 6, 4 и 40, 6;
- 2) при разделении по МТ имеем параллелизм: «в пустыне» || «в степи», «приготовьте» || «прямыми сделайте», «путь» || «стеzi», «Господу» || «Богу нашему» (р. 140).

Э. Тов ещё рассуждает о том, как лучше понимать причастие קוֹרֵעַ / qôrēʿ: в функции глагола («голос взывает») или в именной функции («голос взывающего») и в итоге отдаёт предпочтение глагольной функции (р. 141–142). Далее указывает, что в кумранской литературе этот отрывок понимали как призыв отправиться в пустыню и там приготовить себя посредством изучения Торы к встрече с Господом; то есть здесь предполагается то же разделение, что и в МТ, однако толкование даётся в тропологическом смысле (р. 144). Наконец, в Евангелиях цитата из Исаии приобретает новый смысл и применяется к проповеди святого Иоанна Предтечи; спорное слово «в пустыне» выведено из прямой речи и присоединено к группе слов автора: «*Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему*» / φωνή

16 Цит. по переводу Российского библейского общества.

βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοίμασατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ (Мк. 1, 3). Есть основания полагать, что евангелисты основывались на тексте Септуагинты, главный довод: в Септуагинте отсутствует слово «в степи», то есть обстоятельство во второй части предложения, соответствующее «в пустыне» из первой части предложения. В итоге слово «в пустыне» теряет связь со второй частью предложения и выводится из прямой речи. Ещё одним отличием евангельского текста от ветхозаветного источника является замена в концовке: вместо «стеzi Богу нашему» стоит сокращение «стеzi Ему». Однако эта замена «Богу нашему» на «Ему» не засвидетельствована в текстах Септуагинты и потому, скорее всего, сделана уже евангелистами. Итак, единственным аргументом в пользу того, что евангельская интерпретация Ис. 40, 3 основана на Септуагинте, является отсутствие слова «в степи» во второй части предложения. Однако этот факт мог быть просто решением переводчика и совсем необязательно считать, что за ним стоит более краткий еврейский оригинал, в котором отсутствовало слово $\text{בְּרֶגֶל} / bāśārāhā$ (р. 145). Других оснований в пользу того разделения слов, которое предполагается в Евангелии, нет; важно, что пробелы и знаки препинания отсутствовали в древних текстах, так что евангелисты в доступных им рукописях Септуагинты видели перед собой сплошной текст: «φωνηβοῶντοςεντηρημῳετοίμασατε». Э. Тов, рассуждая, как поступил бы он, если бы готовил издание Септуагинты, сомневается, что представил бы текст с разделительным знаком после слова «в пустыне» (р. 149). Таким образом, разделение масоретского текста соответствует изначальному замыслу пророка, тогда как евангельская интерпретация является вторичным толкованием¹⁷ (р. 146). Впрочем, Э. Тов не исключает, что подобное разделение текста и связанная с ним интерпретация были известны в иудейской дохристианской традиции, ибо двойственное понимание (и с разделением по МТ, и с разделением по Евангелию) допускают тексты Пешитты и Таргума, а ещё есть мидраш, который прямо говорит про «глас вопиющего в пустыне» (р. 147–148).

Последняя статья первой части сборника — «11. Копирование Торы: от свитков иудейской пустыни до настоящего времени» («Copying the Torah: From the Time of the Judean Desert Scrolls to Modern Times») — посвящена принципам переписывания Торы в межзаветный период. Здесь достаточно много известного материала, который

17 Таким образом, чтение синодального перевода, который в Ис. 40, 3 указывает синтаксическое деление в соответствии с евангельским чтением, однозначно нуждается в корректировке.

приводится в книгах по введению в Ветхий Завет: талмудические правила относительно переписывания свитков Торы, предписания о большей святости Торы в сравнении с другими книгами Писания, правила оформления свитков (размеры полей, положение текста на странице), принципы обращения со свитками, в которых есть стёртые буквы и ошибки¹⁸ (р. 156). Важная идея: Э. Тов датирует появление этих принципов временем возникновения протомасоретского текста (IV–III вв. до Р. Х.) и считает, что записанные в Талмуде правила применялись фарисеями уже в период Второго Храма, потому и удалось достичь полной идентичности прото-МТ текста Торы с текстом средневековых рукописей (тогда как в литературе часто утверждается, что эти принципы были разработаны после II в. по Р. Х.¹⁹). Более того, Э. Тов указывает, что правила оформления свитков уже применялись в межзаветный период, причём не только в отношении библейских свитков, а на основании Талмуда возникает впечатление, будто эти принципы были разработаны специально для переписывания священных текстов (р. 158). Интересно, что практика оформления «открытых» и «закрытых» разделов широко использовалась в свитках эпохи Второго Храма. Однако только применительно к протомасоретским свиткам Торы и только в раввинистической традиции существовало правило: если «открытый» раздел оформлен как «закрытый» или наоборот, свиток нельзя использовать в синагоге. Видимо, существовал главный свиток («свиток храмового двора»), который считался образцом и с которым можно было сравнивать новые свитки (р. 159). Потом автор ещё раз рассуждает о степени распространённости прото-МТ текста в период Второго Храма. На основании того, что среди более чем двухсот рукописей Кумрана отсутствуют протомасоретские рукописи (есть только «подобные МТ» свитки), делается вывод: этот тип текста не был доминирующим; более того, члены кумранской общины были врагами фарисеев, потому и воздерживались от использования протомасоретских рукописей (р. 160). Далее Э. Тов рассуждает о том, каких принципов копирования текста придерживались представители других групп евреев,

18 Если в свитке есть стёртая строка, то его нельзя использовать в синагоге; однако если часть строки сохранилась, то можно. Если в столбце найдено три ошибки, его нельзя использовать в богослужении.

19 Введение в Ветхий Завет / под ред. Э. Ценгера. М., 2008. (Современная библеистика). С. 52; Юнгер П. А. Введение в Ветхий Завет: в 2 кн. Кн. 1. М., 2003. С. 220–221; Добыкин Д. Г. Введение в Ветхий Завет: курс лекций по ветхозаветной исагогике. СПб., 2016. С. 110–111.

в частности, эссеи; вывод таков: они признавали текст Торы священным, однако концепция святости не связывалась с принципом точного копирования текста, потому в Кумране так много неточных свитков даже среди содержащих текст Торы (р. 162). Таким образом, различие между группами последователей прото-МТ и другими писцами сводилось к точности физического копирования библейского текста. Далее автор рассуждает о свитках, написанных палеоеврейским алфавитом: их изготавливали писцы, которые были специально обучены такому письму; их можно было бы отождествить с саддукеями, однако это лишь гипотеза (р. 164). В конце статьи автор сравнивает форму свитка и кодекса, обращает внимание на то, что в древности не было технической возможности изготовить полный свиток Торы (который содержал бы все пять книг), указывает на хронологический разрыв между эпохой свитков Мёртвого моря и известными древними еврейскими кодексами (начало II в. по Р. Х. и конец IX в.), из-за этого разрыва невозможно определить, когда именно евреи начали использовать кодексы.

Часть 2 «Септуагинта» открывается краткой статьей «12. От популярного еврейского блока текстов LXX-SP к отдельным группам текстов: сведения из свитков Мёртвого моря» («From a Popular Jewish lxx-sp Text Block to Separate Group Texts: Insights from the Dead Sea Scrolls»). В древности тексты священных книг существовали в разных редакциях; при этом можно насчитать десять версий Торы, тогда как у некоторых книг (Суд., Руф., Еккл. и др.) имеющиеся памятники дают одну версию. Несмотря на множественность версий, их можно разбить на два блока: в первый войдут прото-МТ и «МТ-подобные» тексты; во второй блок — все остальные; ведущую роль во втором блоке играют прасамаритянские рукописи и близкие к еврейскому оригиналу Септуагинты. Э. Тов доказывает, что внешне непохожие LXX и Самарянское Пятикнижие (SP) восходят к одной текстовой единице, в пользу этого говорят их общие черты: 1) наличие гармонизаций и второстепенных подробностей; 2) вставка экзегетических пояснений; 3) широкое использование полугласных. В итоге тексты второго блока стали «народными»: их использовали в практике, часто цитировали (р. 174). Примерно в IV–III вв. до Р. Х. LXX и SP стали разными вариантами; во II в. до Р. Х. прасамаритянский текст был принят общиной самарян, причина выбора — народный характер, популярность этой версии в Иудее. При этом самаряне сознательно отвергли МТ как текст, официально почитаемый в иудействе (р. 175). Впоследствии другой вариант второго блока — Септуагинта — стал центральным текстом раннего христианства.

Таким образом, очевидная ценность для нас этой статьи Э. Това в том, что здесь доказываются важнейшие для христианских библеистов тезисы: Септуагинта и Самарянское Пятикнижие восходят к одному прототипу, и в межзаветный период они пользовались народной рецепцией в противовес официальному МТ (кстати, ценная идея для объяснения доминирования в Новом Завете цитат по Септуагинте).

Следующая статья — «13. Текстологическая ценность перевода Малых пророков в версии Септуагинты» («The Textual Value of the Septuagint Version of the Minor Prophets»). Сначала приводится информация общего характера по тексту XII пророков: все книги сборника составляют единую текстовую версию, рукописи Мёртвого моря мало помогают в текстологическом исследовании книги XII, так что основной источник для исправления МТ — LXX, греческий переводчик имел перед собой текст, сходный с МТ, все книги сборника переведены, скорее всего, одним переводчиком (р. 176–177). В основной части статьи сначала Э. Тов цитирует тезис из диссертации 1887 г., что значение текста LXX для критики МТ минимально, поскольку большинство различий между свидетелями обусловлено тем, что переводчик не понимал слов еврейского языка; далее это мнение доказывается многочисленными примерами, и в конце статьи Э. Тов с данным тезисом соглашается. Он выбирает примеры из книг Амоса и Михея, разбивает их на две группы: редкие еврейские слова и экзегетические трудности. В большинстве подобных случаев греческий переводчик создавал «псевдоварианты»: он переставлял буквы исходного еврейского слова так, чтобы получить понятный ему смысл. При этом переводчик мысленно создавал еврейское чтение, с которого делал греческий перевод, однако на деле этого еврейского чтения не существовало (р. 181). В эпилоге статьи Э. Тов признаёт: решение, что все рассмотренные разночтения отражают не иной текст оригинала, а деятельность переводчика, субъективно; однако в пользу авторского вывода свидетельствует тот факт, что в большинстве рассмотренных стихов мы встречаемся с двумя или тремя отклонениями греческого от МТ²⁰, а это объясняется тем, что изменив одно слово, переводчик был вынужден и другие слова фрагмента подстраивать под своё понимание (р. 193).

20 Вот один из примеров расхождений МТ и LXX, который приводит Э. Тов и который достаточно известен. В Ам. 5, 26а в МТ говорится: «*Вы носили Сиккута, царя вашего*» (מִיָּדָיְכֶם / *sikkūt malkəḱem*), однако переводчик не смог идентифицировать имя неизвестного бога; в итоге в Септуагинте последние два слова переведены неверно: «*Вы носили скинию Молохову*» (τὴν σκηνὴν τοῦ Μολοῦ). Кстати, синодальный перевод копирует вариант и вместе с тем ошибку Септуагинты.

На очереди статья «14. Взаимодействие между богословским и текстологическим подходами» («The Interaction Between Theological and Text-Critical Approaches»). Впервые она была опубликована в 2020 г. в сборнике докладов конгресса по Септуагинте; тематически с этой статьёй пересекается очерк М. Г. Селезнёва, опубликованный в 2016 г.²¹ Эти две статьи уместно прочитать в связке. Оба автора рассуждают о том, в каких отличиях LXX от МТ следует видеть проявление богословия переводчика, однако Э. Тов теологическими считает все отличия, которые не связаны с текстологией²², тогда как М. Селезнёв придаёт понятию «теология Септуагинты» более узкий смысл. По его мнению, это богословские новации самого переводчика, другие идейные воздействия (влияние культурной среды или тенденций иудейской мысли) не считаются частью «теологии Септуагинты». Э. Тов фокусирует внимание на взаимодействии текстологии и теологии, на том, как они могут дополнять друг друга. Сначала он обозначает следующие методологические принципы: 1) чем свободнее перевод, тем выше вероятность теологической составляющей; 2) так как разные книги переводили разные переводчики и в разное время, уместно говорить о теологии греческого текста Исаии, Притчей, Даниила, но не о теологии всего корпуса Септуагинты; 3) определённые идеи в переводе, которые априори кажутся теологическими (мессианские аспекты, антиантропоморфизмы), могли присутствовать в еврейском оригинале Септуагинты, поэтому к теологии перевода не относятся; 4) признание теологического аспекта перевода конкретного термина в более ранней книге, особенно в Торе, не следует распространять на перевод того же термина в остальных книгах (например, перевод имени יהוה *lōhāwāh* / *yhwh šəbāʾōt* как κύριος παντοκράτωρ только на начальной стадии мог иметь теологическую окраску, а в поздних книгах уже используется просто как общепринятый эквивалент) (р. 198–201). При этом не следует считать проявлением теологии переводчика следующие случаи различий МТ и LXX: наличие богословского чтения в еврейском оригинале LXX, особый тип переводческой экзегезы и различия (ошибки), появившиеся уже в копиях Септуагинты. Далее Э. Тов перечисляет конкретные примеры, в которых предпочтительны богословские

21 Селезнёв М. Г. В поисках «теологии Септуагинты»: методологические аспекты // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 4. С. 7–28.

22 Теологическая экзегеза переводчика — это, в первую очередь, добавление в текст отсутствующих в оригинале богословских элементов, но иногда и сознательное опущение богословских идей, наличествующих в оригинале (р. 195).

объяснения расхождений: «слава» Господа вместо «края риз» в Ис. 6, 1, перевод κύριος παντοκράτωρ в Поздних Пророках и др. (р. 202–203). Потом приводятся случаи, в которых предпочитается текстологическая интерпретация; в большей части этих примеров Э. Тов видит создание переводчиком «псевдовариантов» (р. 205–209). Далее рассматриваются спорные случаи, которые можно считать с равной степенью вероятности и текстологическими, и богословскими. Характерно, что в этом списке Э. Тов приводит известное разночтение в Исх. 24, 10, которое он квалифицирует как теологическое изменение; М. Селезнёв видит же в этом месте отражение еврейского источника LXX²³. В конце статьи формулируется вывод: решение квалифицировать то или иное отклонение LXX от МТ как богословское или теологическое зависит от личных предпочтений учёного (р. 212). Получается, что нет объективных данных о существовании особой теологии Септуагинты, есть только мнения учёных, которые «видят» теологические переводы в конкретных фрагментах!

На очереди статья «15. Переводы Божественных имён в греческом тексте Торы» («The Renderings of the Divine Names in the Greek Torah»). Частично тема этой статьи продолжает предыдущую, поскольку переводы имён Бога иногда имеют теологическую подоплёку. Имя «Элохим» стандартно переводится θεός; если речь идёт о множестве богов — θεοί; однако в Чис. 25, 2 переводчик сделал исключение: אֱלֹהִים / *ʾēlōhîm* переведено как «идолы». Тетраграмма יהוה / *yhwh* переводится κύριος, что, в свою очередь, соответствует еврейскому אֲדֹנָי / *ʾădōnāy*. Почему был выбран такой вариант для Тетраграммы? Есть три возможных ответа:

- 1) уже в III в. до Р. Х. имя Божие перестали произносить, что отразилось в тексте греческого перевода; значит, греческий

23 В МТ Исх. 24, 10 говорится, что Моисей, Аарон и старейшины «видели Бога Израиля», однако в LXX читаем: «...видели место, на котором стоял там Бог Израиля». Вроде очевидно, что здесь переводчик выразил идею о трансцендентности Бога и невозможности для человека видеть Его; однако М. Селезнёв резонно утверждает, что такое изменение было сделано в еврейском источнике LXX: «Конструкция τὸν τόπον οὗ εἰστήκει ἕκει — несомненный гебраизм, пословная передача еврейского оборота אֲדֹנָי אֱלֹהִים (ср. евр. текст Быт. 19, 27)... Вопиющий гебраизм в Исх. 24, 10 наводит на мысль, что, возможно, в Vorlage LXX уже стояло אֱלֹהִים אֲדֹנָי. Если это так, то теологическая правка (элиминация утверждения о том, что Моисей и старейшины непосредственно видели Бога) произошла внутри еврейской традиции, ещё до появления греческого перевода» (Селезнёв М. Г. В поисках «теологии Септуагинты»: методологические аспекты // Указ. соч. С. 13).

- перевод — самый ранний свидетель данной традиции. Однако многие учёные сомневаются, что отказ от произношения Тетраграммы мог возникнуть столь рано;
- 2) теологическо-миссионерское объяснение: выбор κύριος отражает идею универсальности Бога, Яхве — Господин всего мира. Но эту теорию Э. Тов критикует: если бы замена Тетраграммы термином «господин» была первична в Септуагинте, то вряд ли иудеи стали бы заимствовать из Септуагинты практику замены Тетраграммы на יְהוָה / *ʾădōnāy*, потому что уже в конце I в. Септуагинта стала христианским текстом²⁴;
 - 3) в некоторых кумранских греческих рукописях имя יהוה записывается еврейскими буквами, а в греческом папирусе 4QpapLXXLev^b (I в. до Р. Х.) — через ΙΑΩ (транслитерация?); вполне возможно, что замена на κύριος произошла на более позднем этапе в процессе редактирования самого перевода LXX (не исключено, что даже в христианскую эпоху) (р. 215–218).

Далее Э. Тов кратко говорит о переводах других имён Бога (здесь ничего нового нет), затем приводит статистические таблицы по переводам двух основных имён (יהוה / *ʾēlōhîm* и יהוה / *yhwh*) в Быт. 1–11. Основной тезис автора: греческий переводчик при передаче имён Бога часто прибегает к гармонизации, потому в LXX встречаются синтетические варианты перевода имён Бога вместо стандартных (например, יהוה / *ʾēlōhîm* четыре раза и Тетраграмма шестнадцать раз передаются κύριος ὁ Θεός). При этом совершенно необязательно видеть в каждом случае необычного перевода имени Бога другой еврейский оригинал LXX или некий теологический подтекст (р. 224–227).

Перейдём к статье «16. Использование древнейших греческих фрагментов Писания в изданиях текста» («The Use of the Earliest Greek Scripture Fragments in Text Editions»). В начальной части обсуждается дата перевода отдельных книг Библии на греческий, однако основная проблематика статьи такова: научные издания текста Септуагинты

24 А вот здесь можно поспорить. Э. Тов разделяет популярное мнение о том, что уже на рубеже I–II вв. по Р. Х. Септуагинта стала христианской Библией, что стало причиной ее отвержения иудеями. Однако новейшие исследования позволяют усомниться в такой реконструкции и сдвинуть датировку отказа от Септуагинты в раввинистической традиции на более поздний срок — не ранее VII в. (см.: 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. 181, 190, 192).

(однотомное А. Ральфа 1935 г. и многотомное Геттингенское издание) основаны на знаменитых унциальных кодексах IV–V вв. (A, B, S), тогда как открытые в XX в. кумранские греческие рукописи в них почти не используются. Между тем самые ранние (из известных науке) рукописи появились всего через сто лет после самого перевода, то есть они старше кодексов почти на пять столетий (потому в идеале этим рукописям следует отдавать приоритет)! Парадоксально, но открытие древнейших греческих рукописей усложнило, а не упростило работу текстологов (р. 228). Э. Тов указывает причины пренебрежения кумранскими греческими рукописями:

- 1) принципы научной текстологии сформировались в то время, когда библеистика знала только кодексы; древнейшие рукописи были открыты позднее;
- 2) рукописи слишком фрагментарны (невелики по объёму);
- 3) многие древнейшие манускрипты отражают не OG²⁵, а уже рецензированный текст, то есть исправленный в сторону согласования с МТ. Характерно, что признание наличия в рукописях ревизии порождает недоверие ко всему содержанию этих рукописей (хотя эта позиция неверна, ибо многие из них содержат как оригинальные, так и исправленные чтения). Это и есть важнейшая причина недооценки рукописей в научных изданиях²⁶; принципиально, что рукопись 8НеvXIIgr уже содержит черты ревизии, но датируется периодом от середины I в. до Р. X. до середины I в. по Р. X., то есть вероятно, что рецензия в сторону МТ имела место уже в I в. до Р. X. (р. 242)²⁷.
- 4) в рукописях встречается различный перевод одних и тех же еврейских слов, тогда как для издателя желательно единообразие²⁸, а введение чтений из папирусов в основной текст

25 OG = Old Greek – общепринятое сокращённое обозначение оригинального текста перевода.

26 Кстати, один из принципов реконструкции текста OG – исключение чтений, которые приближают греческий текст к МТ, и предпочтение отличных от МТ чтений (р. 244).

27 Для Э. Това запись Тетраграммы – это один из важнейших маркеров того, что в рукописи наличествует рецензия: все рукописи, которые передают имя Божие еврейскими буквами, считаются исправленными в сторону МТ.

28 Э. Тов так объясняет этот аспект на примере имени Божия: в рукописи 4QpapLXXLev^b имя Божие записывается Iαω, и это, скорее всего, чтение из OG; однако если его вводить в основной текст, то придётся во всей Торе исправлять запись имени Божия с κύριος на Iαω (р. 241).

создаст хаотичную ситуацию и ещё более усложнит процесс реконструкции (р. 240). Э. Тов даёт список всех древних рукописей с датировками и пометами OG / revision (р. 232); из пятнадцати манускриптов только четыре (!)²⁹ признаются содержащими текст OG (P. Rylands Greek 458, 4QLXXLev^a, 4QLXXLev^b и 4QLXXNum — каждой из этих рукописей Э. Тов посвящает отдельные рассуждения, доказывая, что они ближе к OG, чем унциальные кодексы). Издатели Геттингенской серии учитывают варианты из этих и других рукописей, но только в критическом аппарате (исключения сделаны для книг Иезекииля и Даниила, в их реконструированных текстах варианты рукописей часто предпочитают чтением унциальных кодексов). В конце статьи Э. Тов выражает уверенность в необходимости более широкого использования древнейших рукописей Септуагинты в научных изданиях, однако понимает, насколько сложно это осуществить.

Следующая статья — «17. Палестинский источник греческого перевода Торы» («The Palestinian Source of the Greek Translation of the Torah»). Здесь Э. сначала рассматривает черты LXX с точки зрения содержания, отмечает наличие в нём элементов трёх видов:

- египетские: 1) личные имена (в частности, египетское имя Иосифа, $\Upsilon\omicron\nu\theta\omega\mu\phi\alpha\nu\eta\chi$, более соответствует египетскому произношению, чем в МТ); 2) технические термины (например, надзиратели в Исх. 3, 7 и др. названы $\epsilon\rho\upsilon\delta\iota\omicron\kappa\tau\eta\varsigma$ — это термин, который обозначал чиновников эллинистического Египта); 3) знание деталей жизни в Египте (р. 250–252);
- арамейские: в основном культовая терминология $\sigma\acute{\alpha}\beta\beta\alpha\tau\alpha$, $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha$ и др. Впрочем, в III в. до Р. Х. арамейский язык в равной степени хорошо знали и в Египте, и в Палестине;
- палестинские: экзегеза, известная из раввинистических источников, что указывает на знание переводчиками палестинской экзегетической традиции (р. 254–255).

29 Э. Тов даёт и ответ на вопрос, почему так получилось, что среди сохранившихся рукописей большинство содержит исправленный текст: протораввинистические круги распространяли и поддерживали греческий текст, соответствующий МТ. Кстати, отсюда возникает не менее интересный вопрос, который пока остаётся открытым: какими источниками пользовались писцы унциальных кодексов и как получилось, что эти кодексы (особенно Ватиканский) почти не затронуты тенденцией к ревизии в сторону МТ (р. 243).

На основании приведённых данных нет возможности сделать однозначный выбор в пользу идентичности переводчиков: они в равной степени могли быть как палестинскими мудрецами, хорошо знавшими греческий язык, так и александрийскими евреями, выучившими арамейский и еврейский языки. Однако наличие египетских элементов всё же согласуется с сообщениями, что местом перевода был Египет.

Более важным является вопрос: какой текст был положен в основу OG? В XX в. на Западе (да и сейчас среди некоторых русских библеистов) популярна «теория локальных текстов», которая была предложена У. Олбрайтом и разработана Ф. Кроссом. Согласно этой теории, в основу OG положена александрийская версия еврейского текста Торы, которая отделилась от палестинской в IV в. до Р. Х. (р. 248–249). Однако Э. Тов уже с 1970-х гг. выступает как критик «теории локальных текстов»³⁰, и в настоящей статье он утверждает, что еврейским оригиналом LXX был текст из Палестины. Учёный приводит следующие аргументы из области текстологии (кстати, частично он повторяет аргументы, предложенные в статье 1978 г.):

- 1) Септуагинта содержит множество гармонизаций и в этом отношении близка SP (см. статьи 2 и 12 данного сборника); следовательно, её источник происходит оттуда же, откуда берут начало прасамаритянские тексты, то есть из Палестины;
- 2) к LXX близки две кумранские рукописи (4QDeut^a и 4QNum^b);
- 3) с Септуагинтой связаны еврейские парабиблейские тексты, возникшие в Палестине: книга Юбилеев, Псевдо-Филон, некоторые кумранские сочинения;
- 4) к LXX близок папирус Нэша, который имеет палестинское происхождение (см. следующую статью) (р. 256–259).

Таким образом, источник греческого перевода Торы являлся палестинским текстом.

Следующая статья «18. Папирус Нэша и Септуагинта» («Papyrus Nash and the Septuagint») имеет тематическое пересечение с предыдущей и посвящена её отдельному аспекту — текстовой принадлежности папируса Нэша. Этот памятник был обнаружен в конце XIX в., датируется II–I вв. до Р. Х. и содержит текст Декалога (см. Втор. 5, 6–21), также Втор. 4, 45 и 6, 4–5. Отдельные учёные высказывали мысль, что папирус

30 См. его раннюю статью по данной теме: *Tov E. The Nature of the Hebrew Text Underlying the LXX: A Survey of the Problems // Journal for the Study of the Old Testament. 1978. Vol. 3 (7). P. 53–68.*

Нэша отражает египетскую версию текста, а поскольку его текст имеет сходства с Септуагинтой, это считали аргументом в пользу того, что еврейский источник LXX был египетской редакцией текста Торы. Э. Тов анализирует текст папируса с точки зрения текстологии и обращает внимание, что сходств с LXX не так уж много: последовательность заповедей с 6-й по 8-ю и аргументация заповеди о субботе³¹. В то же время достаточно и мелких различий (р. 265). Из этих данных Э. Тов заключает, что по тексту Декалога папирус Нэша относится к группе палестинских гармонизирующих текстов и близок к кумранским тефиллин 4QPhyl G и 8QPhyl III, тем более что и по форме он так же был сложным и предназначенным для хранения в капсуле (р. 262, 267). Более важным сходством между папирусом Нэша и LXX является тот факт, что фраза Втор. 4, 45 предшествует «Шема» в обоих источниках³². В целом содержание папируса Нэша отражает палестинскую традицию читать Декалог вместе с «Шема» за богослужением, поэтому, хотя по материалу (папирус) рукопись имеет египетское происхождение, она, скорее всего, является копией палестинской тефиллин (р. 276, 273).

На очереди статья «19. Различные текстуальные традиции о Шешонке-Шишаке в еврейской и греческой Библии» («Different Textual Traditions about Sheshonq-Shishak in the Hebrew and Greek Bible»). Несмотря на название, речь в статье идёт не о фараоне Шешонке, но рассматривается текстологическое различие в 3 Цар. 14, 26. В библейском фрагменте речь идёт о том, что фараон Шешонк после разгрома Ровоама вместе с сокровищами храма и царского дворца взял в качестве контрибуции золотые щиты; при этом в МТ говорится, что эти щиты сделал Соломон, тогда как в LXX опущено указание на Соломона, а вместо этого говорится о золотых копьях, реквизированных Давидом у Адраазара, царя Сувы (см. 2 Цар. 8, 3–8). Отразим эти различия в таблице (интересующие нас фрагменты выделены курсивом):

- 31 Кстати, в обосновании соблюдения субботы есть различия: Ватиканский кодекс во Второзаконии включает оба аргумента в пользу субботы (и покой Бога в соответствии с Исх., и отдых от рабства согласно Втор.), тогда как в папирусе Нэша стих Втор. 5, 15 замещён Исх. 20, 11 (то есть в целом текст Декалога соответствует Второзаконию, но аргумент в пользу субботы взят из Исхода).
- 32 В греческом тексте Втор. 6, 4 присутствует гармонизация: перед заповедью «*Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть*» вставлена фраза, почти идентичная Втор. 4, 45 (видимо, оттуда и скопированная): καὶ ταῦτα τὰ δικάϊωματα καὶ τὰ κρίματα ὅσα ἐνετείλατο κύριος τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐξελλθόντων αὐτῶν ἐκ γῆς Αἰγύπτου = «и вот повеления и уставы, которые заповедал Господь сынам Израилевым в пустыне, когда вывел их из Египта».

3 Цар. 14, 26 в русском переводе

MT

...и взял сокровища дома Господня и сокровища дома царского. Все взял; взял и все золотые щиты, которые сделал Соломон.

LXX

...и взял все сокровища дома Господня и сокровища дома царского; и золотые копья, которые взял Давид из рук отроков Адраазара, царя Сувы, и принес их в Иерусалим; взял и все золотые щиты.

Э. Тов анализирует греческие тексты 3 Цар. 14, 26 и параллельного стиха 2 Цар. 8, 7 (в обоих стихах есть добавления сравнительно с MT), также он сравнивает греческий стих 2 Цар. 8, 7 с еврейским текстом рукописи 4QSam^a (в которой уже присутствует соответствующее добавление) и заключает, что изменения текста 3 Цар. 14, 26 и 2 Цар. 8, 7 были сделаны не рукой переводчика, а присутствовали уже в еврейском оригинале Септугинты. В чём была причина этой правки? Предположительно, замена Соломона на Давида была произведена еврейскими редакторами источника LXX ради апологии Соломона: по MT, изъятие золотых щитов — это своего рода фиаско дела Соломона, тогда как в греческом тексте грабительские действия Шешонка стали «наказанием» Давиду, который сам отобрал копья у царя Адраазара (р. 286).

Следующий очерк — «20. Использование Септуагинты в критических комментариях» («The Use of the Septuagint in Critical Commentaries»). В этой статье Э. Тов предлагает обзор большого количества библейских комментариев на английском, немецком языках и иврите и оценивает их с точки зрения текстолога. В целом его оценка пессимистична: в идеале толкователь Библии должен обладать массивом знаний и компетенций, разбираться в экзегетике, литературной критике и текстологии, что бывает крайне редко. Большинство комментаторов ограничивается объяснением MT, а данные LXX и других переводов привлекаются, в лучшем случае, для исправления MT³³. Достаточно редко авторы уделяют серьёзное внимание вопросам текстологии, причём Э. Тов замечает, что комментарии-монографии зачастую по качеству превосходят толкования в составе серий. Среднестатистический комментатор не может в полной мере правильно использовать Септуагинту, поскольку это

33 Нередко комментаторы говорят о том, что текст конкретной книги хорошо сохранился в MT (кстати, такое встречается и в русскоязычных исследованиях). Как специалист, Э. Тов словно с раздражением критикует это «дилетантское» заявление, говоря, что сохранность текстов обусловлена случайными факторами, вполне может быть, что более совершенные версии книг погибли и мы в принципе никогда не сможем узнать, насколько современные тексты соответствуют протографам (р. 293–294).

огромный объём работы. Современные критические издания в подавляющем большинстве случаев отдают предпочтение МТ, поэтому не могут служить фундаментом для составления комментария; учёный сам должен работать с древними текстами (р. 290). Возможно, идеальный комментарий получится, если специалист в экзегетике будет работать совместно с учёным-текстологом (р. 307).

На очереди краткая статья «21. P.Vindob.G. 39777 (Симмах) и использование Имени Божия³⁴ в греческих текстах Писания» («P.Vindob.G. 39777 (Symmachus) and the Use of the Divine Names in Greek Scripture Texts»). Здесь речь идёт не о рукописи, содержащей фрагменты двух псалмов в переводе Симмаха, а более подробно обсуждается тема, которая была представлена в 15-й статье: передача Тетраграммы в древнейших греческих рукописях Ветхого Завета. Э. Тов настаивает, что древнейшей формой является транскрипция $\text{I}\alpha\omega$, которая сохранилась только в 4QpapLXXLev^b; в большинстве других рукописей I в. до Р. Х. — II в. по Р. Х. Тетраграмма записывалась еврейскими буквами, а также палеоеврейским и квадратным алфавитом (та же традиция отражена и в рукописи с текстом перевода Симмаха), причём нет возможности выявить, какая практика древнее. Вероятно, практика так записывать Тетраграмму была введена создателем рецензии «кайге-Феодотиона», самый древний памятник — рукопись Малых пророков 8НеvXIIgr. (р. 311). Эта традиция требовала участия второго писца в создании рукописи и отражала особое отношение к Имени³⁵. По мнению Э. Това, остаётся вероятность, что и в OG имя Божие могло записываться еврейскими буквами, однако он всё же отдаёт предпочтение варианту $\text{I}\alpha\omega$ (р. 318). При этом передача Тетраграммы греческим $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$, отражающая практику её замены на $\text{קַיְגֵי} / \text{qāḏōnāy}$ при чтении в синагоге, является позднейшей нормой, которая возникла не ранее II или III вв. по Р. Х. (р. 317).

В конце части II помещена первая из двух статей, специально написанная для этого сборника и ранее не публиковавшаяся: «22. Передача

34 В оригинальном английском названии статьи речь идёт о «божественных именах», однако в действительности статья посвящена представлению в греческих рукописях только Тетраграммы, что и решено отразить в переводе её названия на русский язык.

35 Обычно основной писец оставлял пробелы для Имени Божия, а затем специально обученный человек заполнял их, записывая еврейскими буквами Имя Божие.

Предполагаемые мотивы, которые вынуждали переписчиков прибегать к таким сложностям, таковы: или редактор кайге-версии считал, что перевод Имени невозможен, или же полагал, что только такой способ записи достоин Имени Бога (это подчёркивало святость Имени), или стремился достичь большей аутентичности в приближении к оригиналу (р. 311–312).

собственных имён переводчиками LXX: последовательность в передаче» («The lxx Translators' Procedures in Representing Proper Names: Consistency in Representation»). В начале статьи сформулирована общая характеристика: в Септуагинте мы обнаруживаем доминирующие потоки согласованности при переводе еврейских имён собственных наряду с ручейками несогласованности (р. 319). Этот процесс осложнялся тем, что в разных книгах еврейской Библии имена могут писаться по-разному; иногда эти различия сохранялись в переводах, но нередко переводчики стирали эти различия, используя один и тот же эквивалент в разных книгах. Унификация в передаче имён в разных книгах достигалась за счёт двух факторов: во-первых, вероятно, существовали списки имён, которыми пользовались переводчики, во-вторых, практику перевода Торы перенимали переводчики последующих книг (р. 339). Приведём отдельные примеры несоответствий в передаче имён, которые рассматривает Э. Тов. Так, имя נִין / *nīn* отца Иисуса Навина только однажды в 1 Пар. 7, 27 переведено близко к еврейскому произношению נוּבִּי , а во всех других случаях — Ναυη (возможно, переводчик спутал буквы י и ה и читал נַי / *nāwe^h*). Вероятно, впервые такой ошибочный перевод появился в Исх. 33, 11, а последующие переводчики просто копировали неверный эквивалент (р. 320). Достаточно часто для всех случаев употребления имён выбирались их краткие формы, характерные для позднего библейского иврита. Так, имя Йехошуа (יְהוֹשֻׁעַ / *yəhōšūaʿ*) повсеместно переводится Иисус (Ἰησοῦς), что соответствует поздней краткой форме יְשׁוּעַ / *yəšūaʿ*. Аналогично имя יְהוֹשָׁפָט / *yəšāʿafūšāhū* передаётся повсеместно Ἰωσαφάτ — аналогом краткой формы יְשָׁפָט / *yəšāʿafūšā^h* поздних библейских книг. Это притом, что в свитках-источниках Септуагинты, вероятно, использовались те же полные формы имён, что и в МТ (р. 323, 329). Рассматривается оригинальное решение, связанное с отображением в греческом тексте изменённых имён Авраама и Сарры: удлинение имени Авраама переводчик изобразил дополнительной «альфой», тогда как для Сарры он ввёл чисто формальный признак, демонстрирующий факт изменения имени в греческом тексте — удвоение буквы «р» (р. 323–324). Интересно, что для передачи имени вавилонского царя Навуходоносора переводчик выбрал эквивалент, который гораздо ближе к оригинальному аккадскому произношению этого имени, чем масоретское звучание; возможно, это произношение переводчик заимствовал из окружающего культурного контекста (р. 325–326). Конечно, Э. Тов не обошёл вниманием и «проблему Иехонии»: имя предпоследнего царя Иудеи, пленённого Навуходоносором в 597 г. до Р. Х.,

в МТ пишется יְהוֹאָכִין / *yəhōyāqîn*, имя его отца — יְהוֹאָקִים / *yəhōyāqîm*. В Септуагинте имя отца всегда передаётся Иоаким (Ἰωακίμ), тогда как имя сына в книгах Царств и Иеремии — тоже Иоаким (хотя логичнее было бы Иоахин), в Паралипоменон — Ἰεχονίας. Вероятно, смешение имён отца и сына возникло из-за того, что имя Иоаким было популярно, а в сложных случаях среди похожих по звучанию имён выбирали более известные (р. 327)³⁶. Впрочем, есть исключения из принципа, согласно которому словарь перевода Торы был ориентиром для последующих переводчиков; нередко варианты перевода разнятся в зависимости от времени перевода или подхода переводчиков отдельных книг. В частности, переводчики Бытия — 4 Царств передали слово «Эдом» транскрипцией Ἐδωμ, а переводчики поздних книг — Ἰδομμαία, то есть названием провинции в их время; вероятно, ранние переводчики не знали этого греческого названия (р. 334). Также есть различия в передаче имени Бога Ἰσραῆλ / *ṣəbāʾōl*: переводчик Книги Исаии воспринимал его как личное имя и просто транслитерировал Σαβαώθ, а переводчики других книг предложили иной вариант — τῶν Δυνάμεων и Παντοκράτωρ. При этом иногда в одной и той же книге встречаются разные варианты передачи (в Книге Иеремии есть и оба перевода, и транслитерация) (р. 335). В статье приводится множество других интересных примеров; свой очерк Э. Тов завершает словами о необходимости дальнейшего исследования этой темы.

Часть III «Рукописи Мёртвого моря» открывается статьей «23. Кумранские тефиллин и их возможные мастер-копии» («The Qumran Tefillin and Their Possible Master Copies»). Сначала речь идёт о группе литургических свитков. К текстам такого типа относят рукописи, в которых фрагменты идут в нестандартном порядке и добавлены не входящие в канон тексты. Далее Э. Тов указывает, что среди свитков, которые принято считать литургическими, можно выделить несколько рукописей: возможно, они были мастер-копиями тефиллин. Существование мастер-копий — гипотеза автора, она нуждается в доказательстве, однако он достаточно убедительно обосновывает необходимость существования таких мастер-копий следующим образом: при изготовлении тефиллин

36 Теме отображения имени царя Иехонии в текстах Библии посвящена статья на русском языке: *Тихомиров Б. А.* Имя царя «Иехонии» в Священном Писании: версии Славянской Библии и Синодального перевода // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки: материалы IX международной научно-богословской конференции, посвященной столетию начала мученического и исповеднического подвига Русской Православной Церкви, 28–29 сентября 2017 года. СПб., 2018. С. 223–225.

(которые содержали выборки из разных глав Исхода и Второзакония) неудобно было использовать в качестве источников свитки, потому что потребовались бы свитки разных книг и каждый из них следовало открыть в разных местах; гораздо удобнее использовать мастер-копию (своего рода первоисточник), с которой уже путём копирования изготавливать новые тефиллин (р. 349). Вторая половина статьи посвящена доводам в пользу того, что две кумранские рукописи 4QDeutⁱ, 4QDeut^{k1} (возможно, не они сами, а другие свитки, им подобные) и могли служить мастер-копиями для тефиллин 4QPhyl A, 4QPhyl J–K, 1QPhyl и др.

Думается, многих заинтересует статья «24. Истоки и происхождение кумранского корпуса текстов Писания» («The Background and Origin of the Qumran Corpus of Scripture Texts»). Первая половина очерка посвящена обзору и классификации рукописей Мёртвого моря. Э. Тов делит их на две большие группы: рукописи из всех других мест, кроме Кумрана, и собственно кумранские свитки. Рукописи первой группы названы для удобства «свитки Иудейской пустыни», сказано, что они — протомасоретские, практически не отличаются от Ленинградского кодекса; вероятно, их спрятали предшественники раввинистического иудаизма (повстанцы Масады и сторонники Бар-Кохбы) (р. 358). Если рукописи первой группы однородны, то для кумранского корпуса (двести сорок текстов) характерно разнообразие по большому количеству параметров³⁷. Важно, что из ста сорока трёх кумранских свитков, имеющих достаточный для анализа объём, только сорок записаны в Кумране; остальные принесены из других мест Иудеи. Во второй половине статьи Э. Тов выдвигает и обосновывает гипотезу: люди, которые переселялись из других мест в Кумран, брали с собой свитки разных книг (не зная заранее, какая библейская книга будет востребована), не обращая при этом внимания на различие версий текста (р. 366). Именно тем, что свитки происходили из разных общин и разных мест Иудеи, объясняется главное различие между ними — текстовое разнообразие³⁸. Также Э. Тов объясняет причины большого количества рукописей книг Бытия, Второзакония, Исаии и Псалтири (р. 365–366). Несмотря на интересное содержание

37 Кумранские свитки можно дифференцировать по следующим признакам: 1) по составу: содержащие одну книгу или несколько книг; 2) по объёму: полные книги (имеется в виду, что изначально рукопись содержала текст всей книги) и фрагменты; 3) разнообразие почерков и языков (есть рукописи на греческом языке); 4) различия в материале: есть рукописи на папирусе, в пергаментных используются разные виды кожи (р. 359–361).

38 Кумранские свитки можно разбить на четыре типа: МТ-подобные, близкие к LXX, прасамаритянские и своеобразные (по Э. Тову, «non-aligned»). К последнему типу относятся манускрипты, не соответствующие ни одной из известных текстовых традиций.

статьи и убедительные доводы автора, она оставляет вопросы: Э. Тов упрощённо подходит к проблемам кумранистики, принимая популярные тезисы о том, что Кумран был местом пребывания сектантской общины (автор воздерживается от уточнения, что это могли быть ессеи) и что рукописи связаны с деятельностью этой общины. И если по второму вопросу можно говорить об определённом консенсусе среди учёных, то относительно функции Кумрана в современной науке обсуждаются другие гипотезы (Кумран — загородная вилла или ферма-крепость), и вообще ряд учёных полагает, что предложить убедительную теорию можно будет только после полной публикации всех данных³⁹, однако Э. Тов об альтернативных версиях не упоминает.

Следующая статья — «25. Подходы писцов к библейскому тексту в древнем Израиле» («Approaches of Scribes to the Biblical Text in Ancient Israel»). Здесь автор, по его словам, пытается совершить невозможное, ответив на вопрос: возможно ли на основании самой рукописи выяснить, как её писец относился к процессу копирования? Понимал ли он свою задачу как максимально точное, механическое воспроизведение текста протографа или считал, что может свободно корректировать текст? Конечно, если наряду с рукописью известен и её оригинал, то ответить на вопрос проще; однако среди рукописей Мёртвого моря не существует такой пары, про которую можно было бы однозначно сказать, что один из свитков служил оригиналом для другого⁴⁰. Таким образом, оценка намерений писца в любом случае будет гипотетической; желательно избегать безапелляционных заявлений о том, что конкретное чтение рукописи внесено её писцом (возможно, что чтение уже присутствовало в первоисточнике), хотя некоторые исследователи так делают (р. 371). Чтобы оценить подход писца, Э. Тов предлагает использовать в качестве критерия удельный вес количества исправлений (например, в великом свитке Исаии в среднем одно исправление на четыре строки): чем больше удельный вес правок, тем свободнее было отношение писца к тексту (см. таблицу р. 477–479). Ещё один критерий — количество экзегетических⁴¹ и гармо-

39 О различных интерпретациях Кумрана см.: *Беляев Л. А.* Кумран // ПЭ. 2015. Т. 39. С. 301–303; *Юревич Д., свящ.* Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб., 2004. С. 28–49.

40 Весьма вероятно, что рукопись 4QDan^b могла быть скопирована с 4QDan^a; однако и здесь исследователи допускают, что могла существовать промежуточная копия (р. 370).

41 При этом из числа возможных экзегетических дополнений, сделанных писцом, следует исключить отличия трёх типов: 1) элементы, встречающиеся в других текстах и рукописях; 2) чтения, которые с высокой вероятностью являются оригинальными, 3) различия, отражающие определённую экзегетическую традицию (р. 381–382).

низирующих дополнений. В итоге мы видим, что в прото-МТ рукописях нет, как правило, ни исправлений, ни дополнений, а в кумранских есть и то и другое (особенно много в великом свитке Исаии). Отдельно Э. Тов отмечает, что прасамаритянские свитки по тщательности копирования близки к прото-МТ: здесь почти нет исправлений, а гармонизирующие дополнения являются частью текстовой версии, а не добавлениями переписчиков (р. 380). Если вспомнить классификацию по типам текстов, то прото-МТ и прасамаритянские рукописи демонстрируют строгий подход к процессу копирования, тогда как рукописи со сверхполным написанием и кумранские «своеобразные» свитки — свободный подход (р. 381). При этом, уточняет Э. Тов, различие между двумя указанными группами рукописей есть, но оно не как противопоставление чёрного и белого, а как сложная картина со множеством промежуточных оттенков (р. 385).

Завершает часть III статья «26. “Роскошные свитки” из иудейской пустыни» («Luxury Scrolls” from the Judean Desert»). К категории «роскошных» принято относить свитки с увеличенными верхними и нижними полями: материал для письма (пергамен) был очень дорогим, поэтому неиспользование значительного пространства (около двадцати процентов поверхности) отражало стремление подчеркнуть значение письменного текста, выразить почтение к нему. В кумранистике большим полем считается отступ в 3 см и более; Э. Тов приводит таблицу (р. 388–389), в которой указаны тридцать пять рукописей, относимых к категории роскошных: из них двадцать кумранских и пятнадцать из других мест Иудейской пустыни⁴². Интересный вывод: роскошный формат преимущественно используется для Священного Писания, хотя в Кумране найдены и небиблейские тексты, имеющие статус авторитетных. Большие поля — главный признак роскошной рукописи, есть ещё второстепенные признаки:

- увеличенные боковые промежутки между колонками текста (1,5–3,0 см);
- высота свитка (однако далеко не все высокие свитки считаются роскошными);
- высокое качество копирования текста, минимальное количество исправлений (в большинстве роскошных свитков удельный вес исправлений меньше, чем даже допускалось впоследствии в раввинистической традиции);

42 Более подробная статистика такова: кумранские рукописи — 20 роскошных из 600; если считать только библейские, то 12 из 150; рукописи Иудейской пустыни — 15 роскошных (все библейские) из 55 (р. 390–391).

- поздняя датировка (однако среди кумранских свитков восемь датируются временем до Р. Х.);
- принадлежность к масоретской группе: большинство роскошных рукописей относятся или к прото-МТ, или к «МТ-подобным» (хотя есть рукописи из групп SP или «своеобразных»);
- красивый и аккуратный почерк (р. 392–394).

Часть IV «Размышления» открывается статьёй «27. Как поле текстологии изменилось за прошедшие полвека (1970–2023)?» («Has the Field of Textual Criticism Changed in the Past Half-Century (1970–2023)?»). Это ещё одна статья в составе данного сборника, публикуемая впервые, она написана автором по просьбе редактора. Сначала Э. Тов рассуждает о сущности и задачах текстологии как библейской науки: текстологи должны проанализировать все известные древние и средневековые рукописи; реконструкция текста должна предшествовать экзегетическому анализу⁴³. Может показаться, что текстология более объективна в исследовании, чем другие библейские дисциплины, но это не совсем так: объективной можно считать деятельность, когда текстолог ограничивается только указанием на разночтения; если же он включает в свою работу оценку вариантов и суждение о предпочтительном чтении,

43 Кстати, здесь Э. Тов отвечает на важный вопрос: правомерно ли считать реконструкцию текста (то есть восстановление оригинального или, в лучшем случае, оптимального текста священной книги) главной целью работы текстолога? Достаточно часто встречается тезис, что реконструкция текста (особенно книг Ветхого Завета) не может считаться целью текстологии из-за невозможности достичь результата; вполне определённо эту мысль выразил Х.-Й. Фабри: «Вопрос о "первоначальном тексте" больше не может ставиться, так как исходя из имеющихся свидетелей текста и в силу многослойного характера иудейства периода Второго Храма, нельзя ни открыть единый исходный текст, ни предполагать его существование» (Введение в Ветхий Завет. С. 69). Э. Тов высказывает по данному вопросу противоположное и более оптимистичное суждение: «Как и прежде, учёные продолжают интересоваться "оригинальным" текстом еврейского Писания, и я не думаю, что эта цель изменилась <...> недостаток знаний должен требовать большей сдержанности и осторожности» (р. 424). Думается, позиция Э. Това близка точке зрения Д. С. Лихачёва, который признавал реконструкцию текста конечной задачей текстологии, но подчёркивал значение исследования промежуточных вариантов: «Текстология ставит себе целью изучить историю текста памятника на всех этапах его существования в руках у автора и в руках его переписчиков, редакторов, компиляторов, то есть на протяжении всего того времени, пока изменялся текст памятника. Только путём полного изучения истории текста памятника как единого целого, а не путём эпизодической критики отдельных мест может быть достигнуто и восстановление первоначального авторского текста памятника» (Лихачёв Д. С. Текстология. На материале русской литературы X–XVII вв. СПб., 2001. С. 32).

то его решение является таким же субъективным, как и суждение экзегета (р. 404–405). В основной части статьи Э. Тов говорит об изменениях в библейской текстологии, произошедших за истекшие полвека, и почти все эти перемены оцениваются позитивно:

- возросло взаимодействие между текстологией и экзегетикой; открытие рукописей Мёртвого моря подорвало доминирование МТ, и теперь экзегет должен сотрудничать с текстологом;
- возросло взаимодействие между текстологией и литературной критикой: теперь и библейская критика использует данные текстологии, и, наоборот, текстологи выделяют литературные единицы в отдельных текстовых различиях (р. 407–409);
- множество новых источников (хотя рукописи Мёртвого моря были открыты чуть ранее рассматриваемого периода, они стали доступны для изучения только после 1970 г.), которые в итоге включены в издания текста Библии;
- родилась общепринятая сейчас концепция текстуального многообразия библейских текстов в межзаветный период; теперь мы думаем не о двух или трёх типах текстов, а о множестве вариантов для каждого стиха и о том, что многие тексты были утрачены (р. 412);
- статус Септуагинты и SP вырос благодаря кумранским открытиям, а для МТ подтверждена его древность;
- в научных изданиях изменилась оценка вариантов: если К. Корниль в 1968 г. в комментарии на Книгу Иезекииля изменил в отдельных фрагментах МТ 25–30% слов, то в последующих изданиях этот процент неуклонно снижался, так что в BHS он колеблется от двух до десяти процентов, а в BHQ предпочтение немасоретским чтениям отдаётся только в одном проценте случаев. Теперь все отличия свидетелей текста от МТ принято объяснять ошибками переписчиков или теологическими изменениями, это негативная тенденция (р. 415–416);
- появились новые печатные и цифровые издания библейских текстов (хотя BHS продолжают использовать, потому что она является полным изданием, содержащим все книги);
- появилась специализация: если ранее крупные учёные были специалистами по всем вопросам, то теперь даже в текстологии наблюдается дифференциация учёных по узким областям научного знания;

- появилось множество проектов, международных организаций, библейских журналов, проводятся конференции; обилие публикаций по текстологии ныне во много раз превышает количество публикаций до 1970 г.;
- компьютеры изменили характер исследовательской работы, дали современным текстологам многочисленные преимущества.

Последняя статья сборника «28. Некоторые академические воспоминания» («Some Academic Memoirs») является научной автобиографией. Здесь автор подробно рассказывает об основных этапах своей научной жизни и деятельности: учёба в университете, начало преподавательской деятельности, участие в проектах, особенно в catss (Computer Assisted Tools for Septuagint Studies — «Компьютерные инструменты для изучения Септуагинты»), работы по исследованию Септуагинты и рукописей Мёртвого моря, деятельность в качестве главного редактора в Управлении древностей Израиля. Интересующимся читателям рекомендуем самостоятельно ознакомиться с этим очерком; отметим лишь два высказывания, которые могут быть интересны студентам. Во-первых, говоря об изучении древних языков в гимназии, Э. Тов приводит мысль своих учителей: изучение глагольных систем греческого и латинского языков полезно для развития логики (р. 426). Во-вторых, автор даёт очень хорошую рекомендацию для молодых учёных, формулируя свой принцип приобретения новых научных знаний: если ты не очень хорошо разбираешься в каком-то вопросе, напиши по нему статью (р. 430)!

Завершая данную рецензию, предложим общую оценку сборника. Безусловно, Э. Тов — выдающийся библеист современности, авторитетный учёный, человек с огромным объёмом знаний и опытом научной деятельности. Читать его публикации — несомненное удовольствие, своего рода «пиршество для гурманов». И данный сборник только подтверждает эту общую оценку научного наследия Э. Това. Каждая статья — кладёзь информации по важным научным и научно-практическим вопросам, связанным с библейской текстологией (а иногда и экзегетикой, например, статья по Ис. 40, 3). Впрочем, при многочисленных похвалах в адрес автора не следует забывать, что суждения Э. Това по многим вопросам являются частными мнениями учёного и их не следует воспринимать как «истину в последней инстанции»; его гипотезы могут быть оспорены, а некоторые из них даже пересмотрены в будущем.

В статьях сборника рассматривается в совокупности большинство тем, которые изучаются в курсе «Текстология Ветхого Завета» (например, такая дисциплина преподаётся в магистратуре Московской духовной

академии в составе образовательной программы «Библеистика»). Несомненно, чтение данной книги будет полезно для студентов библейских отделений магистратур Русской Православной Церкви. Думается, что пытливым и талантливым студентам бакалавриата при изучении дисциплины «Введение в библеистику» новейший сборник статей Э. Това сможет послужить дополнительным пособием. Особенно же его можно рекомендовать преподавателям дисциплины «Введение в библеистику» как авторитетное руководство по проблемным вопросам современной библейской текстологии. Хочется выразить скромную надежду, что чтение предлагаемой рецензии не только даст полное представление преподавателям библеистики и студентам о содержании данного сборника статей Э. Това, но и подвигнет их к самостоятельному изучению статей нашего автора, совершенствованию своих знаний и научного уровня в области текстологии Ветхого Завета.

Алексей Сергеевич Кашкин

Источники

Biblia Hebraica Quinta (BHQ). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.die-bibel.de/en/biblia-hebraica-quinta-bhq> (дата обращения 29.10.2024).

Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Брюссель: Жизнь с Богом, 1973.

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2012.

Литература

Беляев Л. А. Кумран // ПЭ. 2015. Т. 39. С. 296–304.

Введение в Ветхий Завет / под ред. Э. Ценгера. М.: ББИ, 2008. (Современная библеистика).

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.

Добыкин Д. Г. Введение в Ветхий Завет: курс лекций по ветхозаветной исагогике. СПб.: СПбЦДА, 2016.

Лихачёв Д. С. Текстология. На материале русской литературы X–XVII вв. СПб.: Алетейя, 2001.

Селезнёв М. Г. В поисках «теологии Септуагинты»: методологические аспекты // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 4. С. 7–28.

- Тихомиров Б. А.* Имя царя «Иехонии» в Священном Писании: версии Славянской Библии и Синодального перевода // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки: материалы IX международной научно-богословской конференции, посвященной столетию начала мученического и исповеднического подвига Русской Православной Церкви, 28–29 сентября 2017 года. СПб.: СПбПДА, 2018. С. 223–225.
- Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. М.: ББИ, 2001. (Современная библеистика).
- Юнгеров П. А.* Введение в Ветхий Завет: в 2 кн. Кн. 1. М.: ПСТБИ, 2003.
- Юревич Д., свящ.* Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб.: Аксион эстин, 2004.
- Tov E.* The Nature of the Hebrew Text Underlying the LXX: A Survey of the Problems // Journal for the Study of the Old Testament. 1978. Vol. 3 (7). P. 53–68.
- Tov E.* The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 1999. (Vetus Testamentum, Supplements; vol. 72).
- Tov E.* Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran: Collected Essays. Tubingen: Mohr Siebeck, 2008. (Texts and Studies in Ancient Judaism; vol. 121).
- Tov E.* Textual Harmonizations in the Ancient Texts of Deuteronomy // *Tov E.* Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran: Collected Essays. Tubingen: Mohr Siebeck, 2008. (Texts and Studies in Ancient Judaism; vol. 121). P. 271–282.
- Tov E.* Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint: Collected Essays. Vol. 3. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2015. (Vetus Testamentum, Supplements; vol. 167).
- Tov E.* Textual Developments: Collected Essays. Vol. 4. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2019. (Vetus Testamentum, Supplements; vol. 181).

ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ
КОНФЕРЕНЦИЙ И СОБЫТИЙ

ХРОНИКА
XIX МЕЖДУНАРОДНОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ
ПАТРИСТИЧЕСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ
5 АВГУСТА — 9 АВГУСТА
2024 ГОДА

УДК 82-92 (82-96) (27)

DOI: 10.31802/BCA.2024.24.4.010

В Оксфорде состоялась 19-я международная конференция патристических исследований, в которой приняли участие несколько сотен исследователей со всего мира. Организатором конференции выступил богословский факультет Оксфордского университета.

Вечером 5 августа в Крайст-Чёрче (кафедральном соборе одноимённого колледжа) конференцию открыл профессор **Марк Эдвардс**, председатель комитета конференции с 1995 г. и декан богословского факультета Крайст-Чёрч-колледжа. Профессор отметил важное место, которое продолжительное время занимала патрология, наряду с библеистикой, в рамках обязательной программы богословского факультета. Он также кратко напомнил историю основания конференции в 1951 г., которая вначале проводилась Элизабет Ливингстон и Фрэнком Кроссом в формате небольшого семинара или коллоквиума. Эдвардс отметил, что конференция охватывает не только работы, относящиеся к патристике как изучению творений раннехристианских мыслителей в узком смысле этого слова, но также представляет более широкий спектр научных исследований. Таким образом, доклады имеют исторический, социологический, биографический или философский характер. При этом исследуемые источники могут датироваться

постхалкидонским периодом и относиться к средневизантийской или поздневизантийской эпохам.

Лекцию, открывающую конгресс, произнёс **Пол Блоуэрс**, профессор истории Церкви из Emmanuel Christian Seminary в штате Теннесси, которого представил **Льюис Айрес**, профессор Даремского университета (Великобритания). Л. Айрес отметил вклад П. Блоуэрса в изучение личности и творений прп. Максима Исповедника, а также перечислил недавние работы П. Блоуэрса, касающиеся драматургии патристических текстов¹. Он подытожил, что исследования П. Блоуэрса особо ценны тем, что в них уделяется внимание истории формирования христианской метафорики. В становлении последней ключевую роль играет язык и внутренняя драматургия текстов Священного Писания. Лекция, представленная П. Блоуэрсом, носила название «Игра с игривым Словом: театральность и драматургия в патристической литературе и библейской экзегезе»².

Профессор из Теннесси начал лекцию с пространной цитаты риторического экфрасиса, описывающего избиение младенцев (см. Мф. 2, 16) в «Гомилии о невинных вифлеемских младенцах» свт. Василия Селевкийского³. Произнесена она была в день памяти Вифлеемских младенцев. Гомилия отчасти опирается на «Слово на Рождество Господа нашего Иисуса Христа и на избиение младенцев в Вифлееме от Ирода» свт. Григория Нисского⁴, но более развёрнута по сравнению со Словом и в риторическом отношении более выразительна. В этом тексте избиение младенцев предстаёт как военный поход, свидетелем которого призывается стать аудитория гомилии. Для большей выразительности гомилет описывает события от лица свидетеля, как будто он сам наблюдал за ними. Эта гомилия, стяжав очень большую известность, стала образцом для Романа Сладкопевца, который в собственном стихотворном переложении этого новозаветного события добавил некоторые детали и диалоги, дабы усилить его драматичность. Как отметил

- 1 *Blowers P. M. Drama of the Divine Economy: Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety. Oxford: Oxford University Press, 2012. (Oxford Early Christian Studies); Idem. Visions and Faces of the Tragic: The Mimesis of Tragedy and the Folly of Salvation in Early Christian Literature. Oxford: Oxford University Press, 2020. (Oxford Early Christian Studies).*
- 2 Оригинальное название: *Playing Along with the Playful Logos: Theatrics and Dramatics in Patristic Writing and Biblical Interpretation.*
- 3 *Basilius Seleuciensis. De infantibus in Bethleem ab Herode sublatis II // PG. 85. Col. 389, 392.*
- 4 *Gregorius Nyssenus. Oratio in diem natalem Christi // Mann F. Die Weihnachtspredigt Gregors von Nyssa Überlieferungsgeschichte und Text. Münster: Westfälischen Wilhelms-Universität, 1975.*

П. Блоуэрс, гомилия свт. Василия оказала влияние на изобразительное искусство. Таким образом, её автора можно считать своего рода церковным драматургом.

Автор доклада сформулировал проблематику доклада следующим образом: не могла ли подобная театрализованная риторика быть слишком шокирующей для аудитории? Лектор считает, что обилие деталей, описывающих, например, жестокость убийства, по замыслу проповедника, вводят контраст между уничтожением младенцев и тем обстоятельством, что Иисуса Христа эта участь не постигла. Это, в свою очередь, поднимает тему Божественного правосудия и позволяет вписать мученичество вифлеемских младенцев в Домостроительство спасения. По этой причине свт. Иоанн Златоуст в «Беседах на Евангелие от Матфея» призывает аудиторию умерить «возбуждение» (μανία). Именно вокруг этого мотива стало развиваться в раннем христианстве почитание вифлеемских мучеников.

П. Блоуэрс отметил важность этой идеи на фоне высокой детской смертности в поздней Античности, чему недавно посвятила работу Мария Дёрфлер⁵. Значит, поскольку детская смертность для аудитории свт. Василия была обыденной, избиению вифлеемских младенцев должен был придаваться особый статус. Проповедники акцентировали их нравственную чистоту и отсутствие сопротивления, чтобы сделать размышление об их мученичестве поводом обрести катарсис.

Тем не менее, как отметил П. Блоуэрс, встаёт вопрос о действенности подобных риторических экфрасисов, которые выразительностью и драматизмом могли оттолкнуть аудиторию вместо того, чтобы призвать её к христианскому образу жизни. Например, в случае избиения вифлеемских младенцев можно себе представить, что патристические «учёные» экфрасисы казались их аудитории пустыми риторическими хитросплетениями, малопонятными в те времена, когда маленькие дети умирали очень часто.

Свт. Григорий Нисский и Григорий Богослов составили проповеди, в которых очень красочно представлены страдания нищих и немощных, которые тем самым стали действующими лицами христианской драмы. Однако можно задать себе вопрос: не могли ли подобные описания вызвать скорее отторжение, чем христианское сострадание? Этот вопрос особенно актуален потому, что, согласно Аристотелю, страх и жалость в качестве парадигматических эмоций, вызываемых

5 Doerfler M. E. *Jephthah's Daughter, Sarah's Son: The Death of Children in Late Antiquity*. Berkeley (Calif.): University of California Press, 2020. (Christianity in Late Antiquity; vol. 8).

драматургией, могут вызвать у аудитории неприятие. Подтверждение этой мысли обнаруживается в «Государстве» Платона, где тот называет театральное искусство ложью, отражающей лишь то, что является видимостью вещей. Христианские авторы могли поэтому опасаться, что их собственные попытки воспроизвести божественную реальность точно так же будут лишены реализма. Лектор считает, что христианские мыслители, стремясь оказать нравственное воздействие на аудиторию, брали на себя риск в той мере, в какой они совмещали два вида мимесиса: социальный мимесис, направленный на то, чтобы научить аудиторию вести христианский образ жизни, и театральный мимесис, менее совершенный, при котором больший акцент ставился на внешней форме слова.

Вторую часть доклада П. Блоуэрс посвятил объяснению того, почему христианские авторы были уверены в возможности ассимилировать греко-римскую традицию театрального искусства. Иными словами, каким образом им удавалось, обращаясь к античной драматургии, сделать духовные чувства своей аудитории более восприимчивыми? Здесь П. Блоуэрс использовал критику литературоведа Джорджа Стайнера, который полагает, что христианство своей эсхатологией и восприятием смерти положило конец классической трагедии.

Как признал докладчик, ряд христианских авторов, например Минуций Феликс и Тертуллиан, именуют языческое театральное мастерство обманчивым и поверхностным. При этом последний признаёт, что зрение должно быть обращено в христианство, с тем чтобы полноценно постигнуть таинство спасения. Тем не менее нужно отметить, что именно греко-римская драматургия подверглась особому философскому осмыслению, на что указывает в том числе «Государство» Платона. В этом диалоге законодатель обращается к трагикам со словами о том, что жизнь государства представляет наиболее подлинную трагедию. Таким образом, Платон всё-таки вынужден признать силу драматургии, хотя она и воздействует в большей степени на чувства, чем на разум. Аристотель, в свою очередь, наметил совершенно иное восприятие трагедии — как искусства, позволяющего изобразить возможность и вероятность того, что представляет жизнь, а также раскрыть широкий спектр эмоций и нравственных интуиций. Христианские авторы, опираясь на это философское осмысление трагедии, воспользовались её педагогическим потенциалом. Это оказалось особенно релевантным, поскольку в их времена театр стал чаще принимать форму танцев или риторической декламации.

В то время как Тертуллиан противопоставляет ложь театрального нарратива истине библейского, Климент Александрийский в «Протрептике», хотя и повторяет отчасти ту же мысль, однако отмечает, что всё же иногда драматурги способны выразить истинное. Подобным образом Лактанций признаёт, что трагедии могут скрывать истину, поскольку ни одна из них не является совершенным вымыслом. Опираясь на слова Варрона о том, что трагики являются теологами мифов и истории, Евсевий Кесарийский отмечает драматургические достоинства трагедии «Исход» еврейского трагика Иезекииля (II в. до Р. Х.).

Реабилитацию театрального искусства в христианской среде можно отнести к IV в. Это стало проявляться на формальном уровне и в повседневной речи. Свт. Афанасий Александрийский, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст описывают свои злоключения как трагедии, что для них не противоречит вере в Божественное Провидение. Например, Феодорит Кирский заступает за карфагенского сенатора и его семью: он описывает обстоятельства жизни и беды, постигшие сенатора на родине, при этом считая свою речь театральной.

С точки зрения П. Блоуэрса, достоинства драматургии, выдвигаемые Аристотелем, в библейской экзегезе становятся ещё более выразительными, например, в силу сложности библейских образов. Здесь докладчик уделил особое внимание осмыслению того, как в патристической литературе библейские персонажи воспринимают свою греховность, например: характеристике грехопадения Адама и Евы, которые осознают свою наготу и уязвимость. Экзегеза этого библейского события релевантна, поскольку каппадокийцы и Иоанн Златоуст видят в прародителях первых аскетов. В то же время латинские богословы, например Августин, Амвросий Медиоланский и Авит Вьеннский, представляли грехопадение в большей степени как комическое действие, где ключевую роль играют грехи. Для усиления этого приёма Авит Вьеннский, автор поэмы «О первородном грехе», делает действующим лицом сатану. Соблазняя Еву, тот искусно объясняет отличие греховного человеческого любопытства от стремления более глубоко постичь мироздание.

Также привлекает внимание, что в патристической повествовании о Каине и Авеле большее внимание уделяется образу Каина, нежели Авеля. По мнению докладчика, причина в том, что Каин олицетворяет зависть — один из самых раскрытых пороков греко-римской трагедии. Докладчик упомянул анонимного сирийского поэта, который, держа в уме трагическое осмысление этого образа, вставляет в своё произведение речь Христа, утешающего Каина.

В подобном ключе свт. Амвросий, толкуя убийство Иеффаем собственной дочери (см. Суд. 11), говорит о «несчастной необходимости» (*miserabilis necessitas*), акцентируя трагический характер события. В то же время свт. Иоанн Златоуст осуждает его за клятву, а в сирийской поэзии внимание уделяют тому, как в этом библейском образе сочетаются сокрушение и стоицизм. Согласно Иакову Серугскому, Иеффай принёс в жертву свою дочь, прообразуя то, как Бог Отец принёс в жертву Бога Сына.

Интересно при этом, что Феодор Мопсуестийский ставит под сомнение достоверность повествования об Иове в силу того, что оно слишком напоминает греческую трагедию, а Иоанн Златоуст считает эту книгу именно примером христианской трагедии. Та же мысль, согласно докладчику, проступает и в гомилии об Иове Псевдо-Иоанна Златоуста. Что касается истории о соперничестве Иакова и Исава, то некоторые комментаторы считают её в большей степени фарсом (в том числе потому, что их ссора завершается примирением), поскольку подобную концовку Аристотель относил к комедиям. Иоанн Златоуст соотносит Иакова и Исава с сыновьями Эдипа, Этеоклом и Полиником, а блж. Августин соединяет этот библейский эпизод с идеей божественного избрания.

В рамках Нового Завета некоторые библейские экзегеты видят в образе Иоанна Крестителя в большей степени комическую фигуру, поскольку он даже перед смертью сомневается в божественной природе Христа (см. Лк. 7, 19), в то время как другие, например Пётр Хрисолог и Исихий Иерусалимский, усматривают трагический героизм в том, как св. Иоанн переносит насмешки при дворе Ирода. Той же амбивалентностью отличается танец Саломеи.

Тем не менее, согласно П. Блоуэрсу, одним из рисков такого чрезвычайно выразительного языка был избыток эмоций аудитории. Христианским авторам, однако, удалось хорошо вписать аристотелевский катарсис, позволяющий аудитории осмыслить трагическое начало библейского повествования, в полотно собственных произведений.

Более того, можно сказать, что они стремились к чему-то более целостному, обращаясь не только к трагизму, выраженному в Писании, но и к трагизму, испытываемому исторической Церковью. Значит, можно сказать, что патристические авторы стремились в своих произведениях развить своего рода христианскую трагическую субъектность. В качестве примера П. Блоуэрс обратился к поэзии свт. Григория Богослова. В частности, здесь можно обратить внимание на наличие положительных и отрицательных героев, к которым относятся император

Юлиан Отступник или Максим Киник. К злодеям также относится Григорий Нисский, которого Григорий Богослов осуждает за интерес к светской карьере. Трагизм собственной жизни он усматривает в обязанности заниматься управлением, что мешает аскезе, но является частью того, что он называет «провидением веры». Лирический герой Григория Богослова, осмысляя свою участь, чувствует себя зажатым среди нескольких кругов, к которым относятся семья, друзья, интеллектуальная элита, среда аскетов, духовенство и император. Этот текст во многом схож с автобиографической речью его современника Либания.

Задача, которую преследует Григорий Богослов и прочие каппадокийцы, заключается в том, чтобы научить аудиторию справляться и переживать трагедию человеческого существования, где присутствуют Провидение и вера. П. Блоуэрс вводит здесь понятие «трагического сознания». Оно позволяет более остро чувствовать и по-христиански осмыслять те события, которые происходили в рамках церковной истории.

В гомилиях каппадокийцев также привлекает внимание образ приживала. Хотя он довольно часто встречается в греческой трагедии, Иоанн Златоуст использует его, чтобы показать трагичность отношения власть имущих и подчинённых им. При этом он приводит примеры того, как христиане могут помочь приживалам найти достойное занятие, несмотря на их унижительное положение. Это позволяет ему показать, как может проявляться христианское милосердие.

Трагическими христианскими персонажами в текстах Григория Богослова, Григория Нисского и Амвросия Медиоланского являются женатые люди. Авторы противопоставляют счастливое начало брака с бедами, которые супругов постигают позже, например, бесчадие, сиротство или вдовство. Таким образом, в отличие от девства брак и рождение детей становятся воплощением суеты и человеческой смертности.

Вместе с тем и аскетизм иногда представляется в патристической литературе в качестве пародии и сатиры. Пример этого можно обнаружить в «Житии Симеона Юродивого», написанном Леонтием Неаполитанским. Автор жития делает акцент на вызывающем поведении Симеона перед лицом окружающего его разврата, чтобы показать, как тот подражает унижению, которому подвергся Иисус Христос, достигая тем самым кенозиса.

Ещё одной группой, осмысляемой в рамках христианского «трагического сознания», являются евреи. Об их участии при римлянах пишет Иосиф Флавий в «Иудейской войне». Трагедию Израиля также описывает блж. Августин.

Докладчик подытожил вторую часть доклада замечанием, что при формировании христианской трагической субъектности следовало переосмыслить весь спектр эмоций, связанных с человеческой смертностью, немощью и верой. Это важно учитывать, поскольку проявление эмоций всегда обусловлено контекстом и должно изучаться в рамках истории определённого сообщества. Таким образом, нужно относиться с осторожностью к тому, что Аристотель, описывая катарсис, ставит акцент лишь на страхе и сострадании. Более того, аудитория христианских гомилий была активным участником того, что Блоуэрс называет «метадрамой божественного Откровения», проявляющейся во всяком опыте трагического.

К подобным эмоциям можно отнести различные проявления горя и боли, что выражается понятиями *dolor* или *λύπη*. Эти термины важную роль играют в утешительных словах, например, в «Надгробном слове Навкратию, брату Василия Великого» Григория Богослова или в письмах Василия Великого Нектарию и его жене по случаю смерти их сына. Здесь авторы ставят себе задачу не только показать надежду воскресения, но и описать глубину человеческого страдания. Этот мотив также находит выражение в монашеской аскетической литературе и литургической поэзии Романа Сладкопевца, где грешник, следуя примерам библейских персонажей, слова которых передают проповедники, призван проявлять скорбь (*πένθος*) о своих согрешениях.

Климент Александрийский допускает, что страх и сострадание в своём основании не совершенно иррациональны, и говорит об осторожности (*εὐλάβεια*) — одной из «полезных» стоических страстей, приводящих к бесстрастию. Согласно Клименту, спасительный страх Божий является как раз тем, что должно посредством нравственной рассудительности приводить к Божественной любви, на что указывается в 1 Ин. 4, 18: «*В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх*». Таким образом, катарсис страха совершенно сублимируется в стремлении к духовному совершенству. Примером этого для христианских проповедников является молитва Христа в Гефсиманском саду.

Что касается сострадания, то в греко-римской культуре оно не ценилось высоко, так что обратиться к состраданию в одну из ключевых добродетелей было сложно. В рамках стоической философской традиции сострадание считалось проявлением слабости, поскольку во главу угла ставилась ответственность каждого за свои злоключения. Каппадокийцы Григорий Богослов и Григорий Нисский приходят к мысли, что христианское милосердие должно преодолеть доводы о личных заслугах

каждого. Григорий Нисский обращается к представлению об основанном на любви самоотожествлении с теми, кто больше всего страдает. В Писании эта мысль находит отражение в словах апостола Павла: «Я стал всем для всех» (1 Кор. 9, 22). В них апостол, согласно блж. Августину, проявляет искреннее сострадание, а не притворство (*simulatio*).

Пол Блоуэрс заключил доклад напоминанием, что театральность и трагизм патристических толкований были не просто проявлением риторического мастерства, направленного на то, чтобы вызвать определённые эмоции. У подобной риторики, что также отмечает Морвенна Ладлоу, есть очень важное богословское измерение. Осмысля трагизм человеческого существования и мирскую суету, христианские авторы ставят себе задачу сформировать новое понимание таких эмоций, как страх, сострадание, боль и надежду. Трагизм, в рамках которого эти эмоции осмысляются, сообщает их текстам особый реализм, которому не присущи ни благочестивый оптимизм, ни чистая трансцендентность. Трагический мимесис был направлен не только на то, чтобы помочь аудитории постигнуть таинственность Божественного Промысла, но также на то, чтобы по-новому воспринять эмоции библейских героев и более повседневных образов.

Можно также сказать, что экзегеты пытались таким образом найти богословский смысл, например, в бессмысленной, на первый взгляд, смерти дочери Иеффая, а также найти ответ на вопросы более широкого характера, касающиеся Божественной справедливости. Трагический мимесис, реализуемый в качестве риторического приёма посредством аллегии, позволял разрешить сложные места Писания. Здесь христианские авторы обращались к концепции Оригена о том, что в Писании сложные места были скрыты Провидением; библейская театральность являлась поэтому частью замысла Слова. Стремясь осмыслить и выразить борьбу Создателя со злом, невежеством и страданием, исследование трагического начала обнаруживает свободу и зрелость патристической риторики. Прежде всего, гомилеты и гимнографы стремились таким провокационным способом помочь аудитории по-христиански осмыслить самые тяжёлые события не только библейской истории, но и собственной жизни.

Анна Грюнерт

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ
№ 4 (24) • 2024

*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. 14¾
Подписано в печать 25.11.2024