

Научный журнал
по библеистике, патристике
и истории христианской мысли

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

№ 4 (28)
2025



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ



Центр изучения
патристики
и христианской
древности

Сергиев Посад
2025

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

BIBLE AND CHRISTIAN ANTIQUITY

№ 4 (28)
2025



PUBLISHING
HOUSE OF MOSCOW
THEOLOGICAL
ACADEMY



Center
for the Study
of Patristics
and Christian
Antiquity

Sergiev Posad
2025

ISSN 2658-7815

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р23-302-0052

Библия и христианская древность: научный журнал / Московская духовная академия, «Центр изучения патристики и христианской древности». – Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2025 – № 4 (28). – 234 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, 2025
© Центр изучения патристики
и христианской древности, 2025
© Кожухов С. А., 2025

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия
доцент Московской духовной академии

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EDITORIAL BOARD

Chief editor: deacon Sergey Kozhukhov

PhD in Theology

Associate Professor of the Moscow Theological Academy

EDITORIAL BOARD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EDITORIAL COUNCIL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

- 13 **Список сокращений**

КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

- 15 **Иеромонах Феодор (Юлаев)**
Гомилия о расслабленном (Лк. 5, 17–26) святителя Кирилла Александрийского из «Толкования на Евангелие от Луки» (Гомилия 20) в сирийском переводе по рукописям Damas. 12/19 и Damas. 12/20 с приложением фрагментов из греческих катен / сирийский и греческий текст, перевод, предисловие и примечания
- 52 **Илья Сергеевич Вевюрко**
Евгений Юрьевич Колодный
Опыт церковного академического перевода Книги пророка Исаии по LXX. Главы 19–25

ИССЛЕДОВАНИЯ

- Восточное христианство*
- 97 **Протоиерей Олег Давыденков**
Герасим, малоизвестный мелькитский апологет
- Патристическая экзегеза*
- 140 **Протоиерей Борис Тимофеев**
Понятие *tropologia* в древней латинской экзегетической литературе

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ

- 153 **Николай Михайлович Столяров**
Книга пророка Иоилиа: проблема датировки

НОВЫЕ КНИГИ

- 169 **Диакон Сергей Кожухов**
Некоторые новые монографии по патристике и христианской древности, вышедшие в 2025 г.

РЕЦЕНЗИИ

- 177 **Архимандрит Авель (Константинов)**
Рецензия на: *Potteau N. Augustin, lecteur et interprète du livre d'Isaïe*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2025. (Collection des Études Augustiniennes: Série Antiquité; vol. 216). 600 p. ISBN 978-2-85121-338-9
- 194 **Павел Владимирович Кузенков**
Рецензия на: *Патриарх Фотий*. Библиотека: список и перечисление книг, прочитанных нами, которые запросил наш возлюбленный брат Тарасий для общего представления, триста без двадцати. Т. 1 / пер., коммент. и указ. В. В. Василика. СПб.: РХГА, 22024. 340 с. ISBN 978-5-907855-40-3

ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ КОНФЕРЕНЦИЙ И СОБЫТИЙ

- 202 **Александр Валериевич Тамразов**
«1700 годовщина Никейского Собора»
(1700th Anniversary of the Council of Nicaea): хроника конференции, проведённой Ассирийской Церковью Востока
- 220 **Владимир Николаевич Кажан**
Хроника II Международной конференции по патристике и христианской древности: «Никейский Собор в деяниях других Соборов и в истории христианства»

CONTENTS

- 13 **List of Abbreviations**

CRITICAL EDITIONS, TRANSLATIONS AND COMMENTS

- 15 **Hieromonk Theodore (Yulaev)**
Homily on the Paralytic (Luke 5:17–26) of St. Cyril of Alexandria
from the «Commentary on the Gospel of Luke» (Homily 20) in the Syriac
Translation from the Manuscripts Damas. 12/19 and Damas. 12/20
with an Appendix of Fragments from the Greek Catenas / Syriac and Greek Texts,
Translation, Introduction and Notes
- 52 **Ilia S. Vevurko**
Eugene Y. Kolodniy
An Attempt on Ecclesiastical and Academical Translation of LXX: Isaiah 19–25

RESEARCHES

Eastern Christianity

- 97 **Archpriest Oleg Davydenkov**
Gerasimus, a Little-known Melkite Apologist

Patristic exegesis

- 140 **Archpriest Boris Timofeev**
The Concept of *tropologia* in Ancient Latin Exegetical Literature

NOTES AND BIBLIOGRAPHIC REVIEW

- 153 **Nikolay M. Stoliarov**
The Problem of Dating the Book of the Prophet Joel

NEW BOOKS

- 169 **Deacon Serge Kozhukhov**
Some New Monographs on Patristics and Christian Antiquity Published in 2025

REVIEWS

- 177 **Archimandrite Abel (Konstantinov)**
Review of: *Potteau N. Augustin, lecteur et interprète du livre d'Isaïe*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2025. (Collection des Études Augustiniennes: Série Antiquité; vol. 216). 600 p. ISBN 978-2-85121-338-9
- 194 **Pavel V. Kuzenkov**
Review of: *Patriarh Fotij*. Biblioteka: spisok i perechislenie knig, pročitannyh nami, kotorye zaprosil nash vozlyublennyj brat Tarasij dlya obshchego predstavleniya, trista bez dvadcati. [Bibliotheca: A List and Enumeration of the Books We Have Read, Which Our Beloved Brother Tarasios Requested for General Presentation, Three Hundred Minus Twenty]. T. 1 / trans., comment. and indices by V.V. Vasilik. St. Petersburg: RHGA, 2024. 340 p. (In Russian). ISBN 978-5-907855-40-3

CHRONICLE OF SCIENTIFIC EVENTS AND CONFERENCES

- 202 **Alexander V. Tamrazov**
«1700th Anniversary of the Council of Nicaea»: A Chronicle of the Conference Held by the Assyrian Church of the East
- 220 **Vladimir N. Kazhan**
Chronicle of the 2nd International Conference on Patristics and Early Christianity: «The Council of Nicaea in the Acts of Other Councils and in the History of Christianity»

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–.
- CPG Clavis partum Graecorum. Vol. 1–4 / cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / parata a J. Noret. Turnhout: Brepols, 2003.
- CCSL Corpus christianorum series Latina. Turnhout: Brepols, 1953–.
- CSCO Corpus scriptorum christianorum orientalium. Paris; Leuven, 1903–.
- CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1864–.
- CUFSG CB Collection des Universités de France Série grecque — Collection Budé. Paris: Les Belles lettres, 1920–.
- EBCO Eichstätter Beiträge zum Christlichen Orient / hrsg. von der Forschungsstelle Christlicher Orient. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012–.
- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin; Leipzig, 1897–.
- GCS NF Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge. Berlin; München; Boston (Mass.), 1995–.
- GOS Göttinger Orientforschungen. 1. Reihe: Syriaca / hrsg. von M. Tamke. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971–.
- LCL Loeb Classical Library. London; Cambridge (Mass.), 1912–.
- OCA Orientalia christiana analecta. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1935–. Vol. 101–.
- PCAC Patrimonio Culturale Arabo Cristiano / a cura di S. Khalil Samir. Milano; Bologna, 1995–.
- PG Patrologie cursus completus... Series Graeca... / accurante J.-P. Migne. Parisiis, 1857–1866. T. 1–166.
- PL Patrologie cursus completus... Series Latina... / accurante J.-P. Migne. Parisiis, 1841–1855. T. 1–217.

- PO *Patrologia orientalis*. Paris; Roma; Turnhout, 1904–.
- PS *Patrologia Syriaca* / ed. R. Graffin. Paris: Firmin-Didot et Socii, 1894–1926. Т. 1–3.
- SC *Sources chrétiennes*. Paris: Cerf, 1941–.
- ST *Studi e testi*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1900–.
- TSEC *Texts and Studies in Eastern Christianity* / ed. by K. Parry. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2012–.
- TU *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. Berlin; Boston (Mass.), 1886–.

КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ПЕРЕВОДЫ
И КОММЕНТАРИИ

ГОМИЛИЯ
О РАССЛАБЛЕННОМ
(ЛК. 5, 17–26)
СВЯТИТЕЛЯ КИРИЛЛА
АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
ИЗ «ТОЛКОВАНИЯ
НА ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ЛУКИ»
(ГОМИЛИЯ 20)
В СИРИЙСКОМ ПЕРЕВОДЕ
ПО РУКОПИСЯМ
ДАМАС. 12/19
И ДАМАС. 12/20
С ПРИЛОЖЕНИЕМ
ФРАГМЕНТОВ
ИЗ ГРЕЧЕСКИХ КАТЕН

СИРИЙСКИЙ И ГРЕЧЕСКИЙ ТЕКСТ, ПЕРЕВОД,
ПРЕДИСЛОВИЕ И ПРИМЕЧАНИЯ

Иеромонах Феодор (Юлаев)

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

Для цитирования: *Феодор (Юлаев), иером.* Гомилия о расслабленном (Лк. 5, 17–26) святителя Кирилла Александрийского из «Толкования на Евангелие от Луки» (Гомилия 20) в сирийском переводе по рукописям Damas. 12/19 и Damas. 12/20 с приложением фрагментов из греческих катен / сирийский и греческий текст, перевод, предисловие и примечания // Библия и христианская древность. 2025. № 4 (28). С. 15–51. DOI: 10.31802/BCA.2025.28.4.001

Аннотация

УДК 27-9|01/07|-284 (27-277.2)

Статья продолжает публикацию сирийских гомилий из «Толкования на Евангелие от Луки» свт. Кирилла Александрийского (CPG 5207) по рукописям Damas. 12/19 и Damas. 12/20 и предлагает первое издание сирийского текста входящей в состав «Толкования» гомилии с объяснением евангельской перикопы о расслабленном (Лк. 5, 17–26). Параллельно сирийскому тексту приводятся сохранившиеся фрагменты оригинального текста гомилии по рукописям греческих катен на Евангелие от Луки с учётом их прежних изданий, с привлечением дополнительных рукописей. В предисловии рассматривается рукописная традиция гомилии и прежние издания её греческого текста. Отмечаются погрешности издания Й. Ройсса при публикации соответствующих фрагментов. Обосновывается нумерация этой гомилии в составе «Толкования», отсутствующая в источниках. Дается обзор её содержания, затрагивается вопрос о датировке и отмечаются присутствующие в ней приметы несторианского спора. Указывается на сходство одного места с 7-м анафематизмом и «Против богохульств Нестория» св. Кирилла и делается вывод, что на момент произнесения этой гомилии святитель уже был знаком с проповедями Нестория, что и нашло отражение в её содержании. Публикация сирийского и греческого текста сопровождается русским переводом.

Ключевые слова: свт. Кирилл Александрийский, Евангелие от Луки, патристическая экзегеза, сирийские переводы, катены, Несторий, христология, 12 анафематизмов.

**Homily on the Paralytic (Lk. 5:17–26)
of St. Cyril of Alexandria
from the «Commentary on the Gospel of Luke» (Homily 20)
in the Syriac Translation
from the Manuscripts Damas. 12/19 and Damas. 12/20
with an Appendix of Fragments from the Greek Catenas**

Syriac and Greek Texts, Translation, Introduction and Notes

Hieromonk Theodore (Yulaev)

MA in Theology

Lecturer at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

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

ulaev.theodor@gmail.com

For citation: Theodore (Yulaev), hieromonk. "Homily on the Paralytic (Lk. 5:17–26) of St. Cyril of Alexandria from the 'Commentary on the Gospel of Luke' (Homily 20) in the Syriac Translation from the Manuscripts Damas. 12/19 and Damas. 12/20 with an Appendix of Fragments from the Greek Catenas". *Syriac and Greek Texts, Translation, Introduction and Notes. Bible and Christian Antiquity*, № 4 (28), 2025, pp. 15–51 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2025.28.4.001

Abstract. The article continues the publication of Syrian homilies from St. Cyril of Alexandria's «Commentary on the Gospel of Luke» (CPG 5207) based on Manuscripts Damas. 12/19 and Damas. 12/20, and offers the first edition of the Syrian text of the homily included in the «Commentary» with an explanation of the Gospel pericope about the paralytic (Lk. 5:17–26). Parallel to the Syriac text are presented fragments of the original text of the homily based on Greek manuscripts of the Catenas on the Gospel of Luke, taking into account their previous editions and drawing on additional manuscripts. In the introduction the manuscript tradition of the homily and previous editions of its Greek text are discussed. Errors in J. Reuss's edition when publishing the relevant fragments are noted. The numbering of this homily in the «Commentary», which is absent in the sources, is justified. An overview of its content is given, the question of dating is touched upon, and the signs of the Nestorian controversy present in it are noted. The similarity of one passage to the St. Cyril's 7th anathema and his treatise «Against the Blasphemies of Nestorius» is pointed out, and it is concluded that at the time of delivering this homily, the saint was already familiar with Nestorius' sermons, which was reflected in its content. The publication of the Syrian and Greek texts is accompanied by a Russian translation.

Keywords: St. Cyril of Alexandria, the Gospel of Luke, patristic exegesis, Syriac translations, catenas, Nestorius, Christology, 12 anathemas.

Мы продолжаем публикацию гомилий из «Толкования на Евангелие от Луки» свт. Кирилла Александрийского (CPG 5207)¹. Здесь предлагается первое издание входящей в состав этого памятника гомилии о расслабленном (Лк. 5, 17–26).

Рукописная традиция и издания

В нашем распоряжении имеются:


- Σ сирийский перевод гомилии,
- Λ фрагментарный греческий текст в катенах на Евангелие от Луки.

Полный сирийский перевод представлен в двух гомилиариях Дамасского собрания начала XI в., уже известных по предыдущим публикациям²:

- А Damas. 12/19, fol. 194v–196v — Дамаск, Библиотека патриархата Сирийской Ортодоксальной Церкви;
- В Damas. 12/20, fol. 247v–250v — Дамаск, Библиотека патриархата Сирийской Ортодоксальной Церкви.

В обеих рукописях текст практически тождественный, с небольшими отличиями орфографического характера, за исключением того, что в В сравнительно с А пропущены две фразы: *ܟܘܕܟܘܢܐ ܝܗܘ ܟܘܕܟܘܢܐ ܟܘܕܟܘܢܐ*, «ибо Он был Богом» (3:19–20)³ и *ܟܘܕܟܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ*, «всё что ни разрешите на земле, будет разрешено на небе» (8:7–8), во втором случае, очевидно, по причине гомеотелевта *ܟܘܕܟܘܢܐ* (см.: 8:7). Также вместо существительного *ܟܘܕܟܘܢܐ*, «мысль, разум»,

-
- 1 *Феодор (Юлаев), иером.* Две гомилии святителя Кирилла Александрийского на Рождество из «Толкования на Евангелие от Луки» (гомилии 1–2) по рукописям Damas. 12/19 и Damas. 12/20 / сир. текст, пер., вступ. ст. и примеч. // Библия и христианская древность. 2022. № 3 (15). С. 15–50; *Он же.* Гомилии 3–4 святителя Кирилла Александрийского из «Толкования на Евангелие от Луки» в сирийском переводе по рукописям Damas. 12/19 и Damas. 12/20 с приложением оригинального текста по греческим рукописям / сир. и греч. текст, пер., предисл. и примеч. // Библия и христианская древность. 2023. № 2 (18). С. 15–82.
 - 2 *Феодор (Юлаев), иером.* Две гомилии святителя Кирилла Александрийского на Рождество из «Толкования на Евангелие от Луки» (гомилии 1–2) по рукописям Damas. 12/19 и Damas. 12/20 / сир. текст, пер., вступ. ст. и примеч. // Указ. соч. С. 20. Фотокопии обеих рукописей были предоставлены диак. Сергием Кожуховым и свящ. Сергием Кимом.
 - 3 Здесь и далее в скобках даётся ссылка на текст гомилии по нашему изданию, с указанием номера главы и номера строки.

рукописи **A** (греч. *διάνοια*) рукопись **B** даёт ошибочное чтение  (7:11).

Каких-либо фрагментов сирийского текста гомилии в прежних изданиях не обретается.

Если не считать евангельской перикопы, открывающей сирийскую гомилию, то дошедшие в катенах на Евангелие от Луки фрагменты её греческого текста охватывают в целом около двух третей её содержания. Ранее они уже публиковались А. Май и в критическом издании Й. Ройсса:

Mai Novae patrum bibliothecae: in 10 t. / ed. A. Mai. T. 2. Roma, 1844. P. 175–179⁴;

Reu Lukas-Kommentare aus der Griechischen Kirche / hrsg. von J. Reuss. Berlin, 1984. (TU; 130). S. 246–248.

В издании Й. Ройсса были использованы следующие ниже катены, содержащие схолии с толкованием Лк. 5, 17–26.

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

m⁵ Paris, VnF Coisl. 195 (X в.), fol. 261r–262r — Париж, Национальная библиотека Франции, собрание Куалена⁶;

n⁷ Paris, VnF Coisl. 23 (XI в.), fol. 160r–161r — Париж, Национальная библиотека Франции, собрание Куалена⁸.

2) Катена Никиты Иракийского, тип F по М. Герарду (CPG C 135) или тип С по Й. Ройссу. Доступные нам рукописи:

u⁹ Vaticanus gr. 1611 (XII в.), fol. 87r–88r — Ватикан, Ватиканская апостольская библиотека¹⁰;

4 Перепечатаны в «Греческой патрологии» Ж.-П. Миня (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Lucam* (CPG 5207) 5, 17–26 // PG. 72. Col. 564B–569A).

5 **D** в издании Й. Ройсса.

6 Имеется в открытом доступе, URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10547049c/f533.item.zoom>.

7 **E** в издании Й. Ройсса.

8 Имеется в открытом доступе, URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b110001366/f163.item>.

9 **P** в издании Й. Ройсса.

10 Имеется в открытом доступе, URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1611/179.

- q**¹¹ Paris, BnF Coisl. 201 (XIV–XV вв.), fol. 150r–152r — Париж, Национальная библиотека Франции, собрание Куалена¹²;
- r**¹³ Paris, BnF gr. 208 (XIV в.), fol. 185r–187v — Париж, Национальная библиотека Франции¹⁴.

Ещё одна рукопись этой катены не была учтена Й. Ройссом, но была использована в издании А. Май, её мы также просмотрели:

- w**¹⁵ Vaticanus gr. 1611 (XII в.), fol. 269rb–273rb — Ватикан, Ватиканская апостольская библиотека¹⁶.

3) Закинфский кодекс (Codex Zacynthius), или тип E по Й. Ройссу:

- z**¹⁷ Cantabrigensis Bibl. Univ. BFBS. 213 (*olim* Add. 10062; VIII в.), fol. 31r–32r — Кембридж, Университетская библиотека¹⁸.

В совокупности эти катены охватывают все сохранившиеся греческие фрагменты гомилии о расслабленном; и как видно из сравнения с её сирийским переводом, при обычных для катен сокращениях они удерживают значительную близость к исходному тексту. Кроме них Й. Ройсс использовал ещё два типа катен, вторичных по содержанию, где фрагменты гомилии нередко даются в свободном перифразе и без указания источника, либо краткие предложения из неё появляются вкраплениями в схолиях другого происхождения.

4) Катена, составленная на основе катен Псевдо-Тита Бострийского (CPG С 130, С 131) и Псевдо-Петра Лаодикийского (CPG С 132), тип E по М. Герарду (CPG С 134), или тип D по Й. Ройссу. Из использованных Й. Ройссом рукописей нам была доступна одна:

- t**¹⁹ Palatinus gr. 20 (XII в.), fol. 58v–59v — Ватикан, Ватиканская апостольская библиотека²⁰.

11 **Q** в издании Й. Ройсса.

12 Имеется в открытом доступе, URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10037937s/f159.item.zoom>.

13 **R** в издании Й. Ройсса.

14 Имеется в открытом доступе, URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10721800k/f197.item.zoom>.

15 У Й. Ройсса эта рукопись не привлекалась, но была использована в издании А. Май.

16 Имеется в открытом доступе, URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1642/271.

17 **V** в издании Й. Ройсса.

18 Имеется в открытом доступе, URL: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-10062-UNDERTXT/61>.

19 **T** в издании Й. Ройсса. Другая рукопись этого типа, использованная им, Vat. gr. 1933, XVII–XVIII вв. (**U** по изданию Й. Ройсса), является её апографом.

20 Имеется в открытом доступе, URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Pal.gr.20/122.

Ещё одна рукопись катены этого типа Й. Ройссом для Лк. 5, 17–26 не была учтена. Её основная часть представляет собой катену другого типа (CPG C 132), но несколько листов, в том числе с толкованием на это место, относятся к тому же типу, что и рукопись **t**, и предлагают здесь текст, почти тождественный ей:

g Regius gr. 3 (XIV в.), fol. 10r–11r — Ватикан, Ватиканская апостольская библиотека²¹.

5) Катена на основе комментария Псевдо-Петра Лаодикийского с добавлением схолий из других катен, тип **D** по М. Герарду (CPG C 134), «расширенная» (Erweiterte) или «полная катена» (Vollkatene) типа В по Й. Ройссу, который использовал для фрагментов нашей гомилии одну рукопись такого типа:

e²² Paris, BnF Suppl. gr. 1076 (X в.), fol. 232v–233v — Париж, Национальная библиотека Франции, дополнительное собрание²³

Дополнительно мы привлекли ещё три рукописи этого типа, не учтённые им здесь:

f Paris, BnF Coisl. 19 (XI в.), fol. 157r–158r — Париж, Национальная библиотека Франции, собрание Куалена²⁴

h Vaticanus gr. 757 (XI в.), fol. 175v–176v — Ватикан, Ватиканская апостольская библиотека²⁵

x²⁶ Vaticanus gr. 758 (XII в.), fol. 19r — Ватикан, Ватиканская апостольская библиотека²⁷

Поскольку Й. Ройсс не обратил внимания на открытие новых сирийских рукописей (упомянутых выше Damas. 12/19 и Damas. 12/19), о которых Ж.-М. Соже сообщил в печати за десять лет до выхода его издания²⁸, то соответствующие фрагменты были им помещены

21 Имеется в открытом доступе, URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Reg.gr.3/25.

22 **N** в издании Й. Ройсса.

23 Имеется в открытом доступе, URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b11000103m/f219.item.zoom>.

24 Имеется в открытом доступе, URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b11000117t/f160.item.zoom>.

25 Имеется в открытом доступе, URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.757/179.

26 **K** в издании Й. Ройсса.

27 Имеется в открытом доступе, URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.758/45.

28 *Sauget J. M. Nouvelles homélies du «Commentaire sur l'Évangile de S. Luc» de Cyrille d'Alexandrie dans leur traduction syriaque // Symposium Syriacum 1972 célébré dans les jours 26–31 octobre 1972 à l'Institut Pontifical Oriental de Rome. Rapports et Communications / éd. par I. Ortiz de Urbina. Roma, 1974. (OCA; 197). P. 439–456.*

в группе II катенарных схолий свт. Кирилла Александрийского (Fragm. II, 54–58), куда он относил фрагменты, которые не могут быть проверены по сирийскому тексту, но, скорее всего, принадлежат к «Толкованию»²⁹. Тем не менее надо отдать ему должное, поскольку он верно оценил по внутренним признакам их аутентичность, а также вполне справедливо поместил два фрагмента, опубликованных А. Май по рукописи **x** (fol. 19r)³⁰, в группе III (Fragm. III, 40–41)³¹ среди схолий, которые, по его мнению, не принадлежат «Толкованию» и которые при сверке с сирийским переводом действительно должны быть исключены из него.

Как и в случае гомилий 3–4 «Толкования»³², Й. Ройсс при публикации этих фрагментов не избежал погрешностей: он несколько раз неточно указывает страницы рукописей³³, а также даёт чтения, отсутствующие в рукописях, или не отражает рукописные варианты. Последнее проиллюстрируем в нижеследующей таблице, где в первом столбце — номер фрагмента, номер строки и (в скобках) страница издания Й. Ройсса, во втором — чтение его издания, в третьем — чтение рукописей (общие для всех рукописей чтения отмечаем *mss.*).

1	2	3
II, 55:3 (S. 246)	τεθραυσμένων	τεθραυμασμένων <i>mss.</i>
II, 55:5	οὐρανοῦ	οὐρανῶν <i>mss.</i>
II, 55:7	δεδείκνυσιν	διαδείκνυσιν m n e δείκνυσιν u q r t
II, 55:20–21 (S. 247)	τῶν ὅλων σωτὴρ καὶ κύριος	ὅπερ εἴρηται u q r
II, 56:9	εἰδέναι καὶ	τοὺς <i>add. mss.</i>
II, 56:11	νεφρούς	ὡς θεός <i>add. t</i>

- 29 Феодор (Юлаев), иером. Две гомилии святителя Кирилла Александрийского на Рождество из «Толкования на Евангелие от Луки» (гомилии 1–2) по рукописям Damas. 12/19 и Damas. 12/20 / сир. текст, пер., вступ. ст. и примеч. // Указ. соч. С. 17–18.
- 30 Novae patrum bibliothecae. Т. 2. Р. 176–177. Эти фрагменты имеются и в упомянутых выше рукописях катены того же типа: **e** (fol. 232v), **f** (fol. 157r–v) и **h** (fol. 175v).
- 31 Lukas-Kommentare aus der Griechischen Kirche. S. 285.
- 32 Ср.: Феодор (Юлаев), иером. Гомилии 3–4 святителя Кирилла Александрийского из «Толкования на Евангелие от Луки» в сирийском переводе по рукописям Damas. 12/19 и Damas. 12/20 с приложением оригинального текста по греческим рукописям / сир. и греч. текст, пер., предисл. и примеч. // Указ. соч. С. 29–30.
- 33 Fragn. II, 54 в рукописи **q** (**Q** по изданию Й. Ройсса) располагается не на fol. 151r–v (Lukas-Kommentare aus der Griechischen Kirche. S. 246), а на fol. 150r–v; Fragn. II, 55 в рукописи **m** (**D** по Й. Ройссу) не на fol. 261v–262v (Ibid. S. 247), а на fol. 261r–262r; этот же фрагмент в рукописи **q** не на fol. 151v (Ibid.), а на fol. 150v–151v; Fragn. II, 56 в той же рукописи не на fol. 151v (Ibid.), а на fol. 151v; Fragn. II, 57 в этой же рукописи не на fol. 152v (Ibid. S. 248), а на fol. 151v–152r; Fragn. II, 58 в этой же рукописи не на fol. 153r (Ibid.), а на fol. 152r.

II, 56:12	δέ	τε <i>mss.</i>
II, 56:11–13	ἔφη δέ που – νεφροῦς	<i>om.</i> q r
II, 57:1 (S. 248)	ἔσθ' ὅτε	πολλάκις u q r
II, 57:4–5	διό φησιν – οἶκον σου	<i>om.</i> u q r
II, 58:1	ὑπενόστησε	γὰρ <i>add.</i> u q r
II, 58:3	εἶτά που	ἢ τάχα που z ἦ u q r
II, 58:6	φύσιν	καὶ <i>add.</i> <i>mss.</i>
	τοιαύτη	τήτοια διὴ z τοιαῦδε u q r
II, 58:11	ἐγγεγερμένος	ἐγγεγερμένος <i>mss.</i>
II, 58:14	ὅτι	ὅτε <i>mss.</i>

Хотя сирийский текст существенно полнее фрагментарного греческого, в катенах имеются и дополнительные, сравнительно с сирийским, фразы: после слов: «к Врачу свыше» (4:10) — добавлено: «и с небес» (καὶ ἐξ οὐρανῶν), а перед: «испытующий утробы» — (7:13) добавлено: «исследующий сердца и» (ἐτάζων καρδίας καὶ). Ещё одно разночтение, где на месте сирийского: «Сам увенчивающий их божественными дарованиями» (ܩܡܠ ܠܠܗܘܐ ܩܘܕܫܝܬܐ ܩܘܕܫܝܬܐ ܐܘܢ) (3:10–11), в греческом читается: «Сам раздаятель божественных дарований» (αὐτὸς ὁ τῶν θεῶν χαρισμάτων διανομεύς), трудно объяснить особенностями сирийского перевода, в целом весьма точно передающего греческий оригинал. Вкупе с отмеченными выше дополнительными фразами, это наводит на мысль о несколько отличающихся редакциях исходного текста гомилии, которым пользовались, соответственно, сирийские переводчики и составители катен.

Обзор содержания

Открывающий гомилию евангельский отрывок — это рассказ об исцелении расслабленного (Лк. 5, 17–26). Ни в сирийских рукописях, ни в греческих катенарных фрагментах не указывается, какова эта гомилия по счёту в «Толковании». В сирийском тексте здесь лакуна: после 12-й гомилии о возвращении Спасителя с Иордана и Его сорокадневном посте (Лк. 4, 1–2), конец которой утрачен³⁴, следует уже фрагмент 22-й

34 Сохранилась в рукописи Британской библиотеки: Brit. Lib., Add. 14727 (гомилярый XIII–XIV вв.). См.: S. *Cyrrilli Alexandrini Commentarii in Lucam*. Ps. 1: Textus / ed. I.-B. Chabot. Parisiis; Lipsiae, 1912. (CSCO; 70. *Scriptores syri*; 27). P. 29–34; S. *Cyrrilli Alexandrini Commentarii in Lucam*. Ps. 1: Versio / interpret. R. M. Tonneau. Louvain, 1953. (CSCO; 140. *Scriptores syri*; 17). P. 16–20. Соответствующие греческие фрагменты: Lukas-Kommentare aus der Griechischen Kirche. S. 64–65 (Fragm. I, 24–25). Ещё одна греческая схолия из катен, по-видимому, является частью её утраченного окончания, см.: *Ibid.* S. 231 (Fragm. II, 21).

гомилии с толкованием слов: «никто не вливает молодого вина в мехи ветхие» (Лк. 5, 37)³⁵. Но так как во всех гомилиях «Толкования» объясняется сколько-нибудь законченный по содержанию фрагмент евангельского текста (перикопа), надо думать, что содержанием 22-й гомилии было поучение Спасителя о посте, вызванное вопросом фарисеев и учеников Иоанна Крестителя (Лк. 5, 33–39). Между толкуемым в 22-й гомилии текстом и рассказом о исцелении расслабленного остаётся только одна перикопа: рассказ о призвании мытаря Левия и ответ книжникам и фарисеям на их обвинения по этому поводу (Лк. 5, 27–32), которая должна была подлежать толкованию в предыдущей 21-й гомилии. Следовательно, наша гомолия является 20-й. Под этим номером мы и обозначили её в заглавии настоящей публикации³⁶.

Как и в других гомилиях «Толкования» святитель не ставит целью подробное объяснение всех деталей библейского рассказа, но акцентирует внимание на отдельных его моментах, подчиняя проповедь

35 По рукописи Британской библиотеки Brit. Lib., Add. 12154, fol. 115r–v (догматический флорилегий VIII–IX вв.). См.: *S. Cyrilli Alexandrini Commentarii in Lucam. Ps. 1: Textus. P. 35–36*; *S. Cyrilli Alexandrini Commentarii in Lucam. Ps. 1: Versio. P. 21*. Непосредственно выше в этой же рукописи идут два фрагмента, извлечённые, согласно их надписанию, из 21-й гомилии «Толкования» (см.: *S. Cyrilli Alexandrini Commentarii in Lucam. Ps. 1: Textus. P. 34–35*; *S. Cyrilli Alexandrini Commentarii in Lucam. Ps. 1: Versio. P. 20–21*). Однако их аутентичность сомнительна: здесь объясняются Мф. 12, 29 и Мф. 18, 12 и по содержанию они больше соответствуют гомилиям 81 и 106 «Толкования» (см.: *S. Cyrilli Alexandrini Commentarii in Lucam. Ps. 1: Textus. P. 34. N. 1*).

36 Можно предположить следующее содержание утраченных гомилий 13–19 (в первом столбце таблицы – номер гомилии, во втором – подлежащее толкованию евангельское место, в третьем – сохранившиеся фрагменты по изданию Й. Ройсса):

13	Лк. 4, 3–13 (возвращение с Иордана и искушение в пустыне)	Fragm. II, 22–26 (S. 231–232)
14	Лк. 4, 14–19 (возвращение в Галилею и чтение пророка Исаии в назаретской синагоге)	Fragm. II, 27–34 (S. 233–237)
15	Лк. 4, 20–30 (обличение жителей Назарета за неверие и их ответная ярость)	Fragm. II, 35–38 (S. 237–239)
16	Лк. 4, 31–37 (переход в Капернаум и изгнание нечистого духа)	Fragm. II, 39–41 (S. 239–241)
17	Лк. 4, 38–44 (исцеление тёщи Петра и другие чудеса)	Fragm. II, 42–45 (S. 243–45)
18	Лк. 5, 1–11 (чудесный лов рыбы и призвание апостолов)	Fragm. II, 46–49 (S. 243–244)
19	Лк. 5, 12–16 (исцеление прокажённого)	Fragm. II, 50–53 (S. 244–246)

главной теме того наставления, которое он стремится преподать слушателям, на сей раз — о вере в Господа нашего Иисуса Христа. Похвала этой вере задаёт тон всей проповеди (2). Спаситель благосклонно принимает веру расслабленного, по которой разрешаются его грехи (4), за отсутствие веры укоряются книжники и фарисеи (6), эту веру — и в окружавшем Спасителя народе, и в нас, слышащих это повествование, — укрепляет происшедшее чудо исцеления (7), и она же становится залогом будущей вечной жизни (8). Попутно свт. Кирилл поучает о Промысле Божиим в жизни каждого человека, о спасительном значении телесных болезней и о том, что грех является своего рода корнем, откуда они произрастают (5). Сказанное Христом: «*есть власть у Сына Человеческого на земле отпускать грехи*» (Лк. 5, 24) — относится не только к Нему, но и к нам, ведь Он после победы над смертью вселил Святого Духа в святых апостолов, ставших причастниками Его природы и Его славы и даровал им власть отпускать грехи, что ещё более укореняет в нас веру в Него и призывает нас к Его славословию (8).

Совсем неудивительно, что святитель обращается при этом к излюбленному предмету своих созерцаний — к «великому таинству вочеловечения». И если изложенная преимущественно библейскими образами отповедь «непонятливому и завистливому сборищу фарисеев», которых он обличает в незнании Священного Писания, указывая, что перед ними Само предвечное Слово, явившееся в образе раба (Флп. 2, 7), но не переставшее быть Богом (6), — своего рода эмоциональная кульминация проповеди, — вполне могла быть адресована и арианам, то в рассуждении выше о том, чьей силой Христос творил чудеса, можно уже видеть приметы новой христологической полемики. На слова: «*сила Господня была, чтобы исцелять*» (Лк. 5, 17) — святитель замечает:

...ἀρα <γάρ>³⁷ ὡς <ἐτέρου τοῦ κυρίου καί>³⁸
 τοῦ θεοῦ δίδοντας αὐτῷ τὸ δύνασθαι κατορθοῦν
 τὰς θεοσημείας; <...> Ἄρα τὴν παρ' ἐτέρου
 δύναμιν ἐδανείζετο; <...> Αὐτὸς μᾶλλον ἢν
 ἐξ ἰδίας ἰσχύος ἐνεργῶν ὡς θεὸς καὶ κύριος,
 καὶ οὐχ ὡς θείας χάριτος μέτοχος.

...так неужели потому, что <как другой кто-то
 Господь и> Бог давал Ему силу совершать
 божественные знамения? <...> Неужели
 от другого кого заимствовал Он эту силу? <...>
 Напротив, Сам Он действовал от собственной
 крепости, как Бог и Господь, а не как
 причастник Божественной благодати.

И далее он указывает на несоизмеримое отличие апостолов, которые были удостоены духовных дарований и которые могли

37

ἰδ

38

...α β γ δ ε ζ η θ ι κ λ μ ν ξ ο π ρ σ τ υ φ χ ψ ω

временами «колебаться и ослабевать», от Спасителя, неизменно обладающего «божественной и неодолимой силой» (3).

Подобного акцента на том, что Христос производит чудеса и прославляется «собственной» силой, а не получает её от Господа как «другого» в сравнении с Собой, по нашим наблюдениям, не обретается в его донесторианских сочинениях. Например, в одном из сохранившихся фрагментов «Толкования на Евангелие от Матфея», написанного до 429 г.³⁹, свт. Кирилл, объясняя параллельное место о исцелении расслабленного (Мф. 9, 3–7) и также рассуждая об источнике чудес Иисуса, пишет: «Он низвёл в человеческую природу власть (ἐξουσία) Божества через неразрывное с ним единение (διὰ τὴν ἀδιαίρετον πρὸς αὐτὴν ἔνωσιν). Ведь Он говорит: “Если Я и стал человеком, будучи Богом Словом, и по причине домостроительства жительствую и обращаюсь на земле, однако ничуть не менее я совершаю превышающие слово чудеса и дарую оставление согрешений. Ибо Я не отнял и не умалил чего-то из свойств Божества (τι τῶν θεότητος ἰδιωμάτων) тем, что без превращения и истинно стал на земле Сыном человеческим”. Говорит же Он *на земле* (Мф. 9, 6), чтобы показать, что даже став человеком и явившись на земле, Он был Богом по природе (θεὸς ἦν κατὰ φύσιν)»⁴⁰. Здесь привычные и для ранних творений святителя тезисы: Христос — «Бог по природе», и поэтому Он даже при воплощении неизменно остаётся обладателем божественных свойств. Выражение: «неразрывное единение» — употребляется и в «Толковании на Евангелие от Иоанна», написанном ещё раньше «Толкования на Евангелие от Матфея»⁴¹, при опровержении более ранней формы двухсубъектной христологии антиохийского происхождения с запретом разделять Христа на два лица и думать, что Он является «чем-то иным» (ἕτερον τι) по отношению к Своей плоти⁴². Однако святитель как будто ещё не видит необходимости опровергать ложную мысль о том, что божественные действия Христа подаются Ему от Господа как от кого-то «другого».

39 Matthäus-Kommentare aus der Griechischen Kirche / hrsg. von J. Reuss. Berlin, 1957. (TU; 61). S. XXXIX.

40 *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarii in Matthaëum (CPG 5206). Fragm. 103 // TU. 61. S. 185–186.

41 Matthäus-Kommentare aus der Griechischen Kirche. S. XXXIX.

42 *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarii in Iohannem (CPG 5208) IV, 4 // *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini* in D. Joannis Evangelium accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo: in 3 vol. / ed. P. E. Pusey. Vol. 1. Oxonii, 1872. P. 577:8–12.

Зато приведённое место из 20-й гомилии сразу напоминает о его знаменитых анафематизмах. В 7-м из них осуждается любой, кто «говорит, что Иисус, как человек, приводился в действие Богом Слово (ἐνεργῆσθαι παρὰ τοῦ θεοῦ λόγου) и что власть Единородного вменена Ему [Иисусу] так, будто Он является другим наряду с Ним [Единородным] (τὴν τοῦ μονογενοῦς εὐδοξίαν περιῆφθαι ὡς ἑτέρῳ παρ' αὐτὸν ὑπάρχοντι)»⁴⁵. В этом анафематизме почти прямая цитата из 1-й проповеди Нестория: «Слава Единородного иногда вменяется Отцу (ἢ μονογενοῦς εὐδοξία πότε μὲν τῷ πατρὶ περιῆπτα), иногда — Духу, а иногда — владычеству (δυναστεία) Христа»⁴⁴. Этот отрывок св. Кирилл цитировал не раз, и он был в числе зачитанных на Эфесском Соборе и ставших основанием для осуждения ересиарха⁴⁵. Специально комментируя его в трактате «Против богохульств Нестория», святитель пишет, что если слава Единородного вменяется владычеству Христа, то речь идёт о двух разных субъектах (ἕτερος καὶ ἕτερος), коль скоро «не является одним и тем же самым дающий и получающий, то есть вменяющий как другому кому-то, наряду с ним, присущее себе по природе». Тогда получалось бы, что Христос действовал, Сам будучи приводимым в действие, как «иной некий» (ἕτερός τις) сравнительно с Единородным, и Он не отличался бы в этом от апостолов, совершавших чудеса «не своей собственной силой» (οὐκ ἰδίᾳ δυνάμει)⁴⁶. Можно заметить содержательную близость этих пространных рассуждений с процитированным лаконичным отрывком гомилии о расслабленном.

В предыдущей публикации мы, исходя из гипотезы Р. Каро⁴⁷, предположили, что 1-я гомилия «Евангелия от Луки» могла быть произнесена 27 декабря 428 г.⁴⁸ на регулярных внебогослужебных собраниях с толкованием Писания, проходивших в Александрии, по свидетельству

43 *Cyrillus Alexandrinus*. Epistula (CPG 5317) 17, 12 // ACO. I/1/1. P. 41:11–12.

44 *Nestorius*. Sermo I (CPG 5690) // Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius / hrsg. von Fr. Loofs. Halle, 1905. S. 225.

45 Gesta Ephesina. Actio I (CPG 8675) // ACO I/1/2. P. 49:2–5.

46 *Cyrillus Alexandrinus*. Libri V contra Nestorium (CPG 5217) II, 7 // ACO. I/1/6. P. 43:13–24.

47 *Caro R.* La homiletica Mariana Griega en el Siglo V: I // Marian Library Studies. Dayton (Ohio), 1971. Vol. 3. P. 137.

48 См.: *Феодор (Юлаев), иером.* Гомилии 3–4 святителя Кирилла Александрийского из «Толкования на Евангелие от Луки» в сирийском переводе по рукописям Damas. 12/19 и Damas. 12/20 с приложением оригинального текста по греческим рукописям / сир. и греч. текст, пер., предисл. и примеч. // Указ. соч. С. 44–45. Примеч. 96.

Сократа Схоластика⁴⁹, каждый четверг и пятницу. В таком случае, если святитель продолжил еженедельное последовательное объяснение Евангелия, произнесение 20-й гомилии приходится на 1 марта 429 г.⁵⁰; по крайней мере, это было не позднее весны этого года. Такая датировка нисколько не противоречит тому, что «Против богохульств Нестория» — хронологически самое раннее сочинение свт. Кирилла, в котором процитирована 1-я проповедь Нестория, — датируется весной или летом 430 г. Ведь знакомство с проповедями константинопольского предстоятеля должно было состояться намного раньше того, как после второго обмена посланиями с ним⁵¹ и безуспешной попытки увещать «благоговейнейшего и боголюбивейшего сослужителя»⁵² свт. Кирилл открыл наконец масштабное наступление на него, вылившееся в «лаvinу текстов»⁵³ и увенчавшееся лапидарной чеканкой 12-ти анафематизмов. Поэтому позволим себе сделать вывод, что на момент составления 20-й гомилии «Толкования» в первые месяцы 429 г. он уже имел перед глазами сборник проповедей Нестория, что и нашло отражение в её содержании.

Принципы издания

Основная рукопись для сирийского текста — Damas. 12/19 (A). Разночтения по Damas. 12/20 (B) даются в аппарате. Там же отмечаются разночтения с греческими фрагментами (Λ).

49 *Socrates Scholasticus*. *Historia ecclesiastica* V, 22, 45–48 // GCS NF. 1. S. 301.

50 При предположении такой хронологической последовательности: гомилии 1 и 2 произнесены в четверг–пятницу 27–28 декабря 428 г.; 3 и 4 — 3–4 января 429 г.; 5 и 6 — 10–11 января; 7 и 8 — 17–18 января; 9 и 10 — 24–25 января; 11 и 12 — 31 января и 1 февраля; 3 и 14 — 7–8 февраля; 15 и 16 — 14–15 февраля; 17 и 18 — 21–22 февраля. Тогда гомилии 19 и 20 были произнесены в четверг 28 февраля и в пятницу 1 марта 429 г. соответственно.

51 Второе послание свт. Кирилла Несторию написано в месяц мехир (т. е. между 26 января и 24 февраля) 430 г. (см.: ACO I/1/1. P. 25. N.). Ответ Нестория, согласно примечанию в одном из рукописных латинских собраний деяний Эфесского Собора (*Collectio Casinensis*), последовал в июне того же года (см.: *Ibid.* P. 29. N.).

52 Таким обращением открывается 2-е послание св. Кирилла к Несторию: τῷ εὐλαβεστάτῳ καὶ θεοφιλεστάτῳ συλλειτουργῷ Νεστορίῳ (*Cyrillus Alexandrinus*. *Epistula* 4, 1 (CPG 5304) // ACO. I/1/1. P. 25:23).

53 *McGuckin J. A.* *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*. Leiden; New York (N. Y.); Köln, 1994. (*Supplements to Vigiliae Christianae*; 23). P. 34.

В греческом тексте при выборе между разночтениями предпочтение отдавалось вариантам, близким к чтениям сирийского перевода (Σ), которые в таких случаях даются в аппарате. Угловыми скобками с отточиями <...> указываются пропуски греческого текста сравнительно с сирийским.

Русский перевод следует сирийскому тексту, но в редких случаях предпочтение отдаётся варианту греческих катен.

Обозначения в аппарате

а) в критическом аппарате издания

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

б) в примечаниях к русскому переводу

+	добавлено
<	пропущено

Автор сердечно благодарит диак. Сергия Кожухова и свящ. Сергия Кима за предоставленные фотокопии рукописей и неоценимую помощь.

1. <...>

2. <...>

Περὶ αὐτὸν μὲν ἦν τῶν βασκάνων τὸ θέατρον· γραμματεῖς δὲ οὗτοι καὶ φαρισαῖοι· καὶ τῶν παραδόξως ἐπιτελουμένων ἐγίνοντο θεωροί· καὶ κατηκροῶντο διδάσκοντος.

3. *Καὶ ἦν φησι δύναμις θεοῦ εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτόν·* ἄρα <...> ὡς <...> τοῦ θεοῦ διδόντος αὐτῷ τὸ δύνασθαι κατορθοῦν τὰς θεοσημείας <...>; Ἄρα τὴν παρ' ἐτέρου δύναμιν ἐδανείζετο; Καὶ τίς ὁ φάναι ταῦτα τολμῶν; Αὐτὸς γὰρ μᾶλλον ἦν ἐξ ἰδίας ἰσχύος ἐνεργῶν ὡς θεὸς καὶ κύριος, καὶ οὐχ ὡς 5 θείας χάριτος μέτοχος. Ἄνθρωποι μὲν γὰρ ἀξιοῦνται πολλάκις χαρισμάτων πνευματικῶν· <...> ἀλλ' ἔστιν ἰδεῖν ἐνιαχοῦ καὶ ἀσθενούντας ἔσθ' ὅτε, <...> καθ' ὃν οἶδε λόγον αὐτὸς ὁ τῶν θείων χαρισμάτων διανομέυς. <...> Ἐπὶ δέ γε τοῦ πάντων ἡμῶν σωτήρος <...> τοιοῦτον οὐδέν· ἀλλ' ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι

Traditio textus: u w q r Reu Mai Σ 3,8 a ἀλλ' inc. t g e f h x

2,1 αὐτόν] αὐτῶν **w**

3,2 θεοσημείας] θεοσημίας **u r** 8/9 ἀλλ' – ἰσχύς] οὐκ ἀνθρωπίνην εἶχεν ἰσχὺν εἰς τὸ ἰᾶσθαι, ἀλλὰ θείαν τινὰ καὶ ἄμαχον **t g e f h x**

αὐτόν, οὐκ ἀνθρωπίνη μάλλον, ἀλλὰ καὶ θεία καὶ ἄμαχος ἰσχύς· θεὸς γὰρ
10 ἦν καὶ υἱὸς θεοῦ.

4. Ἐπειδὴ δὲ ἦν ἀναγκαῖον οὐκ εὐαριθμήτου πληθύος τῶν
γραμματέων καὶ φαρισαίων συνειλεγμένης γενέσθαι τι τῶν ἔτι μάλιστα
θεοπρεπεστάτων εἰς ὄνησιν αὐτῶν, μικρὰ γὰρ ἐφρόνουν περὶ αὐτοῦ, <...>
ὠκονομήθη τι πάλιν τῶν τεθραυμασμένων· ἐρρίπτο μὲν γὰρ *ἐπὶ κλίνης*
5 παράλυτος ἀνὴρ ἀνιάτω νόσω κεκρατημένος. <...> Ἐπειδὴ δὲ ἀσθενούσα
πρὸς τὸ συμβᾶν ἢ τῶν ἰατρῶν ἠλέγχετο τέχνη, <...> πρὸς τὸν ἄνωθεν καὶ
ἐξ οὐρανῶν ἰατρὸν παρὰ τῶν οἰκείων ἐπεκομίζετο. Ἐπειδὴ δὲ ἦν ἐν ὄψει
λοιπὸν τοῦ θεραπεύειν ἰσχύοντος, δεκτὴ μὲν αὐτοῦ γέγονεν ἡ πίστις· ὅτι δὲ
10 εἶστιν ἁμαρτίας ἀναιρετικὴ, διαδείκνυσιν εὐθύς ὁ Χριστὸς· ἐπιφωνεῖ γὰρ τῷ
κειμένῳ λέγων· *Ἀνθρώπε, ἀφένταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου.*

5. Ἄλλ' ὡς γε οἶμαι πρὸς τοῦτο ἐρεῖ τις εὐθύς· ἀπαλλαγῆναι τῆς νόσου
ἐβούλετο· <...> καὶ πῶς ἄφεςιν τῆς ἁμαρτίας αὐτῷ Χριστὸς ἐπηγγέλλετο;
Ἴνα μάθης <...> ὅτι σεσιγημένως καὶ ἀσοφῆτι θεὸς κατασκέπτεται τὰ
ἀνθρώπινα· καὶ ἐφορᾷ τῆς ἐκάστου ζωῆς τὴν ὁδόν. Οὕτω καὶ γέγραπται·

Traditio textus: u w q r t g e f h x Reu Mai Σ 3,9 a ἰσχύς *des. t g e f h x* 4,1 a Ἐπειδὴ *inc. m n t g e h* | a οὐκ *inc. f x* 2 a συνειλεγμένης *des. f x* 5,1 a Ἄλλ' *inc. f*

4,1 δὲ] *om. u w q r Mai* | ἦν ἀναγκαῖον] *trsp. u q r Mai* δὲ ἦν ἀναγκαῖον] *om. t g*
πληθύος] πληθους *t g f* 2 συνειλεγμένης] συνειλεγμένου *t f g*, ἀναγκαῖον ἦν *add. t g* | τι]
om. m n Reu | ἔτι] ὅτι *u w q r Mai*, *om. t e g* 3 αὐτῶν] αὐτοῦ *m n e Reu* 4 τι] *tέ m n*,
Σ | τεθραυμασμένων] τεθραυσμένων *Reu* 5 δὲ] *om. u w Mai* | ἀσθενούσα] ἀσθενο-
ῦσι *Reu* 7 οὐρανῶν] οὐρανοῦ *Reu* καὶ ἐξ οὐρανῶν] *om. Σ* | ἐπεκομίζετο] ἀπεκομίζετο *u w*
q r Mai | Ἐπειδὴ] ὡς *u w q r Mai*, Σ | ὄψει] ὕψει *e* 2/8 τι – ἰσχύοντος] τὸ κατὰ τὸν
παράλυτον· ὡς γὰρ ἐν ὄψει αὐτοῦ ὑπὸ τῶν οἰκείων κομισθεὶς τέθειτο *t g* 9 διαδείκνυσιν]
δείκνυσιν *u w q r t g Mai*, δεδείκνυσιν *Reu* | ἐπιφωνεῖ] ἐπεφώνει *u w q r Mai* | ἐπιφωνεῖ
γὰρ] ἐπιφωνήσας *t g* 10 λέγων] *om. t g* | λέγων Ἀνθρώπε] *om. u w q r Mai*

- 5 *Ἐνώπιον γάρ εἰσι τῶν τοῦ θεοῦ ὀφθαλμῶν ὁδοὶ ἀνδρός· εἰς δὲ πάσας τὰς τροχιάς αὐτοῦ σκοπεύει.* Ἐπειδὴ δὲ ἐστὶν ἀγαθὸς καὶ πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι, διασμήχει πολλάκις ἐξ ἁμαρτιῶν τοὺς ἐνειλημμένους, ἀρρώστιαν ἐμβαλὼν τῷ σώματι. Οὕτως γὰρ που φησι διὰ φωνῆς Ἱερεμίου· *Πόνω καὶ μαστιγὶ παιδευθήσῃ Ἱερουσαλήμ.* <...> Ἐφη δὲ που καὶ ὁ
- 10 *Παροιμιστῆς·* *Υἱὲ μὴ ὀλιγώρει παιδείας κυρίου· μὴ δὲ ἐκλύου ὑπ' αὐτοῦ ἐλεγχόμενος· ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει· μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται.* Καλῶς οὖν ἄρα Χριστὸς τὰς τοῦ νοσεῖν ἀφορμὰς, καὶ οἶον τοῦ πάθους τὴν ρίζαν τουτέστιν τὴν ἁμαρτίαν προαποκείρειν ἐπαγγέλλεται· <...> ἐξαιρεθείσης γὰρ ταύτης δι' ἣν καὶ τὸ πάθος, ἔδει πάντως αὐτὴν
- 15 συναιρεθῆναι τὴν νόσον.

6. Ὁ μὲν οὖν τῶν ὄλων σωτὴρ καὶ κύριος θεοπρεπεστάτην ἔχων τὴν ἐξουσίαν τὴν τῶν ἁμαρτιῶν ἄφεσιν ἐπηγγέλλετο· θορυβεῖ δὲ πάλιν ὁ λόγος τὸ δυσμαθὲς καὶ βάσκανον τῶν φαρισαίων ἐργαστήριον. Προσελάουον γὰρ <...> ἀλλήλοισ <...>· *Τίς οὗτός ἐστιν ὃς λαλεῖ βλασφημίας,* Ἄλλ' οὐκ ἂν

Traditio textus: u w q r t g e f h m n Reu Mai Σ 5,8 *a* φησι *inc. z* 12 *a* Καλῶς *inc. x* 15 *a* νόσον *des. x*

5,8 ἐμβαλῶν] ἐμβάλλων **u w q r Mai** | που] *om. q* δὲ που] γὰρ καὶ **tg** | φησι – Ἱερεμίου] διὰ Ἱερεμίου φησί **tg** 9 Ἐφη – που] *om. tg* 10 παιδείας] παιδείαν **Mai** | μὴ δὲ] μὴδ' **z** 10/12 μὴ² – παραδέχεται] καὶ τὰ ἐξῆς **f** 12 ἄρα] ἔφη **f om. x** | Χριστός] ὁ σωτὴρ **x** 13 τουτέστιν] *om. tg* | προαποκείρειν] δι' ἣν καὶ τὸ πάθος *praem. x* | ἐπαγγέλλεται] ἐπαγγελόματος **f** 14 δι' – πάθος] *om. x* | αὐτήν] αὐτῆ **z e f h x, om. u w q r t g Mai** 15 συναιρεθῆναι] συναιρεθῆναι **Reu**

6,1 τῶν – κύριος] ὅπερ εἴρηται **u w q r Mai, ܠܝܫܘܢ ܕܥܝܢ ܠܘܥܝܬܘܢ** Σ | ἔχων] ἔχον **w** 1/2 θεοπρεπεστάτην – ἐξουσίαν] θεοπρεπεστάτη ἐξουσία **tg** 2 ἁμαρτιῶν] ἁμαρτιμάτων **f**

- 5 ἔφης ὦ φαρισαῖε ταῦτα περὶ αὐτοῦ, εἰ τὰς θείας ἐπίστασο γραφὰς, εἰ τῶν <...> προφητικῶν ἐμέμνησο λόγων, εἰ τὸ σεπτὸν καὶ μέγα τῆς ἐνανθρωπήσεως συνήκας μυστήριον. <...>

7. <...> Βλασφημίας δὲ ἐγκλήματι περιβάλλουσι, τὴν ἐσχάτην αὐτοῦ καθορίζοντες δίκην, καὶ θάνατον καταψηφιζόμενοι· τὸν γὰρ εἰπόντα δυσφημίας κατὰ τοῦ θεοῦ θάνατον ὑπομένειν ὁ διὰ τοῦ Μωϋσέως προσέταπτε νόμος. Ἐπειδὴ δὲ ἅπαξ τοῦτο τετολήμασι, διαδείκνυσιν εὐθύς
5 ὅτι θεὸς ἐστίν, ἵνα πάλιν οὐ φορητῶς δυσσεβούντας ἐλέγξῃ· *Τί γὰρ φησὶν διαλογίζεσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν*, Οὐκοῦν ὅταν λέγεις ὦ φαρισαῖε· *τίς δύναται ἀμαρτίας ἀφιέναι εἰ μὴ εἷς ὁ θεός*, ἐρῶ σοι κἀγώ· τίς δύναται καρδίας εἶδέναι καὶ τοὺς ἐν τῷ βάθει τῆς διανοίας διαλογισμοὺς καθορᾶν, εἰ μὴ ὁ μόνος ὁ θεός; Αὐτὸς γὰρ που φησὶ διὰ φωνῆς προφητῶν, ὅτι *ἐγὼ κύριος ἐτάξων καρδίας καὶ δοκιμάζων νεφρούς*. Ἐφη δὲ που καὶ Δαβὶδ περὶ
10 τε αὐτοῦ καὶ ἡμῶν· *Ὁ πλάσας κατὰ μόνας τὰς καρδίας αὐτῶν*. Οὐκοῦν ὁ εἰδὼς καρδίας καὶ νεφρούς ὡς θεός, οὗτος ἀφίησι καὶ ἀμαρτίας ὡς θεός. <...> Ἐν μὲν γὰρ τῷ εἰπεῖν· *ἀφέωνται σοι αἱ ἀμαρτίαι σου* τόπος ἐστὶν ἐσθ' ὅτε ἀπιστίας εὐάφορμος· ἀφιεμένας γὰρ ἀμαρτίας ἄνθρωπος οὐχ ὀρθῶς

Traditio textus: u w q r t g e f h m n z Reu Mai Σ 7,1 a Βλασφημίας inc. x 12 a θεός des. m n t g f

6,5 ὦ – ταῦτα] ταῦτα ὦ Φαρισαῖε **u w q r Mai** | ταῦτα] ταυτὶ **m**, τουτὶ **n** | ἐπίστασο] ἠπίστασο **u w q r Mai** 3/7 Προσελάλουν – μυστήριον] *om. t g e f h*

7,1 Βλασφημίας] εἶτα φησὶ, ὅτι ἀκοῦντες οἱ γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι *praem e f h* | δὲ] αὐτὸν **t g**, *om. e f h x* | ἐγκλήματι] ἐγκλήμασι **z**, ἐγκλήματα **q** 1/4 τὴν – νόμος] *om. e f h x* 1 αὐτοῦ] αὐτῷ **m^{corr.} n** 1/2 τὴν – καὶ] οἱ φαρισαῖοι **t g** 2 θάνατον] αὐτοῦ *add. t g* | γὰρ] *om. g* 3 δυσφημίας] δυσφημίαν **z m n Reu**, **ⲛⲁⲩⲁⲗⲁ** Σ | διὰ – Μωϋσέως] *om. n t g* Μωϋσέως] Μωσέως **q r** 4 προσέταπτε νόμος] *trsp. t g* | ἅπαξ] *om. z m n t g e f h x Reu*, **ⲉⲓ ⲛⲁⲩⲁ** Σ | τοῦτο] **ⲙⲁⲩⲁⲩⲱ ⲛⲁⲩⲁⲗⲁ ⲛⲁⲩⲁⲗⲁ** Σ | διαδείκνυσιν] δείκνυσιν **u w q t g** 5 πάλιν – φορητῶς] αὐτοὺς **t g** | ἵνα – ἐλέγξῃ] *om. e f h x* 6/7 Οὐκοῦν – κἀγώ] *om. e f h x* 7 τίς] γὰρ *add. e f h x* | δύναται²] *om. e f h x* 8 καρδίας – καὶ] *om. t g e f h x* | τοὺς] *om. Reu* | διανοίας] καρδίας **t g** | διαλογισμοὺς] λογισμοὺς **u w q e f h x** 9 προφητῶν] τῶν

- 15 τοῦ σώματος ὀφθαλμοῖς· τὸ δὲ ἀποβαλεῖν τὴν νόσον, καὶ ἀναστάντα περιπατεῖν τὸν παράλυτον, ἀπόδειξιν ἔχει σαφῆ τῆς θεοπρεποῦς ἰσχύος <...>. Διό φησιν· *Ἐγερθεὶς ἄρον τὸ κλινίδιον σου, καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου*. Ὁ δὴ καὶ πέπρακται· ὑπενόστησε γὰρ εἰς τὴν οἰκίαν, τῆς οὕτω μακρᾶς ἀρρώστιας ἀπηλλαγμένους. Δέδεικται τοίνυν δι' αὐτοῦ τοῦ πράγματος, *ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας*.
- 20

8. Καὶ περὶ τίνος ἄρα τοῦτο φησιν; Ἄρα περὶ αὐτοῦ ἢ τάχα που καὶ περὶ ἡμῶν; Ἀληθές τοῦτο τε κάκεινο· αὐτὸς μὲν γὰρ ὡς ἐνανθρωπήσας θεὸς, ὡς τοῦ νόμου <...> κύριος, ἀφήσιν ἁμαρτίας. Ἐλάβομεν δὲ καὶ ἡμεῖς παρ' αὐτοῦ τὴν οὕτω λαμπρὰν καὶ ἀξιοθαύμαστον χάριν· ἐστεφάνωσε γὰρ
- 5 τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν καὶ τῇ τοιαύτῃ τιμῇ· Καὶ γοῦν ἔφη τοῖς ἀγίοις ἀποστόλοις· *Ἀμὴν λέγω ὑμῖν· ὅσα ἂν δῆσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένα ἐν τοῖς οὐρανοῖς· καὶ ὅσα ἂν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένα ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Καὶ πάλιν· *Ἄν τινων ἀφήτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφιένται αὐτοῖς· ἂν τινων κρατήτε κεκράτηνται*. Πότε δὲ ταῦτα πρὸς αὐτοὺς εὐρίσκεται λέγων;
- 10 Ὅτε πατήσας τοῦ θανάτου τὸ κράτος καὶ ἐγγεγεμμένος ἐκ νεκρῶν, ἐνεφύσησεν αὐτοῖς λέγων· *Λάβετε πνεῦμα ἅγιον*. Ἀποδείξας γὰρ αὐτοὺς

Traditio textus: u w q r e h x z Reu Mai Σ 7,19 a Δέδεικται inc. t g 20 a ἁμαρτίας des. t g 8,9 a κεκράτηνται des. z e h x

7,16 παράλυτον] πάρετον **z e h x** 17 Διό φησιν] ἐπάγει **e h x** 17/18 Διό – σου] *om. u q r x* 18 γὰρ] *om. z Reu* 18/19 ὑπενόστησε – ἀπηλλαγμένους] *om. h* 18/19 ὑπενόστησε – Δέδεικται] *om. e* 19 τοίνυν] καὶ *add. t g* | τοῦ] *om. t* | πράγματος] ἦτοι τῆς τοῦ παραλύτου θεραπείας *add. t g* 20 ὁ – ἀνθρώπου] *om. h* | ἀνθρώπου] θεοῦ **x** | ὁ – γῆς] καὶ **t** | ἐπὶ γῆς] *om. x* | γῆς] τῆς *praem. r h* | ἀφιέναι ἁμαρτίας] *trsp. t g*

8,1 ἢ τάχα] εἰτά **Reu** | τάχα που] *om. u q r Mai* 2 τε] *om. r* 1/2 Καὶ – κάκεινο] *om. e h x* 2 αὐτὸς] καὶ *praem. e h x* | γὰρ] *om. e* 3 ὡς – κύριος] *om. e h x* 4 λαμπρὰν καὶ] *om. e h x* 4/5 ἐστεφάνωσε – γοῦν] *om. e h x* 5 τοῦ] *om. u w q r Mai* | καὶ] *om. Reu*

15 τῆς αὐτοῦ φύσεως κοινωνοῦς, καὶ ἐνοικίσας αὐτοῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τότε καὶ τῆς ἑαυτοῦ δόξης ἀπέφηνε κοινωνοῦς, δοῦς ἐξουσίαν ἀφιέναι τε καὶ κρατεῖν ἁμαρτίας. Ὅτε τοίνυν <...> ἡμεῖς αὐτὸ δὴ τοῦτο πληροῦν προστετάγμεθα, <...> πῶς οὐ πολὺ μᾶλλον αὐτὸς ἀφήσιν ἁμαρτίας ὁ δοῦς ἑτέροις τὴν ἐξουσίαν τοῦ δύνασθαι τοῦτο δρᾶν; <...>

Traditio textus: u w q r Reu Mai Σ

8,13 ἑαυτοῦ] αὐτοῦ **w** 14 Ὅτε] ὅτι **Reu**

Его же недели четвёртой поста^і 54
Святого Кирилла о расслабленном из «Толкования
Евангелия от Луки»

1. *«И было в один из дней, и Он учил, и сидели фарисеи и законоучители, которые пришли из всех селений Галилеи, и Иудеи, и Иерусалима. И сила Господня была, чтобы исцелять их. И вот — мужи, несущие на постели человека, который был расслаблен, и они старались внести его и положить перед Ним. И не найдя как внести его из-за множества народа, они поднялись на крышу и спустили его с постелью с кровли на середину перед Иисусом. И увидев их веру, Он сказал этому расслабленному: Человеке, отпускаются тебе грехи твои. И начали рассуждать книжники и фарисеи, говоря: Кто Он, что произносит богохульства? Кто может отпускать грехи, кроме одного только Бога? Иисус же узнал рассуждения их, и ответил, и сказал им: Что вы рассуждаете в сердцах ваших? Что легче, сказать: отпускаются тебе грехи твои, или сказать: встань и ходи? А чтобы вы знали, что есть власть у Сына Человеческого на земле отпускать грехи, — сказал Он расслабленному: Тебе говорю: встань, возьми постель твою и иди в дом твой. И он тотчас встал пред очами их, взял то, на чём лежал и пошёл в дом свой, славя Бога. И изумление охватило их всех, и они славилы Бога, и исполнились страха, и говорили: Дивное мы увидели сегодня^а».*

2. Великое это и превосходное благо — вера в Господа нашего Иисуса Христа, через Коего и с Кем прославляется Бог и Отец. Вызывает же вера у тех, которые приняли её, неотъемлемое обладание небесными дарованиями. Она *оправдывает нечестивого^б*, освобождает его от всякого

а Лк. 5, 17–26 б Рим. 4, 5

і Его же недели четвёртой поста < **В**

54 В Византийско-славянском лекционарию чтение об исцелении расслабленного из параллельного места Евангелия от Марка (см. Мк. 2, 1–12) приходится на 2-ю неделю Великого поста. В современном календаре Сирийской ортодоксальной (яковитской) Церкви первые четыре недели поста посвящены чудесам Спасителя, и такое чтение приходится на 3-ю неделю Великого поста. Благодарим за эти сведения доктора Г. Рабо (G. Rabo; Католический университет Айхштетт — Ингольштадт (Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt)). То есть надписание этой гомилии в рукописи **А** свидетельствует о несколько ином порядке литургических постовых чтений в западной сирийской традиции на начало XI в.

обвинения и заграждает уста греха^а. Она смиряет неправедного, то есть сатану, производит любовь к Богу и показывает причастниками божественной природы^б. Она — залог жизни и нескончаемой славы, она вызволяет нас от многообразных душевных, а одновременно и телесных страстей. Свидетельствует же о том, что я сказал, настоящее чтение. Дело в том, что некоторые из людей, именовавшихся у иудеев знатоками закона, кои были также начальниками и учителями общественных собраний, приближаясь ко Христу, становились очевидцами чудным образом совершавшихся дел и внимательно слушали⁵⁵ Его, учившего, несомненно, о том, что выше законного служения и что́ есть поклонение в духе и истине, которое любит Бог и которое угодно Ему более, нежели служение в образах и в тенях. Ведь *Бог есть дух*, говорит Он, *и те, кто поклоняются Ему, в духе и истине надлежит им поклоняться*^с ⁵⁶. Итак, было вокруг него многочисленное сборище завистливых зрителей, и это книжники и фарисеи.

3. **«И сила Господня, — сказано, — была, чтобы исцелять»^і**; так неужели потому, что, как другой кто-то, Господь и Бог давал Ему силу совершать божественные знамения, подобные этим, говорит евангелист? Неужели от другого кого заимствовал Он эту силу? Но кто дерзнёт утверждать такое? Ведь, напротив, Сам Он действовал от собственной крепости как Бог и Господь, а не как участник Божественной благодати. Ибо хотя

а Ср. Пс. 106, 42 б 2 Пет. 1, 4 с Ин. 4, 24

і чтобы исцелять: чтобы Он исцелял А

55 Сирийское $\text{ܐܘܨܡܟܝܢܐܘܨܡܟܝܢܐܘܨܡܟܝܢܐ}$ («слушая слушали») соответствует греческому κατακροῖντο . То есть усиление действия, выраженное в оригинале глагольной приставкой κατα- ; передано сирийскими переводчиками с помощью характерной семитской конструкции: сочетание личной формы глагола с инфинитивом того же глагола (*figura ethymologica*).

56 Замена иудейского поклонения Богу «в тенях и образах» истинным христианским поклонением *в духе и истине*, прикровенное указание, на которое можно найти в самих «тенях и образах» Ветхого Завета, — сквозная тема экзегезы свт. Кирилла Александрийского. Этому вопросу специально посвящено самое раннее его сочинение, вероятно написанное ещё до его епископской хиротонии 412 г., обширный трактат в 17-ти книгах «О поклонении и служении в духе и истине» (см.: *Cyrillus Alexandrinus. De adoratione et cultu in spiritu et veritate* (CPG 5200) // PG. 68. Col. 133–1125). Здесь в форме диалога с неким Палладием посредством аллегорического толкования избранных мест Пятикнижия он излагает систему своих догматических и нравственных воззрений и раскрывает существенные черты истинного христианского поклонения и служения Богу.

люди часто удостаиваются духовных дарований, чтобы запрещать и нечистым духам, но иногда можно видеть, что они в это время⁵⁷ бессильны из-за маловерия, или по какой-то другой причине, какую знает Сам увенчивающий их божественными дарованиямиⁱ. В самом деле, хотя Он дал им власть (Спаситель — святым апостолам) над нечистыми духами запрещать, чтобы изгонять их^a, но не освободился от болезни через них тот, кто был лунатиком. И они подошли и говорили Христу: «Почему мы не смогли изгнать его?» Он же к ним: «По маловерию вашему»^b. Поэтому, как я сказал, иногда видно, что святые в то время колеблются и могут несколько ослабеть. У Спасителя же всех нас Христа нет ничего подобного, но у Него **была сила, чтобы исцелять**, притом не человеческая, но, напротив, божественная и могучая сила и неодолимая десницаⁱⁱ, ибо Он был Богомⁱⁱⁱ и Сыном Божиим.

4. Ввиду же того, что необходимо было при собрании трудно исчислимого множества книжников и фарисеев произойти чему-то особенно подобающему Богу на пользу их^{iv}, ибо они имели ничтожные мысли о Нем, думая, что Он — простой человек, а не Бог и не Сын Божий, снова устроилось нечто удивительное, а именно: лежал брошенным на постели муж расслабленный, охваченный неисцелимой болезнью и одолеваемый неразрешимой скорбью. А так как и врачебное искусство посрамлено было как бессильное для этого случая, и совсем никакой пользы не было в предоставлении помощи извне, он приносится своими близкими к Врачу свыше^v. Поскольку же отныне он был пред лицом Того, Кто в силах исцелять, принятой оказалась его вера. А что она разрушительна для греха, сразу же показывает Христос, ведь Он восклицает к лежащему, говоря: «**Человече, отпускаются тебе грехи твои**».

а Мф. 10, 1 б Мф. 17, 19–20

i увенчивающий их божественными дарованиями: раздаятель божественных дарований Λ

ii божественная и могучая сила, и неодолимая десница: божественная и неодолимая сила Λ

iii ибо Он был Богом < Β iv их: Его Λ v свыше + и с небес Λ

57 Греческая фраза: ἐστ' ὅτε, переданная здесь сирийскими переводчиками точной калькой ܐܘܬܪܐ ܕܥܝܢܐ, имеет обычное значение «иногда», но было замечено, что в сочинениях свт. Кирилла Александрийского оно нередко сохраняет и более буквальный смысл: «есть, когда», то есть «в то время», «в тот момент» и т. п. См.: Лоон Х., ван. «Одна ἐνέρχεται» у свт. Кирилла Александрийского в «Толковании на Евангелие от Иоанна» (Ин. 6, 53) / пер. с англ. иером. Феодора (Юлаева) // Библия и христианская древность. 2021. № 2 (10). С. 127.

5. Но как я думаю, на это тотчас кто-нибудь скажет: «Он желал освобождения от зла, избавления от тяжёлой и неисправимой болезни. Почему тогда Христос возвещал ему, что отпускает его грехи?» Дабы ты узнал, возлюбленный, что в молчании и тишине Бог взирает на дела человеческие и смотрит на путь жизни каждого. Так и написано: «Ибо перед очами Божиими дороги мужа, и все пути его Он наблюдает»^a. А так как Он благ и хочет, чтобы все люди спаслись^b, Он часто отчищает от грехов тех, которые захвачены ими, наведя на тело болезнь. Ведь так говорит Он гласом Иеремии: «Болью и раной будешь ты наказан, Иерусалим»^c. И опять, гласом Исаии: «И отмоеет Господь скверну сынов и дочерей Сиона, и очистит кровь от среды их духом суда и духом пожара»^d. Сказал же и Приточник: «Сын мой, не пренебрегай наказанием Господним и не изнемогай, когда Он обличает тебя; ибо кого любит Господь, наказывает, бьёт же всякого сына, которому благоволит»^e. Стало быть, справедливо Христос возвещает, что Он отсекает преждеⁱ причины болезни и, так сказать, корень страдания, то есть грех. Обязательно должно было за отнятием греха последовать также и окончание болезни. Ведь как от растения, если оно вырвано⁵⁸ от корней и нижних оснований, ничего уже не произрастает, так и при отнятии греха, из-за которого было страдание, непременно надлежало, чтобы вместе с ним отнята была и болезнь.

6. Итак, Спаситель всех и Господь, имея приличнейшую Богу власть, возвещал отпущение грехов, но снова речь эта приводит в смятение

a Притч. 5, 21 b 1 Тим. 2, 4 c Иер. 6, 8 d Ис. 4, 4 e Притч. 3, 11–12

i прежде < Σ

58 В сирийском тексте здесь стоит редкая форма ܘܚܘܠܘܢܘܢ при отсутствии греческого оригинала. Это причастие жен. р. ед. ч. породы *Ethpe'el* корня ܘܚܘܠ, заимствованного из греческого μόχλος, «засов», «дверной запор» (сир. ܘܚܘܠ). По-видимому, в оригинале было ἐκμεροχλευμένον, перфектное пассивное причастие от однокоренного с существительным μόχλος глагола ἐκροχλεύω. Такое причастие несколько раз встречается в творениях святителя. См.: *Cyrillus Alexandrinus. De adoratione et cultu in spiritu et veritate VI // Op. cit. Col. 457B; Idem. Commentarii in Iohannem XI, 12 // Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis Evangelium accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo: in 3 vol. / ed. P. E. Pusey. Vol. 3. Oxonii, 1872. P. 10:10; Idem. De Sancta Trinitate dialogi III; IV // SC. 237. P. 44:9, 114:3, 142:14. Выражаем признательность Ю. В. Фурман (Свободный университет Берлина (Freie Universität Berlin), Германия), подсказавшей перевод этой сирийской формы.*

непонятливоеⁱ и завистливое собрание фарисеев. Ведь они, сказано, обращались друг к другу и говорили: «**Кто Он, что произносит богохульства?**» Но ты не говорил бы: «**Кто Он**»ⁱⁱ, о фарисей, если бы был сведущ в божественных Писаниях, если бы помнил божественныеⁱⁱⁱ пророческие слова, если бы уразумел священное и великое таинство^a вочеловечения. Он — Слово, Которое просияло из сущности Бога и Отца, Которое *превыше всякого начала, власти, престола и господства*^b и прославляется серафимами^c. Он — Тот, через Кого — всё и в Ком — всё^d. Он — Тот, перед Кем дрожат и трепещут все рабы. Он — Тот, Кто хотя и был в образе Бога и Отца и равенстве с Ним, но, чтобы спасти поднебесную, принял образ раба^e и не отступил от того, чтобы быть тем, чем Он был.

7. Но так как они не знали учений истины и были *сластолюбивы более, нежели боголюбивы*^f, они бросают ему обвинение в богохульстве, определяя крайнюю вину и присуждая Ему смерть, ведь тому, кто сказал какие-то хулы^{iv} против Бога, понести смерть повелевал данный через Моисея закон. А поскольку они сразу же дерзнули бросить Ему обвинение в богохульстве, Он немедленно показывает, что Он — Бог, чтобы снова избличить их в том, что они нестерпимо богохульствуют, а именно: «**Что вы,** — говорит Он, — *рассуждаете в сердцах ваших?*» Поэтому, когда^v ты, о фарисей, станешь говорить: «**Кто может отпустить грехи, кроме одного только Бога?**» — спрошу и я тебя: «Кто может знать сердца и видеть рассуждения в глубине разума⁵⁹, *кроме одного*

а 1 Тим. 3, 16 б Еф. 1, 21 с Ис. 6, 2–3 d Ср. 1 Кор. 8, 6; Евр. 2, 10 e Флп. 2, 6–7
f 2 Тим. 3, 4

i непонятливое: непокорное **m^pcorr. n Reu** ii Кто Он: этого **Λ** iii божественные < **Λ** iv хулы: хулу **m n Reu** v поэтому когда: когда же **Σ**

59 Вместо существительного ܠܘܘܘܝܬܐ, «мысль, разум», рукописи **A** (греч. διάνοια) рукопись **B** даёт чтение ܠܘܘܘܝܬܐ. В словарях такая форма отсутствует. Можно было бы с некоторой натяжкой усмотреть в ней производное от глагола ܠܘܘܘܝܬܐ («знать») существительное, которое означало бы тогда «знание, понимание» и в какой-то степени подходило бы к контексту. В электронной библиотеке сирийских текстов *Simtho* (URL: <https://simtho.bethmardutho.org>) она встречается, но лишь в шести случаях, причём, как минимум, два из них ошибочные. В издании сирийского перевода 25-й гомилии свт. Прокла Константинопольского (CPG 5824) в указанном месте стоит в действительности не ܠܘܘܘܝܬܐ, но ܠܘܘܘܝܬܐ (*Proclus Constantinopolitanus. Homilia 25 (versio Syriaca) // Chabot J.-B. Trois homélies de Proclus, évêque de Constantinople // Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Serie 5. Roma, 1896. Vol. 5.*

только Бога?» Ведь Он изрёк гласом пророка: «*Я — Господьⁱ, испытующий утробы*»^a. Ибо и Давид сказал о Нём и о нас: «*Создавший — Он один — сердца их*»^b. Поэтому Кто знает сердца и утробы как Бог, Он и отпускает грехи как Бог. Ибо **что легче, сказать: отпускаются тебе грехи твои, или сказать: встань и ходи?»** Ведь когда сказано «**отпускаются тебе грехи твои**», в это время естьⁱⁱ извинительный повод для неверияⁱⁱⁱ, так как отпускаемые грехи человек не видит телесными глазами. А когда расслабленный отбросил болезнь и встал, здесь имеется ясное доказательство боголепной силы и всемогущего манования. Но **«чтобы вы узнали, — говорит Он, — что есть власть у Сына Человеческого на земле отпускать грехи, сказал Он расслабленному: Тебе говорю: встань, возьми постель твою и иди в дом твой»**. Это и совершилось. Ведь тот возвратился в свой дом, освободившись от столь долгой болезни. Итак, самым делом было показано, **что есть власть у Сына Человеческого на земле отпускать грехи.**

8. И о ком тогда Он говорит это? О Себе ли или, быть может, и о нас? Истинно и то и другое. Ведь Сам Он, как вочеловечившийся Бог, как Господь закона и пророков^{iv}, отпускает грехи. Но и мы также приняли от Него эту столь блистательную и достойную удивления благодать, ибо Он увенчал таковой почестью человеческую природу. Ведь Он сказал святым апостолам: «*Истинно говорю вам, все, что ни свяжете на земле, будет связано на небе, и все что ни разрешите на земле, будет разрешено*

а Иер. 17, 10 б Пс. 32, 15

i + исследующий сердца Λ ii в это время есть: есть, конечно Σ iii извинительный повод для неверия] место, даже способствующее неверию Σ iv и пророков < Λ

P. 188:5). То же самое в рукописи, с которой сделано издание (Vat. sir. 368, p. 301a:8). См. URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.sir.368/153. Поэтому здесь погрешность *Simtho*. И ещё: в печатном издании сирийского перевода трактата Севира Атиохийского «Филалет» (CPG 7023) действительно стоит ⲙⲃⲗⲁⲗⲉⲥⲁⲛⲏⲁ (Severus Antiochensis. Philalethes // CSCO. 133. P. 195:23), что в точности воспроизведено в *Simtho*. Но на сей раз это уже ошибка самого издания, поскольку в рукописи читается правильное ⲙⲃⲗⲁⲗⲉⲥⲁⲛⲏⲁ (Vat. sir. 139, fol. 94ra:33). См. URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.sir.139/187. Причём издатель «Филалета» Р. Эспель в своём же французском переводе переводит эту форму как «ум, сознание» (son esprit), то есть совершенно правильно передаёт чтение рукописи (см.: Severus Antiochensis. Philalethes // CSCO. 134. P. 161:4). Более чем вероятно, что и в остальных случаях речь идёт не о редкой форме, но об ошибках переписчиков или издателей.

на небе»^a ⁱ. И снова: «Если отпустите чьи-то грехи, они отпустятся им, и если чьи удержите — они удержаны»^b. Когда же Он обретается говорящим к ним это? Когда, поправ державу смерти и восстав из мёртвых, Он дунул на них и сказал: «Примите Духа Святого»^c. Ведь показав их причастниками Своей природы^d и вселив в них Святой Дух, тогда и явил Он их причастниками Своей славы, дав им власть отпускать и удерживать грехи. Поэтому, когда даже нам предписано исполнять таковое, хотя мы — причастники поданной Им благодати, то неужели не отпускает в куда большей степени грехи Он Сам, давший другим такую власть, что они способны делать это? Посему восхвалим в песнях Его, совершающего знамения; скажем и мы, что **дивное мы увидели сегодня**. Ведь сохраняя истинную веру Ему, мы достигаем и того вышнего града с помощью Самого Христа. Чрез Него и с Ним Богу и Отцу слава и держава со Святым Духом во веки веков. Аминь.

Конец [беседы]ⁱⁱ Кирилла о расслабленномⁱⁱⁱ

Источники

- Chabot J.-B.* Trois homélies de Proclus, évêque de Constantinople // Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Serie 5. Roma: Accademia, 1896. Vol. 5. P. 178–197.
- Concilium Universale Ephesenum. Vol. 1: Acta Graeca. Pars 1: Collectio Vaticana 1–32 / ed. E. Schwartz. Berolini; Lipsiae: W. de Gruyter, 1927. (ACO; t. I/1/1).
- Concilium Universale Ephesenum. Vol. 1: Acta Graeca. Ps. 2: Collectio Vaticana 33–80 / ed. E. Schwartz. Berolini; Lipsiae: W. de Gruyter, 1927. (ACO; t. I/1/2).
- Cyrille d'Alexandrie.* Dialogues sur la Trinité: en 3 t. / texte crit., trad. et notes par G.-M. de Durand. T. 2: Dialogues III–V. Paris: Cerf, 1977. (SC; vol. 237).
- Cyryllus Alexandrinus.* De adoratione et cultu in spiritu et veritate (CPG 5200) // PG. T. 68. Col. 133–1125.
- Cyryllus Alexandrinus.* Commentarii in Lucam (CPG 5207) 5, 17–26 // PG. T. 72. Col. 564B–569A.
- Cyryllus Alexandrinus.* Libri V contra Nestorium (CPG 5217) // Concilium Universale Ephesenum. Vol. 1: Acta Graeca. Ps. 6: Collectio Vaticana 165–172 / ed. E. Schwartz. Berolini; Lipsiae: W. de Gruyter, 1928. (ACO; t. I/1/6). P. 13–106.
- Lukas-Kommentare aus der Griechischen Kirche / hrsg. von J. Reuss. Berlin: Akademie-Verlag, 1984. (TU; Bd. 130).
- Matthäus-Kommentare aus der Griechischen Kirche / hrsg. von J. Reuss. Berlin: Akademie-Verlag, 1957. (TU; Bd. 61).

a Мф. 18, 18 b Ин. 20, 23 c Ин. 20, 22 d 2 Пет. 1, 4

ⁱ всё что ни разрешите на земле, будет разрешено на небе < **B** ⁱⁱ + святого **B** ⁱⁱⁱ о расслабленном < **B**

- Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius / hrsg. von Fr. Loofs. Halle: Max Niemeyer, 1905; Dinkelscherben: Literaricon Verlag, 2016.
- Novae patrum bibliothecae: in 10 t. / ed. A. Mai. T. 2. Roma: Typis Sacri Consilii Propagando Christiano, 1844.
- S. *Cyrilli Alexandrini* Commentarii in Lucam. Ps. 1: Textus / ed. I.-B. Chabot. Parisiis; Lipsiae: E Typographeo Reipublicae; Otto Harrassowitz, 1912; Louvain: Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, 1961. (CSCO; vol. 70. Scriptores syri; t. 27).
- S. *Cyrilli Alexandrini* Commentarii in Lucam. Ps. 1: Versio / interpret. R. M. Tonneau. Louvain: Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, 1953. (CSCO; vol. 140. Scriptores syri; t. 17).
- Sévère d'Antioche*. Le Philalèthe / éd. et trad. par R. Hespel. Louvain: Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, 1952. (CSCO; vol. 133–134. Scriptores syri; t. 68–69).
- Sokrates*. Kirchengeschichte / hrsg. von G. Ch. Hansen mit beitr. von M. Širinjan. Berlin: Akademie-Verlag, 1995. (GCS NF; Bd. 1).
- Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini* in D. Joannis Evangelium accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo: in 3 vol. / ed. P. E. Pusey. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1872; Bruxelles: Culture et civilisation, 1965.
- Феодор (Юлаев), иером.* Две гомилии святителя Кирилла Александрийского на Рождество из «Толкования на Евангелие от Луки» (гомилии 1–2) по рукописям Damas. 12/19 и Damas. 12/20 / сир. текст, пер., вступ. ст. и примеч. // Библия и христианская древность. 2022. № 3 (15). С. 15–50.
- Феодор (Юлаев), иером.* Гомилии 3–4 святителя Кирилла Александрийского из «Толкования на Евангелие от Луки» в сирийском переводе по рукописям Damas. 12/19 и Damas. 12/20 с приложением оригинального текста по греческим рукописям / сир. и греч. текст, пер., предисл. и примеч. // Библия и христианская древность. 2023. № 2 (18). С. 15–82.

Литература

- Лоон Х., ван.* «Одна ἐνέρυεα» у свт. Кирилла Александрийского в «Толковании на Евангелие от Иоанна» (Ин. 6, 53) / пер. с англ. иером. Феодора (Юлаева) // Библия и христианская древность. 2021. № 2 (10). С. 93–139.
- Caro R.* La homiletica Mariana Griega en el Siglo V: I // Marian Library Studies. Dayton (Ohio): University of Dayton Press, 1971. Vol. 3. P. 23–265.
- McGuckin J. A.* St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts. Leiden; New York (N. Y.); Köln: Brill, 1994. (Supplements to Vigiliae Christianae; vol. 23).
- Sauget J. M.* Nouvelles homélies du «Commentaire sur l'Évangile de S. Luc» de Cyrille d'Alexandrie dans leur traduction syriaque // Symposium Syriacum 1972 célébré dans les jours 26–31 octobre 1972 à l'Institut Pontifical Oriental de Rome. Rapports et Communications / éd. par I. Ortiz de Urbina. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1974. (OCA; vol. 197). P. 439–456.

ОПЫТ ЦЕРКОВНОГО АКАДЕМИЧЕСКОГО ПЕРЕВОДА

КНИГИ ПРОРОКА ИСАИИ ПО LXX
ГЛАВЫ 19–25*

Илья Сергеевич Вевюрко

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

Евгений Юрьевич Колодный

магистр теологии
преподаватель богословского факультета Православного
Свято-Тихоновского гуманитарного университета
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
e.kolodnyy@gmail.com

Для цитирования: *Вевюрко И. С., Колодный Е. Ю.* Опыт церковного академического перевода Книги пророка Исаии по LXX. Главы 19–25 // Библия и христианская древность. 2025. № 4 (28). С. 52–96. DOI: 10.31802/BCA.2025.28.4.002

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

Аннотация

УДК 27-244 (2-234) (27-277.2)

Часть четвёртая церковного академического перевода Книги пророка Исаии Септуагинты включает в себя главы с 19-й по 25-ю. Переводчики опираются на толкования, сохранившиеся под именем св. Иоанна Златоуста, а также комментарии прп. Ефрема Сирина, свт. Кирилла Александрийского, блж. Феодорита Кирского, Евсевия Кесарийского, свт. Амвросия Медиоланского, на дочерние переводы и параллели в тексте Септуагинты и Нового Завета. В нижеследующих главах и примечаниях читатель узнает о судьбах Египта и Тира, о том, что значит «пить воду при море» и «пить радость», кто такой «всадник на парной упряжи», какой урожай приносит семя купцов и что смогла сделать смерть.

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

An Attempt on Ecclesiastical and Academical Translation of LXX: Isaiah 19–25

Iliia S. Veviurko

PhD in Philosophy

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

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

Department of Philosophy, Leninskie Gory,

Lomonosov MSU Shuvalovsky Building, Moscow 119234, Russia

vevurka@mail.ru

Eugene Y. Kolodniy

MA in Theology

Lecturer at the Department of Theology

at the St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University

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

e.kolodniy@gmail.com

For citation: Veviurko, Iliia. S., Kolodniy, Eugene Y. "An Attempt on Ecclesiastical and Academical Translation of LXX: Isaiah 19–25". *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (28), 2025, pp. 52–96 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2025.28.4.002

Abstract. Part four of the Church academic translation of the Book of the Prophet Isaiah according to the Septuagint version includes chapters from the 19th to the 25th. The translators rely on the interpretations preserved under the name of St. John Chrysostom, as well as the commentaries of St. Ephraim the Syrian, St. Cyril of Alexandria, St. Theodoret of Cyrus, Eusebius of Caesarea, St. Ambrose of Milan, as well as daughter translations and parallels in the text of the Septuagint itself and in the New Testament. In the following chapters and notes, the reader will learn about the fates of Egypt and Tyre, what it means to drink water near the sea and to drink joy, who a horseman on a pair is, what harvest the seed of merchants brings, and whom the death could overcome.

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

На данном этапе перевода нам стали доступны некоторые новые тексты в целом виде или в цитатах. Прежде всего, это любезно подсказанное о. Николаем Серебряковым, преподавателем кафедры библеистики Православного Свято-Тихоновского университета, современное издание «*Veteris Latinae*», выходные данные которого теперь заменили в сиглах старое издание 1743 г., которым мы пользовались до сих пор. Преимущество этой многотомной книги состоит не только в том, что она включает в себе подборку разных версий старолатинского текста Библии, но и в наличии приведённых латиноязычных святоотеческих чтений на каждый стих Библии — работа чисто филологическая (составителей интересовало бытование старолатинского текста и Вульгаты в латинской патристике), которая нам, однако, даёт ключ к некоторым недоступным для нас герменевтическим примерам. Удалось также получить современный французский перевод Исаии Септуагинты.

В настоящей части работы нам удалось регулярно задействовать также толкования Евсевия Кесарийского. Высоко ценя труды Оригена, этот древнецерковный писатель нередко предпочитает гекзапларические чтения как предмет интерпретации. Зато блж. Иероним, отдавая приоритет Масоретскому тексту, регулярно толкует и отличающиеся от него чтения Септуагинты, по-видимому смиряясь перед общецерковным мнением своего времени о характере LXX как Священного Писания Церкви, которое в переписке с ним развивал и блж. Августин. Древнерусской рукописью толковых пророков нам в этот раз не удалось воспользоваться, поскольку текущие главы в ней приводятся без толкований.

Данная группа глав включает в себе не только пророчества об отдельных странах (Египет) или городах (Иерусалим, Тир, Сидон), распространённые переводчиком также на знакомые ему политические реалии (Карфаген), — в связи с чем в науке возникает полемика о времени и самих принципах перевода, о чём читатель узнает из примечаний, — но также значительные для эсхатологического богословия фрагменты. Здесь мы узнаём об обращении к Богу Египта и о помазании «всех племён», встречаем прообразы некоторых картин из Апокалипсиса Иоанна, а с 24-й главы начинается группа глав, которую библеисты именуют Апокалипсисом Исаии.

Сиглы

- B** Ватиканский кодекс IV в. (в аппарате: Septuaginta. Vol. 14: Isaias / ed. J. Ziegler. Göttingen, ³1983).
- S** Синайский кодекс IV в. (в аппарате: Septuaginta. Vol. 14: Isaias / ed. J. Ziegler. Göttingen, ³1983).
- 1QIsa^a** The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants / ed. by E. Ulrich. Leiden; Boston (Mass.), 2010. (Supplements to Vetus Testamentum; 134). P. 330–464. [Рукопись книги пророка Исаии из первой пещеры Кумрана, ок. 150–125 гг. до Р. X.].
- 1QIsa^b** The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants / ed. by E. Ulrich. Leiden; Boston (Mass.), 2010. (Supplements to Vetus Testamentum; 134). P. 465–557. [Рукопись книги пророка Исаии из первой кумранской пещеры, ок. 75–50 гг. до Р. X.].
- A Σ Θ** *Origenis* Hexaplorum quae supersunt; sive, Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta: in 2 t. / ed. Fr. Field. Oxonii, 1875. [Акила – Симмах – Феодотион].
- Arm** *Աստվածաշունչ մատենան. Կոստանդնուպոլիս*, 1895. [Священное Писание. Константинополь, 1895].
- BA** La Bible d’Alexandrie: Vision que vit Isaïe / trad. de A. Le Bolluec et Ph. Le Moigne, index litt. des noms prop. et gloss. de Ph. Le Moigne. Paris, 2014.
- Boh** Prophetæ maiores, in dialecto linguae Aegyptiacaе Memphitica seu Coptica: in 2 t. / ed. H. Tattam. T. 1. Oxford, 1852.
- Bo** Перевод на бохайрский диалект коптского языка (в аппарате: Septuaginta. Vol. 14: Isaias / ed. J. Ziegler. Göttingen, ³1983).
- Eth** Der Prophet Jesaia nach der aethiopischen Bibeluebersetzung. T. 1: Der aethiopische Text / hrsg. von J. Bachmann. Berlin, 1893.
- Eus** *Eusebius* Werke. Bd. 9.: Der Jesajakommentar / hrsg. von J. Ziegler. Berlin, 1975. (GCS; 60).
- Ge** მცხეთური ხელნაწერი. თბილისი, 1985. [Мцхетская рукопись. Тбилиси, 1985].
- Gö** Septuaginta. Vol. 14: Isaias / ed. J. Ziegler. Göttingen, ³1983. [Чтения основного текста Геттингенского издания, которым мы предпочли чтение из критического аппарата].
- Hi** Толкование блж. Иеронима Стридонского на книгу пророка Исаии (в аппарате: Septuaginta. Vol. 14: Isaias / ed. J. Ziegler. Göttingen, ³1983).
- LXX** Septuaginta. Vol. 14: Isaias / ed. J. Ziegler. Göttingen, ³1983.
- MT** Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. K. Elliger et W. Rudolf. Stuttgart, ⁵1997.

- NETS** A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included Under That Title / ed. by A. Pietersma and B. G. Wright. Oxford, 2007.
- O^ς** Редакция Оригена (в аппарате: Septuaginta. Vol. 14: Isaias / ed. J. Ziegler. Göttingen, ³1983).
- οι λ'** Οἱ λοιποὶ (ἑρμηνευταί) – общее обозначение «прочих» греческих переводов у Оригена в тех случаях, когда они согласны между собой (в аппарате: Septuaginta. Vol. 14: Isaias / ed. J. Ziegler. Göttingen, ³1983).
- Pšt** The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version / ed. on Behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by the Peshiṭta Institute Leiden. Pt. 3/1: Isaiah. Leiden, 1993.
- Q** Monumenta Sacra Inedita: nova collectio. Vol. 4 / ed. C. de Tischendorf. Lipsiae, 1869. [Codex Marchalianus, saec. VI].
- Sa** Перевод на саидский диалект коптского языка (в аппарате: Septuaginta. Vol. 14: Isaias / ed. J. Ziegler. Göttingen, ³1983).
- SD** Septuaginta Deutsch: Die griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung / hrsg. von W. Kraus, M. Karrer. Stuttgart, ²2010; Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament: in 2 Bde. / hrsg. von M. Karrer und W. Kraus. Stuttgart, 2011.
- Slav** Библија сиреч книги Ветхаго и Новаго Завета, по языку словенску. Острог, 1581; М.; Л., ¹1988.
- Vg** Biblia Sacra Vulgata iuxta Vulgatam versionem / rec. R. Weber et R. Gryson. Stuttgart, ⁵2007.
- Vt** Vetus Latina: Die Reste der altlateinischen Bibel. Bd. 12/1: Esaias. Fasc. 6–7 / ed. R. Gryson. Freiburg, 1991.
- EP** Елизаветинская редакция Библии. [Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера: Большие пророки. М., 2006]
- СП** Синодальный перевод. [Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2011].
- Юнг** Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера: Большие пророки. М., 2006.

Обозначения в аппарате

<i>add.</i>	addidit — добавлено
<i>init.</i>	initium — начало стиха
<i>om.</i>	omisit — отсутствует
<i>sec.</i>	secundum — в соответствии
^c	correctura — корректура (более поздняя правка)
1 Ms	unus manuscriptus — чтение, встречающееся только в одной рукописи
pc Mss	pauci manuscripti — немногие рукописи
<i>rel.</i>	reliqui (codices gr.) — остальные греческие кодексы
※	<i>астериск</i> — добавления из МТ в редакции Оригена
евр. <i>qerê</i>	букв. «что читается»

ΙΘ'

1 Ὁρασις Αἰγύπτου.

Ἴδου κύριος κάθηται ἐπὶ νεφέλης κούφης καὶ ἤξει εἰς Αἴγυπτον, καὶ σεισθήσεται τὰ χειροποίητα Αἰγύπτου ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ, καὶ ἡ καρδία αὐτῶν ἠττηθήσεται ἐν αὐτοῖς.

2 καὶ ἐπεγεροθήσονται Αἰγύπτιοι ἐπ' Αἰγυπτίους, καὶ πολεμήσει ἄνθρωπος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καὶ ἄνθρωπος τὸν πλησίον αὐτοῦ, πόλις ἐπὶ πόλιν καὶ νομὸς ἐπὶ νομόν.

3 καὶ ταραχθήσεται τὸ πνεῦμα τῶν Αἰγυπτίων ἐν αὐτοῖς, καὶ τὴν βουλήν αὐτῶν διασκεδάσω, καὶ ἐπερωτήσουσι τοὺς θεοὺς αὐτῶν καὶ τὰ ἀγάλματα αὐτῶν καὶ τοὺς ἐκ τῆς γῆς φωνοῦντας καὶ τοὺς ἐγγαστριμύθους.

4 καὶ παραδώσω Αἴγυπτον εἰς χεῖρας ἀνθρώπων κυρίων σκληρῶν, καὶ βασιλεῖς σκληροὶ κυριεύσουσιν αὐτῶν· τάδε λέγει κύριος σαβαωθ.

5 καὶ πίονται οἱ Αἰγύπτιοι ὕδωρ τὸ παρὰ θάλασσαν, ὃ δὲ ποταμὸς ἐκλείψει καὶ ξηρανθήσεται·

XIX,1 Ὁρασις] ἄρμα («ноша», «бремя») **A** (ср. **MT**: κψη, «пророчество», «видение», но также «ноша», «бремя»), λῆμμα («принятие») **Σ Θ**. У блж. Иеронима есть толкование на слово λῆμμα: «А относительно того, что Симмах и Феодотион всегда переводили λῆμμα, то есть принятие, мы должны знать то, что пророк принял от Господа духовный дар, чтобы познать тайны Египта или видеть очами ума, как перевели LXX» (*Hieronimus Stridonensis. Commentarius in Isaiam Prophetam VII, 19 // PL. 24. Col. 249*). | κάθηται – κούφης] ἐπιβαίνει ἐπὶ πάχους ἐλαφροῦ («едет верхом на плотности легкой») **A**. Христологические толкования этого чтения у св. отцов относятся к бесстрастному (относительно греховных страстей) воплощению Божественного Логоса. Слово βυ, которое **LXX** перевели как «облако», а Акила как «плотность», имеет оба эти значения.

2 και¹ – Αἰγυπτίους] יִשְׂרָאֵלִים מְצַבֵּי אֵי־מִצְרַיִם («и возбужу я египтян на египтян») **MT**

3 και³ – ἐγγαστριμύθους] וְשִׁבְרֵי דְלִבֵּי אֱלֹהִים וְלִבְיָוֵבִים וְלִבְעֹנֵי הַלְּבָבוֹת (и прибегают они к идолам и к духам умерших, и к духам мертвецов / вызывающим мертвых и к гадателям / к знакомым духам) **MT**. Слова לִבֵּי и עֹנֵי могут означать как духов, так и тех, кто их вызывает. Ср. Ис. 8, 19.

4 και¹ – σκληρῶν] וְשִׁבְרֵי דְלִבֵּי אֱלֹהִים («в руку господина жестокого») **MT**. Форму דְלִבֵּי (букв. «господа»), здесь, по-видимому, следует понимать как pluralis majestatis, т.к. она согласуется с прилагательным единственного числа וְשִׁבְרֵי, «жестокий», см.: *Roberts J. J. M. First Isaiah: A Commentary / ed. by P. Machinist. Minneapolis (Minn.), 2015. (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible). P. 254*. | και² – αὐτῶν] מִצַּרְפְּתָרִים וְיִשְׂרָאֵלִים («и свирепый царь будет править ими») **MT**

Глава XIX

1 Видение Египта

Вот Господь сидит на облаке лёгком¹, и придёт в Египет, и потрясутся рукотворения египетские от лица его, и сердце их покорится в них².

2 И воздвигнутся египтяне на египтян, и воевать станет человек с братом его и человек с ближним его³, город на город, область на область.

3 И смутится дух египтян в них, и совет их разорю, и вопросят богов своих и кумиры свои, и возглашающих от земли и чревоушителей.

4 И предам Египет в руки людей господ жестоких⁴, и цари жестокие господствовать будут над ними. Вот что говорит Господь Саваоф⁵.

5 И пить будут египтяне воду, что при море⁶; река же оскудеет и высохнет.

1 Облако лёгкое — это безгрешная человеческая природа Христа (см.: *Beda Venerabilis. Homeliarum evangelii libri II*, 15 // CCSL. 122. P. 286).

2 Перестанет быть ожесточённым, примет евангельскую проповедь (см.: *Cyryllus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam II*, 4 // PG. 70. Col. 453).

3 Идиоматическое выражение, означающее «каждый с каждым», св. отцы понимают прямо и не дают ему, в известных нам толкованиях, аллегорической интерпретации, которую можно было бы ожидать здесь (*человек воюет с кем-то иным*). Конструкция данного стиха напоминает о выражении: «*враги человеку домашние его*» (Мих. 7, 6; Мф. 10, 35), которое построено, скорее всего, по тому же принципу (это замечает блж. Феодорит: *Theodoretus Cyrensis. Commentaria in Isaiam 19*, 2 // PG. 81. Col. 349). Толкуя этот стих, отцы Церкви обычно относят его к христианизации Египта (естественно, т.к. она совпала с «падением» идолов), а под участниками борьбы понимают уверовавших и упорствующих в неверии.

4 Т.е. в руки римлян (см.: *Ibid.* // *Op. cit.*).

5 **NETS** относит это к тому, что будет сказано далее. **EP**, **Юнг** и **SD** относят это к предшествующей речи.

6 Море — возмущившийся народ, потому и вода при нём новая (см.: *Eusebius Caesariensis. Commentarius in Isaiam 75* // GCS. 60. S. 130). Вода богопознания наполнит весь Египет и напоит жаждущих (см.: *Theodoretus Cyrensis. Commentaria in Isaiam 19*, 5 // *Op. cit.* Col. 349).

- 6** καὶ ἐκλείψουσιν οἱ ποταμοὶ καὶ αἱ διώρυγες τοῦ ποταμοῦ, καὶ ξηρανθήσεται πᾶσα συναγωγή ὕδατος καὶ ἐν παντὶ ἔλει καλάμου καὶ παπύρου·
- 7** καὶ τὸ ἄχι τὸ χλωρὸν πᾶν τὸ κύκλω τοῦ ποταμοῦ καὶ πᾶν τὸ σπειρόμενον διὰ τοῦ ποταμοῦ ξηρανθήσεται ἀνεμόφθορον.
- 8** καὶ στενάξουσιν οἱ ἀλεεῖς, καὶ στενάξουσιν πάντες οἱ βάλλοντες ἄγκιστρον εἰς τὸν ποταμόν, καὶ οἱ βάλλοντες σαγήνας καὶ οἱ ἀμφιβολεῖς πενήθουσιν.
- 9** καὶ αἰσχύνῃ λήμψεται τοὺς ἐργαζομένους τὸ λίνον τὸ σχιστὸν καὶ τοὺς ἐργαζομένους τὴν βύσσον,
- 10** καὶ ἔσονται οἱ διαζόμενοι αὐτὰ ἐν ὀδύνη, καὶ πάντες οἱ τὸν ζῦθον ποιῶντες λυπηθήσονται καὶ τὰς ψυχὰς πονέσουσι.
- 11** καὶ μωροὶ ἔσονται οἱ ἄρχοντες Τάνεως· οἱ σοφοὶ σύμβουλοι τοῦ βασιλέως, ἡ βουλή αὐτῶν μωρανθήσεται. πῶς ἐρεῖτε τῷ βασιλεῖ Υἱοὶ συνετῶν ἡμεῖς, υἱοὶ βασιλέων τῶν ἐξ ἀρχῆς;
- 12** ποῦ εἰσιν νῦν οἱ σοφοὶ σου; καὶ ἀναγγειλάτωσάν σοι καὶ εἰπάτωσαν τί βεβούλευται κύριος σαβαωθ ἐπ’ Αἴγυπτον.
- 13** ἐξέλιπον οἱ ἄρχοντες Τάνεως, καὶ ὑψώθησαν οἱ ἄρχοντες Μέμφεως, καὶ πλανήσουσιν Αἴγυπτον κατὰ φυλάς.
- 14** κύριος γὰρ ἐκέρασεν αὐτοῖς πνεῦμα πλανήσεως, καὶ ἐπλάνησαν Αἴγυπτον ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις αὐτῶν, ὡς πλανᾶται ὁ μεθύων καὶ ὁ ἐμῶν ἅμα.
- 15** καὶ οὐκ ἔσται τοῖς Αἰγυπτίοις ἔργον, ὃ ποιήσει κεφαλὴν καὶ οὐράν, ἀρχὴν καὶ τέλος.
- 16** Τῇ δὲ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἔσονται οἱ Αἰγύπτιοι ὡς γυναῖκες ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμφῳ ἀπὸ προσώπου τῆς χειρὸς κυρίου σαβαωθ, ἣν αὐτὸς ἐπιβαλεῖ αὐτοῖς.

5 πίνονται] יתשני («и истощатся») **MT**, *יתש **LXX** | καὶ¹ – θάλασσαν] ים־הַיָּם יתשני («и истощатся воды в море») **MT** | ὁ – ποταμὸς] הַיַּרְדֵּן («Иордан») **Bo**

6 καὶ ἐκλείψουσιν] יחניצו («воссмердят») **MT**

10 ζῦθον] ζῦτον **Gö**, רכש («[работающие] за плату») **MT**, רכש **LXX** (ср. Ис. 7, 20)

11 βασιλέως] הַמֶּלֶךְ («фараона») **MT** | βασιλεῖ] הַמֶּלֶךְ-לְךָ («фараону») **MT**

13 ὑψώθησαν] יקשו («обманулись») **MT**, *יקשו **LXX** | ἐξέλιπον – Μέμφεως] נעזרו־מֶמְפִּיס («Обезумели князья цоанские; обманулись князья Нофа») **MT**. (Ноф – древнееврейское название Мемфиса).

14 ὡς – ἅμα] יכִּי־כָּךְ יִשָּׁכַח לִבְרוּתוֹ («как пьяный бродит по блевотине своей») **MT**

15 ὁ – τέλος] יוֹמָאֵי הַפֶּתַח וְשַׁרְשֵׁי רֶשֶׁת («которое сможет совершить голова и хвост, начало и конец») **MT**

16 τῆς χειρὸς] תְּשֵׁי הַיּוֹם («дня [Господа Саваофа]») **1 Ms**

- 6 И оскудеют реки и каналы рек, и высохнет всякое собрание воды, и во всяком болоте — тростника и папируса;
- 7 и осока зелёная вся, что вокруг реки, и всё сеемое у реки высохнет, выветренное.
- 8 И восстенают рыбаки, и восстенают все забрасывающие крючок в реку и забрасывающие неводы, и рыболовы возрыдают.
- 9 И стыд охватит выделяющих лён чесаный⁷ и выделяющих виссон,
- 10 и будут ткущие их в болезни, и все брагу делающие опечалятся и душами потужат.
- 11 И глупы будут начальники Таниса⁸, мудрые советники царя, совет их оглушеет. Как скажете вы царю: Сыны разумных мы, сыны царей, [бывших] от начала?
- 12 Где суть ныне мудрецы твои? И да возвестят тебе и скажут, что совещал Господь Саваоф на Египет.
- 13 Оскудели начальники Таниса, и возвысились начальники Мемфиса, и введут в заблуждение Египет по коленам⁹ [его].
- 14 Ибо Господь растворил¹⁰ для них дух заблуждения, и ввели они в заблуждение Египет во всех делах их, как блуждает пьяный и блюющий вкупе.
- 15 И не будет у египтян дела, которое сотворило¹¹ бы голову и хвост, начало и конец¹².
- 16 В день тот будут египтяне, как женщины, в страхе и в трепете от лица руки¹³ Господа Саваофа, которую он наложит на них.

7 Букв. «разделённый». По-видимому, речь идёт о дорогой ткани высокого качества.

8 Танис — город, располагавшийся в северо-восточной части дельты Нила, столица фараонов XXI–XXIII династий, правивших в 1609–705 гг. до н.э. (см.: La Bible d'Alexandrie: Vision que vit Isaïe / trad. de A. Le Bolluc et Ph. Le Moigne, index litt. des noms prop. et gloss. de Ph. Le Moigne. Paris, 2014. P. 306).

9 **ЕР:** «по племенѣмъ»; **Юнг:** «каждое племя»; **NETS:** tribe by tribe. Речь идёт об отдельных богах, которых почитали отдельные племена египтян (см.: *Ephraem Syrus. Commentarius in Isaiam Prophetam* 50E // *Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine: in 6 t. T. 2: Syriace et Latine. Romae, 1740. P. 50*).

10 Подобно тому, как вино растворяют водой. В переносном смысле — «приготовил».

11 **Юнг:** «которое имело бы».

12 Т.е. ни одно дело у них не будет доведено до конца (см.: *Eusebius Caesariensis. Commentarius in Isaiam* 75 // *Op. cit. S. 131*). Это объяснение закрепилось и в дальнейшей святоотеческой традиции.

13 Рука Господа — это римляне, покорившие Египет (см.: *Ibid. 76 // Op. cit. S. 132*).

17 καὶ ἔσται ἡ χώρα τῶν Ἰουδαίων τοῖς Αἰγυπτίοις εἰς φόβητρον· πᾶς, ὃς ἂν ὀνομάσῃ αὐτήν αὐτοῖς, φοβηθήσονται διὰ τὴν βουλήν, ἣν βεβούλευται κύριος ἐπ' αὐτήν.

18 τῇ ἡμέρᾳ ἐκεῖνῃ ἔσονται πέντε πόλεις ἐν Αἰγύπτῳ λαλοῦσαι τῇ γλώσσῃ τῇ Χανανίτιδι καὶ ὀμνύουσαι τῷ ὀνόματι κυρίου· Πόλις-ασεδεκ κληθήσεται ἡ μία πόλις.

19 τῇ ἡμέρᾳ ἐκεῖνῃ ἔσται θυσιαστήριον τῷ κυρίῳ ἐν χώρᾳ Αἰγυπτίων καὶ στήλη πρὸς τὸ ὄριον αὐτῆς τῷ κυρίῳ

20 καὶ ἔσται εἰς σημεῖον εἰς τὸν αἰῶνα κυρίῳ ἐν χώρᾳ Αἰγύπτου, ὅτι κεκράξονται πρὸς κύριον διὰ τοὺς θλίβοντας αὐτούς, καὶ ἀποστελεῖ αὐτοῖς κύριος ἄνθρωπον, ὃς σώσει αὐτούς, κρίνων σώσει αὐτούς.

21 καὶ γνωστὸς ἔσται κύριος τοῖς Αἰγυπτίοις, καὶ γνώσονται οἱ Αἰγύπτιοι τὸν κύριον ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκεῖνῃ καὶ ποιήσουσι θυσίας καὶ εὔξονται εὐχὰς τῷ κυρίῳ καὶ ἀποδώσουσι.

22 καὶ πατάξει κύριος τοὺς Αἰγυπτίους πληγῇ μεγάλῃ καὶ ἰάσεται αὐτούς ἰάσει, καὶ ἐπιστραφήσονται πρὸς κύριον, καὶ εἰσακούσεται αὐτῶν καὶ ἰάσεται αὐτούς.

18 Πόλις-ασεδεκ] עיר ההרס («город разрушения») **MT**, עיר הרה («город солнца») **4QIsa^a**, **4QIsa^b**, πόλις ἡλίου («город солнца») **Σ** (*sec. Eus*), *קִצְדֵּק עיר **LXX**. Предполагается, что оригинальным чтением является עיר הרה «город солнца» (Гелиополис). Вариант, содержащийся в **MT**, предположительно, является результатом намеренной правки, обусловленной теологическими соображениями (см.: *Roberts J. J. M. First Isaiah*. P. 261). Не было ли первоначально תּוֹהַ עיר, πόλις-αχεσεδ «град милости», из-за неблагозвучия и широкой известности Мелхи-седека («царя правды») заменённое впоследствии на то, что дошло до нас? Ср. ἄσιδαῖοι = עִמְדִּיּוֹן в 1 Мак. 2, 42.

20 καὶ² – αὐτοῦς³] וְנִבְּרָה לָהֶם מוֹשִׁיעַ וְיִבְּרָה לָהֶם נִשְׁלֵחַ (и пошлет им спасителя, и будет он бороться (וַיִּרָדוּ **1QIsa^a** "и он спустится"), и избавит их) **MT**

21 γνώσονται] φοβηθήσονται («убоятся») **1Ms Sa**

17 И будет страна Иудейская египтянам в страх: всякий, кто бы ни поименовал её пред ними, — устроятся они из-за совета, который совещал Господь на неё¹⁴.

18 В день тот будут пять городов в Египте разговаривать языком ханаанейским и клясться именем Господа; Город-Аседек¹⁵ прозван будет один город^а.

19 В день тот будет жертвенник Господу в стране Египетской и столп у предела её — Господу¹⁶,

20 и будет в знамение вовек Господу¹⁷ в стране Египетской, ибо воззвали они ко Господу из-за оскорбляющих их, и послал им Господь человека, который спасёт их; судья, спасёт их.

21 И знамен будет Господь египтянам, и познают египтяне Господа в день тот, и сотворят жертвы, и пообещают обеты Господу, и воздадут¹⁸.

22 И поразит Господь египтян язвой великой и уврачует их врачевством, и обратятся ко Господу, и услышит их, и уврачует их.

а Ср. Ис. 1, 26: πόλις δίκαιοσύνης. Евсевий: «Следует принять во внимание, что эти пять оказались одним» (*Eusebius Caesariensis. Commentarius in Isaiam 76 // Op. cit. S. 133*).

14 Св. Кирилл признаёт неясность этого и последующего стиха. «Страх», говорит он, можно истолковать двояко: как собственно страх перед тем, что Египет подвергнется наказанию, раз даже народ Божий не избежал его; и как страх благоговейный, вследствие обращения Египта к Богу (см.: *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam II, 4 // Op. cit. Col. 465*). Кажется, что с целым составом пророчества лучше согласуется второе. То же у Евсевия (см.: *Eusebius Caesariensis. Commentarius in Isaiam 76 // Op. cit. S. 132*).

15 Евр. слово со значением «праведность» оставлено здесь без перевода.

16 «Этот жертвенник, что воздвигнут вне [града], что ещё возвещает, как не смерть Бога?» (*Joannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam prophetam (versio Armena) 19, 19 // Յովհաննէս Ոսկերբեաւ, ար. Մեկնորթիին Եսայեայ մարգարէի. Վենետիկ, 1880. էջ 177. [Иоанн Златоуст, св. Толкование Исаии пророка. Венеция, 1880. С. 177]*). Столп, в толковании св. Кирилла понимаемый как башня, — это Церковь или знамение Святого Креста. Свяtitель также отмечает, что некоторые вместо «столп» читают «надписание» (τίτλος), что можно понимать как пророчество о проповеди Евангелия. В целом же речь продолжает относиться к предсказанному обращению египтян в христианство (см.: *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam II, 4 // Op. cit. Col. 470-472*).

17 Юнг: «о Господе».

18 Т.е. исполнят.

23 τῆ ἡμέρᾳ ἐκεῖνῃ ἔσται ὁδὸς Αἰγύπτου πρὸς Ἀσσυρίους, καὶ εἰσελεύσονται Ἀσσύριοι εἰς Αἴγυπτον καὶ Αἰγύπτιοι πορεύσονται πρὸς Ἀσσυρίους, καὶ δουλεύσουσιν οἱ Αἰγύπτιοι τοῖς Ἀσσυρίοις.

24 τῆ ἡμέρᾳ ἐκεῖνῃ ἔσται Ἰσραὴλ τρίτος ἐν τοῖς Ἀσσυρίοις καὶ ἐν τοῖς Αἰγυπτίοις εὐλογημένος ἐν τῇ γῆ,

25 ἦν εὐλόγησε κύριος σαβαωθ λέγων Εὐλογημένος ὁ λαός μου ὁ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ὁ ἐν Ἀσσυρίοις καὶ ἡ κληρονομία μου Ἰσραὴλ.

Κ'

1 Τοῦ ἔτους οὗ εἰσηλθεν Ταναθαν εἰς Ἄζωτον, ἡνίκα ἀπεστάλη ὑπὸ Σαρνα βασιλέως Ἀσσυρίων καὶ ἐπολέμησε τὴν Ἄζωτον καὶ κατελάβετο αὐτήν,

2 τότε ἐλάλησε κύριος πρὸς Ησαΐαν λέγων Πορεύου καὶ ἄφελε τὸν σάκκον ἀπὸ τῆς ὀσφύος σου καὶ τὰ σανδάλιά σου ὑπόλυσαι ἀπὸ τῶν ποδῶν σου· καὶ ἐποίησεν οὕτως πορευόμενος γυμνὸς καὶ ἀνυπόδετος.

3 καὶ εἶπε κύριος Ὅν τρόπον πεπόρευται Ησαΐας ὁ παῖς μου γυμνὸς καὶ ἀνυπόδετος τρία ἔτη, ἔσται σημεῖα καὶ τέρατα τοῖς Αἰγυπτίοις καὶ Αἰθίοψιν·

4 ὅτι οὕτως ἄξει βασιλεὺς Ἀσσυρίων τὴν αἰχμαλωσίαν Αἰγύπτου καὶ Αἰθιόπων, νεανίσκους καὶ πρεσβύτας, γυμνοὺς καὶ ἀνυποδέτους ἀνακεκαλυμμένους τὴν αἰσχύνῃν Αἰγύπτου.

5 καὶ αἰσχυνθήσονται ἠττηθέντες οἱ Αἰγύπτιοι ἐπὶ τοῖς Αἰθίοψιν, ἐφ' οἷς ἦσαν πεποιθότες οἱ Αἰγύπτιοι, ἦσαν γὰρ αὐτοῖς δόξα.

6 καὶ ἐροῦσιν οἱ κατοικοῦντες ἐν τῇ νήσῳ ταύτῃ Ἴδου ἡμεῖς ἤμεν πεποιθότες τοῦ φυγεῖν εἰς αὐτοὺς εἰς βοήθειαν, οἳ οὐκ ἐδύναντο σωθῆναι ἀπὸ βασιλέως Ἀσσυρίων· καὶ πῶς ἡμεῖς σωθησόμεθα;

24 εὐλογημένος – γῆ] γרָאָה בְּרַקְבָּ הַכֶּבֶד («благословение посреди земли») **MT**

25 Εὐλογημένος – Ἰσραὴλ] לְאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל וְעַמִּי מִצְרַיִם וְנַחֲלִי מִצְרַיִם («благословен народ Мой Египтяне, и дело рук Моих Ассирияне, и наследие Мое Израиль») **MT**

XX,1 Σαρνα] Σαρναν **Gö** | τοῦ – αὐτήν] רַחֵם מְלֶכֶת מִלְּפָנֶיךָ וְיָבֵא אֶתְּךָ מִן־הַיָּם וְיָבֵא אֶתְּךָ מִן־הַיָּם וְיָבֵא אֶתְּךָ מִן־הַיָּם («В год, когда Тартан пришел к Азоту, быв послан от Саргона, царя Ассирийского, и воевал против Азота, и взял его») **MT**

2 πρὸς Ησαΐαν] דְּבַר יְהוָה יְהוָה («через Исаию») **MT**

5 καὶ – πεποιθότες] וְהִתְרַשְׁטוּ מִן־מִצְרַיִם וְהִתְרַשְׁטוּ מִן־מִצְרַיִם וְהִתְרַשְׁטוּ מִן־מִצְרַיִם («Тогда ужаснутся и устыдятся из-за Эфиопии, надежды их, и из-за Египта, славы их») **MT**

6 οἱ – Ἀσσυρίων] רַחֵם מְלֶכֶת מִלְּפָנֶיךָ («чтобы спастись от лица царя Ассирийского») **MT**

23 В день тот будет путь Египта к ассириянам, и войдут ассирияне во Египет, а египтяне отправятся к ассириянам, и рабствовать будут египтяне ассириянам.

24 В день тот будет Израиль третьим среди ассириян и среди египтян благословен в земле,

25 которую благословил Господь Саваоф, говоря: Благословен народ мой, что в Египте и что среди ассириян, и наследие моё, Израиль¹⁹.

Глава XX

1 В год, в который вошёл Танафан в Азот, когда был послан Сарной, царём ассирийским, и воевал с Азотом, и захватил его,

2 тогда изрёк Господь Исайе, говоря: Пойди иними вретнице с чресл твоих, и сандалии твои отвяжи от ног твоих; и сделал так, ходя нагой и необутый.

3 И сказал Господь: Так же, как проходил Исайя, отрок мой, нагой и необутый, три года, будут знамения и чудеса египтянам и эфиоплянам,

4 ибо так поведёт царь ассирийский плен Египетский, и эфиоплян, юношей и старцев, нагих и необутых, обнажённых — стыд египетский²⁰.

5 И постыдятся, покорившись, египтяне из-за эфиоплян, на которых были уповающими египтяне, ибо были они их славой.

6 И скажут обитающие на острове сем: Вот, мы были уповающими, чтобы бежать к тем за помощью, которые не смогли спастись от царя ассириян, — и как мы спасёмся?

19 Евсевий Кесарийский даёт прообразовательное и историческое толкования на это пророчество: с одной стороны, прежде враждовавшие нации с пришествием Христа «все вместе улучили благословение от Бога»; с другой стороны, с участием сирийских войск (по мнению Евсевия, их и представляют в этом тексте ассирийцы) римляне завладели Египтом, в чём кесарийский экзегет видит буквальное исполнение пророчества (см.: *Eusebius Caesariensis. Commentarius in Isaiam 77 // Op. cit. S. 135–137*). По всей видимости, роль Рима, по логике комментария Евсевия, состоит в распространении христианства. Это та же самая логика, что и в широко известной Рождественской стихире прп. Кассии Константинопольской «Августу единоначальствующу на земли».

20 Св. Иероним понимает здесь «стыд» буквально: обнажение срамных частей тела у пленников, во образ чего сам пророк ходил обнажённым (см.: *Hieronymus Stridonensis. Commentarius in Isaiam Prophetam VII, 19 // Op. cit. Col. 260*).

ΚΑ'

1 Τὸ ὄραμα τῆς ἐρήμου.

Ὡς καταγιγίς δι' ἐρήμου διέλθοι ἐξ ἐρήμου ἐρχομένη ἐκ γῆς, φοβερὸν

2 τὸ ὄραμα καὶ σκληρὸν ἀνηγγέλη μοι. ὁ ἀθετῶν ἀθετεῖ, ὁ ἀνομῶν ἀνομεῖ. ἐπ' ἐμοὶ οἱ Αἰλαμίται, καὶ οἱ πρέσβεις τῶν Περσῶν ἐπ' ἐμὲ ἔρχονται νῦν στενάξω καὶ παρακαλέσω ἐμαυτὸν.

3 διὰ τοῦτο ἐνεπλήσθη ἡ ὀσφύς μου ἐκλύσεως, καὶ ὠδίνες ἔλαβόν με ὡς τὴν τίκτουςαν· ἠδίκησα τὸ μὴ ἀκοῦσαι, ἐσπούδασα τὸ μὴ βλέπειν.

4 ἡ καρδία μου πλανᾶται, καὶ ἡ ἀνομία με βαπτίζει, ἡ ψυχὴ μου ἐφέστηκε εἰς φόβον.

5 ἐτοιμάσον τὴν τράπεζαν· πίετε, φάγετε· ἀναστάντες οἱ ἄρχοντες ἐτοιμάσατε θυρεοὺς.

XXI,1 τὸ ὄραμα] ἄрма («ноша», «время») **A**, λῆμμα («принятие») **Σ Θ** (см. примеч. к Ис. 19, 1) | τῆς ἐρήμου] **א:** («[пустыни] μόρια») *add.* **MT** | Ὡς – ἐρήμου²] **בָּבָב לַיַּמִּיּוֹז** («как бури в Héveve / через Hévev / на юге») **MT** | ἐκ – φοβερὸν] **הָאָרֶץ גַּרְמָמ** («из земли страшной») **MT. LXX** отнесли слово **הָאָרֶץ** к первому слову следующего стиха **לַיַּמִּיּוֹז**, «видение».

2 ὀ¹ – ἀνομεῖ] **דָּרַשׁ דָּרַשׁוּהוּ גַּלְיָה גַּלְיָה** («предатель предаёт, а разрушитель разрушает») **MT** | ἐπ' ἐμοί] **יָלַע** («восстань») **MT**, ***יָלַע LXX** | ἐπ'¹ – Περσῶν] **יָלַע יְדִי מִיָּד יְלִי** («восстань, Элам, осаждай, Мидия») **MT** | ἐп'² – ἐμαυτὸν] **יָתַבְשָׁה הַתְּרַנָּח־לָךְ** («всякое стенание её/его я прекратил») **MT**. А. Э. Графов предлагает читать не вполне обычную форму **הַתְּרַנָּח** как **הַתְּרַנָּח** («стенание её») (см.: *Графов А. Э. Словарь библейского иврита*. М., 2019. С. 48), а Дж. Робертс – как **הַתְּרַנָּח** («стенание его») (см.: *Roberts J. J. M. First Isaiah*. P. 276).

3 ἠδίκησα] **יָתַבְשָׁה** («я был согбен») **MT**, ***יָתַבְשָׁה LXX** | ἠδίκησα – βλέπειν] **עַמְשָׁמ יָתַבְשָׁה לִיקְרָמ יָתַבְשָׁה** («я был согбен от того, что слышу (вариант: “так, что не мог слышать”), я был напуган от того, что вижу (вариант: “так, что не мог видеть”)») **MT**

4 ἠ³ – μου²] **הַשָּׁמַיִם** («сумерки») **MT**; ***הַשָּׁמַיִם LXX** | ἠ¹ – φόβον] ἐπλανήθη ἡ ψυχὴ μου ἡ καρδία μου ἐταράχθη ἐθουρύβησέ με τὸ ἀτάραχον τῆς εὐδοκίας μου ἐποίησέ με εἰς ἔκστασιν («заблудилась душа моя, сердце моё смутилось, встревожило меня, невозмутимость благоволения моего сотворила меня исступлённым») **Σ**, **הַשָּׁמַיִם הַשָּׁמַיִם תָּחַתְּתַבְשָׁה לַיַּמִּיּוֹז הַשָּׁמַיִם הַשָּׁמַיִם לִי הַשָּׁמַיִם** («Заблудилось сердце мое, содрогание ужаснуло меня, в сумерках желания моего – там мой трепет») **MT**

Глава XXI

1 Видение пустыни.

Как буря через пустыню проходит, из пустыни приходящая, от земли страшное

2 видение и жестокое возвестилось мне²¹. Отвергающий отвергает, беззаконующий беззаконует. На меня — еламитяне, и послы [или: старейшины]²² персов на меня идут; ныне восстенаю и утешу себя²³.

3 Потому исполнились чресла мои расслабления, и муки охватили меня, как родящую: неправдовал я [до того, чтобы] не слышать; поспешил я не видеть.

4 Сердце моё блуждает, и беззаконие меня погружает, душа моя стала в страхе.

5 Приготовь трапезу: пейте, ешьте! Восстав, начальники, приготовьте щиты!

21 Видение не просто дано пророку, но вместе с возвещением об исходе всего того, что должно произойти (см.: *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam* II, 4 // Op. cit. Col. 485).

22 Евсевий обыгрывает оба значения слова *πρέσβυς*: «старец, старейшина» и «посол». Элам и Мидия — «старейшины», потому что исторически они «предшественники Персии»; но поэтому же они и «послы», т.е. как бы герольды, возвещающие наступление персидского владычества (см.: *Eusebius Caesariensis. Commentarius in Isaiam* 79 // Op. cit. S. 139).

23 Св. Кирилл приводит здесь психологическое толкование: стенающий утешает своим стенанием сам себя; это сказано от лица тех, о чьём поражении возвещает пророк (см.: *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam* II, 4 // Op. cit. Col. 485).

6 ὅτι οὕτως εἶπε κύριος πρὸς με Βαδίσας σεαυτῶ στήσον σκοπὸν καὶ ὃ ἐὰν ἴδῃς ἀνάγγελον.

7 καὶ εἶδον ἀναβάτας ἰππεῖς δύο, ἀναβάτην ὄνου καὶ ἀναβάτην καμήλου. ἀκρόασαι ἀκρόασιν πολλὴν

8 καὶ κάλεσον Ουρίαν εἰς τὴν σκοπιὰν κυρίου. καὶ εἶπεν Ἔστην διὰ παντὸς ἡμέρας καὶ ἐπὶ τῆς παρεμβολῆς ἔστην ὅλην τὴν νύκτα,

9 καὶ ἰδοὺ αὐτὸς ἔρχεται ἀναβάτης συνωρίδος. καὶ ἀποκριθεὶς εἶπε Πέπτωκε Βαβυλὼν, καὶ πάντα τὰ ἀγάλματα αὐτῆς καὶ τὰ χειροποίητα αὐτῆς συνετριβήσαν εἰς τὴν γῆν.

10 ἀκούσατε, οἱ καταλελειμμένοι καὶ οἱ ὀδυνώμενοι, ἀκούσατε ἃ ἤκουσα παρὰ κυρίου σαβαωθ· ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ ἀνήγγειλεν ἡμῖν.

6 σεαυτῶ] σεαυτὸν («себя») **pc Mss.** Переводчик здесь, вероятно, видел двойное γτ и читал его как еврейскую идиому: «пойди себе», в значении усиленного побуждения или соизволения. | καὶ – **7** εἶδον] καὶ ὅσα ὄψεται ἀναγγέλει, καὶ ὄψεται («и всё, что увидит он, возвестит, и увидит он...») **A**, ὃ ἂν ἴδῃ ἀναγγελάτω, καὶ ἴδεν («что бы ни увидел он, пусть возвестит. И увидел он...») **Σ** (*sec. Q*); ὃ ἐὰν ἴδῃ ἀπαγγέλει καὶ ὄψεται («что бы ни увидел он, известит и увидит...») **Θ**, הָרָא יִדְגֵי הָרָא רָשָׁא («то, что увидит, пусть возвестит. И увидел/увидит он...») **MT**

7 ἀναβάτας – δύο] ἄρμα, ζευγος ἵππων («колесницу, пару коней») **Σ**

8 Ουρίαν] הַרְא («лев») **MT**, * הַרְא **LXX** | Ουρίαν] λέοντα («льва») **A**; λέαιναν («львицу») **Σ**; Αριηλ («Ариила») **Θ** | καὶ¹ – Ἔστην] תָּמַע אֲנִי בְּדָגֵי מַלְאָכָי הַרְא יִקְרָא («И воззвал [как?] лев: “на башне Господа стою я...”») **MT**; עָמַד אֲנִי בְּדָגֵי מַלְאָכָי הַרְא יִקְרָא («И воззвал видящий: «На башне Господа стою я...») **1QIsa^a**

24 Евсевий читает «себе» (*Eusebius Caesariensis. Commentarius in Isaiam 79 // Op. cit. S. 140*); то же Иероним, поясняющий, что речь идёт о страже в сердце (см.: *Hieronimus*

6 Ибо так сказал Господь мне: Пойдя, себе [или: себя]²⁴ поставь дозорного и, что увидишь, возвести.

7 И увидел я всадников, конников двух: всадника на осле и всадника на верблюде²⁵. Послушай слушанием многим²⁶

8 и позови Урию²⁷ на дозор Господень. И сказал он: Стоял я всё [время] днём, и над станом стоял целую ночь,

9 и вот сам он грядёт, всадник на паре²⁸. И ответив, сказал он: Пал Вавилон и все кумиры его, и рукотворения его сокрушились в землю.

10 Услышьте, оставшиеся и болезнующие, услышьте, что услышал я от Господа Саваофа: Бог Израилев возвестил нам.

Stridoniensis. Commentarius in Isaiam Prophetam VII, 21 // Op. cit. Col. 262). Св. Кирилл, исходя из другого чтения, подчёркивает: себя, а не иного, потому что ум пророка должен быть дозорным, «смотрящим с высоты (καταθρέω) на происходящее и взором воспринимающим вид (θεά) событий» (*Cyryllus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam Prophetam II, 4 // Op. cit. Col. 489). Между прочим, эти толкования, по сути не противоречащие друг другу, подкрепляют и выводы, сделанные в нашей статье на основании других святоотеческих творений: понимание пророческого служения святыми отцами основано не на «теории диктовки», а на учении о богодухновенном созерцании откровений чистым умом и формулировке их человеческим языком (см.: *Вевюрко И. С.* Концепция богодухновенности Священного Писания в эпоху патристики // *Философия религии: аналитические исследования*. 2019. Т. 3 (1). С. 19–38). Вообще именно комментарии на Книгу Исаяи очень плодотворны и репрезентативны для формирования представлений о святоотеческой теории богодухновенности.

25 На осле — эламиты, на верблюде — персы (см.: *Cyryllus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam Prophetam II, 4 // Op. cit. Col. 490). На осле — царь Мидии, на верблюде — царь Элама (см.: *Ephraem Syrus*. Commentarius in Isaiam Prophetam 53D // Op. cit. P. 53).

26 Св. Кирилл трактует эту идиому в смысле значительности повествования (см.: *Cyryllus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam Prophetam II, 4 // Op. cit. Col. 492).

27 Иероним: Урия, возможно, толкуется как «свет Господа» или как «лев» — это Христос, дающий пророку созерцать будущее (см.: *Hieronymus Stridoniensis*. Commentarius in Isaiam Prophetam VII, 21 // Op. cit. Col. 262). Евсевий полагает, что «Ариэль» (по чтению Феодотиона) или «лев» — тот, кого пророк видит как «всадника на паре» и который возвещает падение Вавилона (*Eusebius Caesariensis*. Commentarius in Isaiam 79 // Op. cit. S. 141). Согласно свт. Кириллу, речь идёт об Урии-священнике, призванном здесь в качестве свидетеля (см.: *Cyryllus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam Prophetam II, 4 // Op. cit. Col. 492). Тождествен ли этот священник Урии, сподвижнику нечестивого царя Ахаза в 4 Цар. 16 — вопрос открытый (см.: *La Bible d'Alexandrie: Vision que vit Isaïe*. P. 278–279).

28 Кирилл: на двуконной упряжи едут перс и эламит вместе или царь Кир (см.: *Cyryllus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam Prophetam II, 4 // Op. cit. Col. 492).

11 Τὸ ὄραμα τῆς Ἰδουμαίας.

Πρὸς ἐμὲ καλεῖ παρὰ τοῦ Σηιρ Φυλάσσετε ἔπαλξεις.

12 φυλάσσω τὸ πρωὶ καὶ τὴν νύκτα· ἐὰν ζητῆς, ζήτει καὶ παρ' ἐμοὶ οἶκει·

13 ἐν τῷ δρυμῷ ἐσπέρας κοιμηθήσῃ ἐν τῇ ὁδῷ Δεδαν.

14 εἰς συνάντησιν διψῶντι ὕδωρ φέρετε, οἱ ἐνοικοῦντες ἐν χώρᾳ Θαιμαν, ἄρτοις συναντᾶτε τοῖς φεύγουσιν

15 διὰ τὸ πλῆθος τῶν φευγόντων καὶ διὰ τὸ πλῆθος τῶν πλανωμένων καὶ διὰ τὸ πλῆθος τῆς μαχαίρας καὶ διὰ τὸ πλῆθος τῶν τοξευμάτων τῶν διατεταμένων καὶ διὰ τὸ πλῆθος τῶν πεπτωκότων ἐν τῷ πολέμῳ.

16 ὅτι οὕτως εἶπέ μοι κύριος Ἔτι ἐνιαυτὸς ὡς ἐνιαυτὸς μισθοῦ, ἐκλείψει ἡ δόξα τῶν υἱῶν Κηδαρ,

17 καὶ τὸ κατάλοιπον τῶν τοξευμάτων τῶν ἰσχυρῶν υἱῶν Κηδαρ ἔσται ὀλίγον, διότι κύριος ἐλάλησεν ὁ θεὸς Ἰσραηλ.

11 τῆς Ἰδουμαίας] הַמִּדְּבָר («Думы / о Думе») **MT** | Πρὸς – Σηιρ] πρὸς ἐμὲ καλεῖ τοὺς γὰρ φεύγοντας παρὰ τοῦ Σηιρ («ко мне зовёт он бегущих от Сеира») **οι λ'** | Φυλάσσετε – **12** νύκτα] הַלַּיְלָה בְּרֹגֶז אֲתָה שָׁמַר אֲמַר שֶׁמֶר מִה־לַּיְלָה («Сторож, сколько ночи? Сторож, сколько ночи? Сказал сторож: Наступает утро, но ещё ночь») **MT**

12 οἶκει] וָבֹשֶׁת («приходите [снова]») **MT**, *וָבֹשֶׁת **LXX** | ἐὰν – οἶκει] ἐὰν ἐπιζητήτε ἐπιζητήετε· ἐπιστρέψατε ἤκατε («если ищите, ищите; обратитесь – пришли вы») **A Σ**, וְבֹשֶׁת יִשְׁאַלְכֶם אֶתְכֶם («если вы спрашиваете, спрашивайте. Приходите [снова]») **MT**

13 *init.*] בְּרֹגֶז אֲשֶׁר («пророчество об Аравии») *add.* **MT**, ἄρμα ἐν Αραβείᾳ («ноша в Аравии») *add.* **A**, λήμμα Αραβίας («принятие Аравии») *add.* **Σ**, λήμμα ἐν τῇ Αραβίᾳ («принятие в Аравии») *add.* **Θ** ✕ (см. примеч. к Ис. 19, 1) | ἐσπέρας] בְּרֹגֶז («в Аравии») **MT**, *בְּרֹגֶז **LXX** | ἐσπέρας – Δεδαν] מִן הַדְּבָר הַזֶּה בְּרֹגֶז («[в дубраве] Аравийской ночуйте, караваны деданские!») **MT**

14 Θαιμαν] כַּמֵּי («Темá») **MT**

15 τὸ πλῆθος¹] הַרְבֵּוֹת («[от] мечей») **MT**, *הַרְבֵּוֹת **LXX** (ср. הַרְבֵּוֹת **1QIsa^a**) | διὰ¹ – πολέμῳ] מִן מַלְחָמָה כְּדָבָר מִן הַמֶּלֶךְ וּמִן הַיָּד הַנְּטוּיָה וּמִן הַיָּד הַנְּטוּיָה וּמִן הַיָּד הַנְּטוּיָה («ибо от мечей бегут, от меча обнажённого, от лука натянутого и от тяжести войны») **MT**

11 Видение Идумеи.

Ко мне зовёт²⁹ от Сеира: Стерегите зубцы стен!

12 Стерегу заўтра и ночью³⁰. Если ищешь, ищи, и у меня обитай.

13 В лесу вечером почиешь ты, на пути Деданском.

14 Навстречу жаждущему воду несите, обитающие в стране Феман³¹, хлебами встречайте бегущих³²,

15 по множеству бегущих, и по множеству блуждающих, и по множеству меча, и по множеству стрел натянутых, и по множеству павших на войне.

16 Ибо так сказал мне Господь: Ещё год, как год наёмника³³, — оскудеет слава сынов Кидарских,

17 и остаток стрел³⁴ сильных сынов^a Кидарских будет мал, потому что Господь изрѣк, Бог Израилев.

а Ср. сходное по смыслу, но не по лексическому составу: ὡσεὶ βέλη ἐν χειρὶ δυνατοῦ, οἷτως οἰοί, «как стрелы в руке сильного, таковы сыновья» (Пс. 126, 4).

29 Толкователи сходятся на том, что зовёт Господь.

30 Способ выражения, при котором утро как бы сразу переходит в ночь (или содержится в ней), большинство толкователей понимает сообразно **МТ**: «приближается утро, но ещё ночь» — как состояние перед рассветом, аллегорически толкуя его применительно к ожиданию Нового Завета.

31 Пророк призывает идумеев или аравитян оказать милосердие бегущим иудеям и упрекает их в жестокосердии (см.: *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam* II, 4 // Op. cit. Col. 500; *Ephraem Syrus. Commentarius in Isaiam Prophetam* 55A // Op. cit. P. 55).

32 Св. Иероним через Авв. 3, 4 толкует Феман как «юг», откуда приходит Бог, т.е. как Церковь, встречающую бегущих от лжеучений (см.: *Hieronymus Stridonensis. Commentarius in Isaiam Prophetam* VII, 21 // Op. cit. Col. 266).

33 Год наёмника — это не астрономический год, а точно установленный срок договора по найму (см.: *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam* II, 4 // Op. cit. Col. 500). Св. Ефрем указывает на то, что длительность может относиться или к наступлению бедствия, или к его продолжению и окончанию (см.: *Ephraem Syrus. Commentarius in Isaiam Prophetam* 55B // Op. cit. P. 55).

34 То же самое, что οἱ τοξόται «стрелки» (*Eusebius Caesariensis. Commentarius in Isaiam* 80 // Op. cit. S. 143).

KB'

1 Τὸ ὄραμα τῆς φάραγγος Σιων.

Τί ἐγένετό σοι νῦν, ὅτι ἀνέβητε πάντες εἰς δῶματα μάταια;

2 ἐνεπλήσθη ἡ πόλις βοῶντων· οἱ τραυματαῖα σου οὐ τραυματαῖα μαχαίρας, οὐδὲ οἱ νεκροὶ σου νεκροὶ πολέμου.

3 πάντες οἱ ἄρχοντές σου πεφεύγασι, καὶ οἱ ἀλόντες σκληρῶς δεδεμένοι εἰσίν, καὶ οἱ ἰσχύοντες ἐν σοὶ πόρρω πεφεύγασι.

4 διὰ τοῦτο εἶπα Ἄφετέ με πικρῶς κλαύσομαι, μὴ κατισχύσητε παρακαλεῖν με ἐπὶ τὸ σύντριμμα τῆς θυγατρὸς τοῦ γένους μου.

5 ὅτι ἡμέρα ταραχῆς καὶ ἀπωλείας καὶ καταπατήματος καὶ πλάνησις παρὰ κυρίου σαβαωθ ἐν φάραγγι Σιων· πλανῶνται ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου, πλανῶνται ἐπὶ τὰ ὄρη.

6 οἱ δὲ Αἰλαμίται ἔλαβον φαρέτρας, ἀναβάται ἀνθρωποὶ ἐφ' ἵπποις καὶ συναγωγὴ παρατάξεως.

7 καὶ ἔσσονται αἱ ἐκλεκταὶ φάραγγές σου πλησθήσονται ἀρμάτων, οἱ δὲ ἵππεῖς ἐμφράξουσι τὰς πύλας σου·

8 καὶ ἀνακαλύψουσι τὰς πύλας Ἰουδα καὶ ἐμβλέψονται τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ εἰς τοὺς ἐκλεκτοὺς οἴκους τῆς πόλεως

XXII,1 Σιων] מִיַּדְּנָה («видения») **MT**, *מִיַּצַּ **LXX** | Τὸ – Σιων] <ἄρμα φάραγγος> ὄραματιστηρίου («ноша долины» места видения) **A**, λῆμμα φάραγγος ὀράσεως («принятие долины видения») **Σ Θ**, מִיַּדְּנָה כִּי־אֶשְׂמַע («пророчество [о] долине видения») **MT** | μάταια] В издании Ральфса слово μάταια помещено в начале следующего стиха, и, таким образом, может пониматься не как определение к δῶματα, а как наречие при ἐνεπλήσθη. | μάταια – 2 βοῶντων] הַיְּלֵעַ הַיְּרֵק הַיְּמִינָה עַל הַלְּמָה לִּיקְשָׁתָה («город, наполненный шумом, город волнующийся, ликующий») **MT**

5 Σιων] מִיַּדְּנָה («[в долине] видения») **MT**, *מִיַּצַּ **LXX** | πλανῶνται² – ὄρη] לַעֲשׂוֹת קִיר קִיר הָרָה («и кричит святой его на горе») **1QIsa^a**, הָרָה לְ-אֶשְׂמַע קִיר קִיר קִיר («кричит Кир (ср. **MT** Ис. 22, 6) / кричит криком / ломает стену, и плач [восходит] на гору») **MT**. Фраза קִיר קִיר קִיר представляет трудность для понимания и перевода. Подробнее о её возможных значениях см. словарную статью קִיר в: The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: in 5 vols. / ed. by L. Köhler, W. Baumgartner; subseq. rev. by W. Baumgartner and J. J. Stamm with assist. from B. Hartmann, Z. Ben-Hayyim, E. Y. Kutscher, P. Reymond; trans. and ed. under the superv. of M. E. J. Richardson. Vol. 3. Leiden; New York (N. Y.); Köln, 1996. P. 1148–1149; *Roberts J. J. M. First Isaiah*. P. 285.

6 καὶ – παρατάξεως] גַּן מַרְמָר וְקִיר («и Кир обнажает щит») **MT**

11 Видение Идумеи.

Ко мне зовёт²⁹ от Сеира: Стерегите зубцы стен!

12 Стерегу заўтра и ночью³⁰. Если ищешь, ищи, и у меня обитай.

13 В лесу вечером почиешь ты, на пути Деданском.

14 Навстречу жаждущему воду несите, обитающие в стране Феман³¹, хлебами встречайте бегущих³²,

15 по множеству бегущих, и по множеству блуждающих, и по множеству меча, и по множеству стрел натянутых, и по множеству павших на войне.

16 Ибо так сказал мне Господь: Ещё год, как год наёмника³³, — оскудеет слава сынов Кидарских,

17 и остаток стрел³⁴ сильных сынов^a Кидарских будет мал, потому что Господь изрёк, Бог Израилев.

а Ср. сходное по смыслу, но не по лексическому составу: ὡσεὶ βέλη ἐν χειρὶ δυνατοῦ, οὕτως οἰοῖ, «как стрелы в руке сильного, таковы сыновья» (Пс. 126, 4).

29 Толкователи сходятся на том, что зовёт Господь.

30 Способ выражения, при котором утро как бы сразу переходит в ночь (или содержится в ней), большинство толкователей понимает сообразно **МТ**: «приближается утро, но ещё ночь» — как состояние перед рассветом, аллегорически толкуя его применительно к ожиданию Нового Завета.

31 Пророк призывает идумеев или аравитян оказать милосердие бегущим иудеям и упрекает их в жестокосердии (см.: *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam* II, 4 // Op. cit. Col. 500; *Ephraem Syrus. Commentarius in Isaiam Prophetam* 55A // Op. cit. P. 55).

32 Св. Иероним через Авв. 3, 4 толкует Феман как «юг», откуда приходит Бог, т.е. как Церковь, встречающую бегущих от лжеучений (см.: *Hieronymus Stridonensis. Commentarius in Isaiam Prophetam* VII, 21 // Op. cit. Col. 266).

33 Год наёмника — это не астрономический год, а точно установленный срок договора по найму (см.: *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam* II, 4 // Op. cit. Col. 500). Св. Ефрем указывает на то, что длительность может относиться или к наступлению бедствия, или к его продолжению и окончанию (см.: *Ephraem Syrus. Commentarius in Isaiam Prophetam* 55B // Op. cit. P. 55).

34 То же самое, что οἱ τοξόται «стрелки» (*Eusebius Caesariensis. Commentarius in Isaiam* 80 // Op. cit. S. 143).

9 καὶ ἀνακαλύψουσι τὰ κρυπτὰ τῶν οἴκων τῆς ἄκρας Δαυιδ. καὶ εἶδοσαν ὅτι πλείους εἰσὶν καὶ ὅτι ἀπέστρεψαν τὸ ὕδωρ τῆς ἀρχαίας κολυμβήθρας εἰς τὴν πόλιν

10 καὶ ὅτι καθείλοσαν τοὺς οἴκους Ἱερουσαλημ εἰς ὄχυρωμα τοῦ τείχους τῆ πόλει.

11 καὶ ἐποίησατε ἑαυτοῖς ὕδωρ ἀνὰ μέσον τῶν δύο τειχέων ἐσώτερον τῆς κολυμβήθρας τῆς ἀρχαίας καὶ οὐκ ἐνεβλέψατε εἰς τὸν ἀπ' ἀρχῆς ποιήσαντα αὐτήν καὶ τὸν κτίσαντα αὐτήν οὐκ εἶδετε.

12 καὶ ἐκάλεσεν κύριος σαβαωθ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ κλαυθμὸν καὶ κοπετὸν καὶ ζύρησιν καὶ ζῶσιν σάκκων,

13 αὐτοὶ δὲ ἐποίησαντο εὐφροσύνην καὶ ἀγαλλίαμα σφάζοντες μόσχους καὶ θύοντες πρόβατα ὥστε φαγεῖν κρέα καὶ πιεῖν οἶνον λέγοντες Φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν.

14 καὶ ἀνακεκαλυμμένα ταυτὰ ἐστὶν ἐν τοῖς ὡσὶν κυρίου σαβαωθ, ὅτι οὐκ ἀφειθήσεται ὑμῖν αὕτη ἡ ἀμαρτία, ἕως ἂν ἀποθάνητε.

15 τάδε λέγει κύριος σαβαωθ Πορευού εἰς τὸ παστοφόριον πρὸς Σομναν τὸν ταμίαν καὶ εἶπον αὐτῶ

16 Τί σὺ ὧδε καὶ τί σοὶ ἐστὶν ὧδε, ὅτι ἐλατόμησας σεαυτῶ ὧδε μνημεῖον καὶ ἐποίησας σεαυτῶ ἐν ὑψηλῶ μνημεῖον καὶ ἔγραψας σεαυτῶ ἐν πέτρᾳ σκηνήν;

17 ἰδοὺ δὴ κύριος σαβαωθ ἐκβαλεῖ καὶ ἐκτρίψει ἄνδρα καὶ ἀφελεῖ τὴν στολήν σου καὶ τὸν στέφανόν σου τὸν ἔνδοξον

8 καί¹ – πόλεως] וְגַלְגַּל אֶת הַיָּמִים וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא לְשִׁנּוּן בַּיַּת הַיְדוּדִים וְיִשְׁתַּחֲוֶה לְפָנָיו («и снял он покров Иуды, и посмотрел ты в день тот на оружие дома лесного») **MT**

9 καί¹ – πόλιν] וְיִשְׁתַּחֲוֶה לְפָנָיו וְיִשְׁתַּחֲוֶה לְפָנָיו וְיִשְׁתַּחֲוֶה לְפָנָיו («и проломы [в стене] города Давида видели вы (ὄψεσθε “увидите вы” Σ), что было их много, и собрали вы воду в нижнем бассейне») **MT**

11 καί¹ – ὕδωρ] וְיִשְׁתַּחֲוֶה לְפָנָיו וְיִשְׁתַּחֲוֶה לְפָנָיו («и хранилище [для воды] сделали вы») **MT** | ἐσώτερον – ἀρχαίας] לְמִי הַבְּרֵכָה הַיְשָׁנָה («для вод старого пруда») **MT**

15 εἰς – αὐτῶ] וְיִשְׁתַּחֲוֶה לְפָנָיו וְיִשְׁתַּחֲוֶה לְפָנָיו («к управляющему сему, к Шевне, который над домом») **MT**. Под домом здесь понимается царский дворец. В **СП** упомянутое лицо именуется «Севна»

16 καὶ τί] וְיִשְׁתַּחֲוֶה לְפָנָיו («и кто?») **MT**

9 и раскроют потаённое домов крепости Давида. И увидели, что премного их, и что отвели они воду древней купальни в город,

10 и что разорили они дома Иерусалима для укрепления стены города³⁸.

11 И сделали вы себе воду между двумя стенами, в более внутренней части, чем купальня древняя, но не воззрели вы на от начала сотворившего её, и создавшего её не увидели вы.

12 И призвал Господь Саваоф в день тот плач, и биение [себя в грудь], и острижение [волос], и опоясание вретницами.

13 Они же сделали себе радость и веселие, заколая тельцов и жертвуя³⁹ овец, так чтобы есть мясо и пить вино, говоря: Будем есть и пить, ибо завтра умрём^а.

14 И открыто сие в ушах Господа Саваофа, что не будет отпущен вам грех сей, пока не умрёте.

15 Вот что говорит Господь Саваоф: Пойди в комнату к Сомнану распорядителю и скажи ему:

16 Почему ты здесь, и что у тебя есть здесь, что ты высек себе здесь гроб, и сделал себе на высоте гроб, и вытесал себе в скале куцу?

17 Вот же Господь Саваоф извергнет и сокрушит мужа, и отнимет ризу твою и венец твой славный,

а Ср. 1 Кор. 15, 32.

38 Последние полтора стиха трудны для понимания, и блж. Иероним (см.: *Hieronymus Stridonensis. Commentarius in Isaiam Prophetam VII, 22 // Op. cit. Col. 271*), комментируя текст **LXX**, признаёт их весьма тёмными. Попробуем дать варианты переводов. **NETS** совпадает с нашим, только начало немного разнится: «and they saw that there were rather many», т.е. захватчики увидели множество иудеев. Кажется, здесь «увидеть» понимается в смысле превосходства, как в Пс. 117, 7. Враги видят, что иудеев очень много, но рассматривают их как добычу, а их приготовления как тщетные. Такой же перевод даёт и **SD**. Дочерние переводы различаются только в деталях. **Boh**: «и увидели, что больше их, что отвели воду», **Geo**: «и увидели, что больше их, и отвели воду», **Arm**: «и увидели, что много их...», **Eth**: «и увидели, что умножились они...». В общем, или осаждённые увидели, что врагов больше, или осаждающие, пользуясь своим преимуществом, увидели «как на ладони» осаждённых и их приготовления.

39 Букв. приведён глагол «приносить в жертву», «сжигать для богов» (θύω), здесь фигурально означающий «пожирание». Поскольку русские глаголы «жрать», «пожирать» как раз и связаны корнем со словами «жертва», «жрец», мы перевели именно таким образом, сохранив двусмысленность.

18 καὶ ρίψει σε εἰς χώραν μεγάλην καὶ ἀμέτρητον, καὶ ἐκεῖ ἀποθανῆ· καὶ θήσει τὸ ἄρμα σου τὸ καλὸν εἰς ἀτιμίαν καὶ τὸν οἶκον τοῦ ἄρχοντός σου εἰς καταπάτημα,

19 καὶ ἀφαιρεθήσῃ ἐκ τῆς οἰκονομίας σου καὶ ἐκ τῆς στάσεώς σου.

20 καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ καλέσω τὸν παῖδά μου Εὐλιακὶμ τὸν τοῦ Χελκιου

21 καὶ ἐνδύσω αὐτὸν τὴν στολὴν σου καὶ τὸν στέφανόν σου δώσω αὐτῷ καὶ τὸ κράτος καὶ τὴν οἰκονομίαν σου δώσω εἰς τὰς χεῖρας αὐτοῦ, καὶ ἔσται ὡς πατὴρ τοῖς ἐνοικοῦσιν ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ τοῖς ἐνοικοῦσιν ἐν Ἰουδα.

22 καὶ δώσω τὴν δόξαν Δαυὶδ αὐτῷ, καὶ ἄρξει, καὶ οὐκ ἔσται ὁ ἀντιλέγων.

23 καὶ στήσω αὐτὸν ἄρχοντα ἐν τόπῳ πιστῶ, καὶ ἔσται εἰς θρόνον δόξης τοῦ οἴκου τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

24 καὶ ἔσται πεπορθὸς ἐπ' αὐτὸν πᾶς ἔνδοξος ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου καὶ ἔσονται ἐπικρεμάμενοι αὐτῷ

25 ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ· τάδε λέγει κύριος σαβαωθ Κινηθήσεται ὁ ἄνθρωπος ὁ ἐστηριγμένος ἐν τόπῳ πιστῷ καὶ πεσεῖται, καὶ ἀφαιρεθήσεται ἢ δόξα ἢ ἐπ' αὐτόν, ὅτι κύριος ἐλάλησεν.

22 καί¹ – ἀντιλέγων] :חַתָּם יְאִי רַגְלִי רַגְלִי יְאִי חַתָּם (מְכַוֵּן לַעֲוֹנוֹתַי חַתָּם מִבַּיִת) («И ключ дома Давидова возложу на рамена его; отворит он, и никто не запрет; запрет он, и никто не отворит») **MT**

23 καί¹ – πιστῷ] מְצָנָה בְּמִקְוֵה בְּתֵיבָה יְצַבֵּן («укреплю его как гвоздь в твердом месте») **MT**

24 καί¹ – αὐτῷ] לְכָל-לֶכֶד וְעַל מְלִיחָה וְעַל כָּל כְּלֵי הַמְּבִיעִים בְּיַד אֲבִיו וְעַל כָּל כְּלֵי הַבְּבִיעִים (עַל כָּל כְּלֵי הַבְּבִיעִים) («И повесят на него всю славу дома отца его, отпрысков и потомков, всякий малый сосуд – от чаш до кувшинов») **MT**

25 Κινηθήσεται – αὐτόν] הַיָּמִים יִפְּצוּ אֶת-הַמְּבִיעִים וְיִפְּצוּ אֶת-הַבְּבִיעִים וְיִפְּצוּ אֶת-הַמְּבִיעִים וְיִפְּצוּ אֶת-הַבְּבִיעִים (עַל כָּל כְּלֵי הַבְּבִיעִים) («пошатнется гвоздь, укрепленный в твердом месте, и будет выбит, и упадет, и распадется вся тяжесть, которая на нем») **MT**

18 и бросит тебя в страну великую и безмерную, и там умрёшь. И обратит он колесницу твою прекрасную в бесчестие и дом начальника твоего в топталище,

19 и отнят будешь от домоправительства твоего и от предстояния твоего.

20 И будет в день тот: призову отрока моего, Елиакима Хелкиева,

21 и облачу его в ризу твою, и венец твой дам ему, и власть и домоправительство твоё дам в руки его, и будет он, как отец, обитающим в Иерусалиме и обитающим в Иудее.

22 И дам славу Давидову ему, и начальствовать будет, и не будет противоречащего^a.

23 И поставлю его начальником в месте верном⁴⁰, и будет на престоле славы дома отца его.

24 И будет уповающим на него всякий славный в доме отца его от мала до велика, и будут зависеть от него

25 в день тот. Вот что говорит Господь Саваоф: Сдвинут будет человек, утверждённый на месте верном, и падёт, и отнята будет слава, что на нём, ибо Господь изрёк.

a Ср. Откр. 3, 7 (= **MT**).

40 πτότος – reliable, secure (*Muraoka T. A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Louvain; Paris; Walpole (Mass.), 2009. P. 559). **NETS**: in a secure place; **SD**: an einen sicheren Ort; **BA**: dans un lieu sûr, причём слово sûr может переводиться и как «безопасный», и как «верный», «уверенный». Свт. Кирилл связывает это с «верным Сионом» в гл. 1 (см.: *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam* II, 5 // Op. cit. Col. 517).

ΚΓ'

1 Τὸ ὄραμα Τύρου.

Ὁλολύζετε, πλοῖα Καρχηδόνοϛ, ὅτι ἀπόλετο, καὶ οὐκέτι ἔρχονται ἐκ γῆϛ Κιτιαίων· ἦκται αἰχμάλωτοϛ.

2 τίνοι ὅμοιοι γεγόνασιν οἱ ἐνοικοῦντεϛ ἐν τῇ νήϛῳ μεταβόλοι Φοινίκηϛ διαπερῶντεϛ τὴν θάλασσαν

3 ἐν ὕδατι πολλῷ, σπέρμα μεταβόλων; ὡϛ ἀμητοῦ εἰσφερομένου οἱ μεταβόλοι τῶν ἔθνῶν.

XXIII,1 Τὸ ὄραμα] (τὸ) ἄρμα («ноша», «бремя») **Α**, τὸ λήμμα («принятие») **Σ Θ** (см. примеч. к Ис. 19, 1) | Καρχηδόνοϛ] שישרת («Фарсис») **MT**.

2 Φοινίκηϛ] יוֹדֵץ («[купцы сидонские]») **MT**

3 ἐν – ἔθνῶν] ימים רבים רע רע שחר קציר יאר תבואתה נתהי רחוק גוים («По великим водам – семена Сихора, жатва Реки/Нила – доход его, и был он торжищем для народов») **MT**. Сихор (Шихор) – один из рукавов Нила или озеро в Дельте Нила (см.: *Roberts J. J. M. First Isaiah*. P. 299).

41 Т.е. Карфагена (Cartaginis **VT**), ибо он был заселён переселенцами из Тира (Ibid. // Op. cit. Col. 521).

42 По поводу гибели Карфагена в науке о греческом переводе Книги Исаии возникла полемика. Исаак Зеелигман датировал перевод временем не позднее 201 г. до н.э., полагая, что гибель знаменитой колонии финикийцев здесь только предвидится, а после окончания Второй Пунической войны Карфаген потерял своё значение и выпал из поля зрения жителей Восточного Средиземноморья (см.: *Seeligmann I. L. The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies / ed. by R. Hanhart and H. Spieckermann. Tübingen, 2004. (Forschungen zum Alten Testament; 40). P. 51*). Наоборот, Арье ван дер Кой ещё ранее утверждал, что разрушение Карфагена отражено в Книге пророка Исаии по **LXX** вполне определённо, и потому появление перевода следует относить к эпохе после 146 г. до н.э. (см.: *Kooij A., van der. The Oracle of Tyre: The Septuagint of Isaiah XXIII as Version and Vision. Leiden; Boston (Mass.); Köln, 1998. (Supplements to Vetus Testamentum; 71). P. 109*). Этот вывод оспаривает Рональд Троксель, полагаящий, что переводчик, «скорее всего, хотел отождествить שישרת с торговым союзником Тира своего времени точно так же, как он приспособил эллинистические פִּינוֹקוֹרוּרָאן для מצרים נחל в 27, 12, и так же, как Быт. 23, 2 отождествляет קרית ארבע ברון для своих читателей» (*Troxel R. L. LXX-Isaiah as Translation and Interpretation: The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah. Leiden; Boston (Mass.), 2007. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism; 124). P. 199*); иными словами, переводчик Исаии передаёт пророчество так, что ещё и в его время оно остаётся пророчеством.

XXIII

1 Видение Тира.

Возопите, корабли Кархидона⁴¹, ибо погиб он⁴², и уже не приходят из земли Киттийской⁴³: уведён пленный.

2 Кому подобны стали обитающие на острове⁴⁴ купцы финикийские, пересекающие море

3 в воде mnogой? Семя купцов — как [семя] урожая вносимого⁴⁵ — купцы племён⁴⁶.

43 Согласно словарю «The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament», под киттийцами (כִּיִּיִּי) у Исаяи (23, 1.12) понимаются жители южного Кипра (см.: The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: in 5 vols. / ed. by L. Köhler, W. Baumgartner; subseq. rev. by W. Baumgartner and J. J. Stamm with assist. from B. Hartmann, Z. Ben-Hayyim, E. Y. Kutscher, P. Reymond; trans. and ed. under the supervis. of M. E. J. Richardson. Vol. 2. Leiden; New York (N. Y.); Köln, 1995. P. 505). Происхождение этого эпонима связывают с названием города Китион (Китий), современная Ларнака (см.: La Bible d'Alexandrie: Vision que vit Isaïe. P. 262). Во времена Исаяи этот город был населён финикийцами, и, таким образом, в узком смысле под киттийцами можно понимать жителей Китиона. Однако имеются основания трактовать этот эпоним в более широком смысле. Так, Иосиф Флавий возводит его к имени сына Явана (Иафета) Хетима (Χέθιμος) (ср. Быт. 10, 4), по имени которого весь остров Кипр некогда назывался Хетима (Χέθιμα). Далее, согласно Флавию, это древнее название Кипра у евреев распространилось на «все острова и большую часть морских побережий» свидетельством чего служит название кипрского города Китион (Κίτιον), близкого по звучанию к Хетиме (*Josephus Flavius. Antiquitates Judaicae* I, 6, 1 // LCL. 242. P. 62). Помимо этого, под киттиями в Библии могли пониматься македонцы (1 Мак. 1, 1; 8, 5), а также римляне (Дан. 11, 30). В рукописях Мёртвого моря киттийцами обычно называются римляне (см.: *Lim T. H. Kittim // Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls: in 2 vols. / ed. by L. N. Schiffman, J. C. VanderKam. Oxford; New York (N. Y.), 2000. Vol. 1. P. 469).*

44 Часть города Тир помещалась на острове.

45 Амвросий: они как бы сеяли в воду и собирали богатый урожай от торговли (см.: *Ambrosius Mediolanensis. De Helia et ieiunio // Vetus Latina: Die Reste der altlateinischen Bibel. Bd. 12/1: Esaias. Fasc. 6: Is 14,13 – 22,5 / ed. R. Gryson. Freiburg, 1991. P. 496).* Такое же толкование у св. Ефрема (см.: *Ephraem Syrus. Commentarius in Isaiam Prophetam* 57F // Op. cit. P. 57).

46 Два последних стиха в целом довольно тёмные. Смысл последней фразы усматривается в следующем: финикийцы рассеивались по морю подобно семенам, оставленному от урожая для посева, и становились «купцами племён», т.е. посредниками в международной торговле; или подобно урожаю, вносимому на ток, они будут ограблены. **Slav:** «въ водѣ мнозѣ, племя купѣческо аки жатвѣ вносимѣ, купцы странстїи», по-видимому, указывает на большое количество финикийских купцов, уподобляемых обилию жатвы. ►

- 4 Αἰσχύνθητι, Σιδῶν, εἶπεν ἡ θάλασσα· ἡ δὲ ἰσχὺς τῆς θαλάσσης εἶπεν Οὐκ ᾧδιον οὐδὲ ἔτεκον οὐδὲ ἐξέθρεψα νεανίσκους οὐδὲ ὕψωσα παρθένους.
- 5 ὅταν δὲ ἀκουστὸν γένηται Αἰγύπτῳ, λήμψεται αὐτοὺς ὀδύνη περὶ Τύρου.
- 6 ἀπέλθατε εἰς Καρχηδόνα ὀλολύξατε οἱ ἐνοικοῦντες ἐν τῇ νήσῳ ταύτῃ.
- 7 οὐχ αὕτη ἦν ὑμῶν ἡ ὕβρις ἢ ἀπ' ἀρχῆς πρὶν ἢ παραδοθῆναι αὐτήν;
- 8 τίς ταῦτα ἐβούλευσεν ἐπὶ Τύρον; μὴ ἦσσαν ἐστὶν ἢ οὐκ ἰσχύει; οἱ ἔμποροι αὐτῆς ἔνδοξοι, ἄρχοντες τῆς γῆς.
- 9 κύριος σαβαωθ ἐβούλεύσατο παραλῦσαι πᾶσαν τὴν ὕβριν τῶν ἐνδόξων καὶ ἀτιμάσαι πᾶν ἔνδοξον ἐπὶ τῆς γῆς.
- 10 ἐργάζου τὴν γῆν σου, καὶ γὰρ πλοῖα οὐκέτι ἔρχεται ἐκ Καρχηδόνας.
- 11 ἡ δὲ χεὶρ σου οὐκέτι ἰσχύει κατὰ θάλασσαν, ἢ παροξύνουσα βασιλεῖς· κύριος σαβαωθ ἐνετείλατο περὶ Χανααν ἀπολέσαι αὐτῆς τὴν ἰσχύν.
- 12 καὶ ἐροῦσιν Οὐκέτι μὴ προσθήτε τοῦ ὑβρίζειν καὶ ἀδικεῖν τὴν θυγατέρα Σιδῶνος· καὶ ἐὰν ἀπέλθῃς εἰς Κιτιεῖς, οὐδὲ ἐκεῖ σοι ἀνάπαυσις ἔσται·

6 Καρχηδόνα] הַשִּׁישִׁי («в Таршиш») **MT**

12 Σιδῶνος] Σ(ε)ἰων («Сиона») **rel.** | καί¹ – Кιτιεῖς] הַקִּיטִיעִים הַיָּבֵנִי תִּלְעַל תִּעַן פִּי־וּסִי־לֹא־אֶמְרִי
 עֲבָרִי לְבָרִי [עֲבָרִי]׃ אֵי־תֵכֶּךָ יִי־צַדִּיק־בֵּת־תְּלִילָבַּ («и сказал: ты не будешь более ликовать, посрамленная девица, дочь Сидона! Вставай, иди к киттийцам») **MT**

► **SD, NETS** и **BA** дают такое же понимание, причём становится ясно, что под «урожаям» здесь имеется в виду, скорее всего, ограбление этих торговцев при взятии Тира. Согласно с этим **Arm**: «... семя приносимое, как созревшее летом, собраны купцы народов» («лето» в **Arm** является специальным термином для «урожая»: ср. Исх. 23, 16; Ис. 18, 4) и **Geo**: «... семя купцов, как на ток вносимое, торговцы языческие». **Eth**: «...как семя, вносимое при сборе урожая, они вошли, народы изгнанные». **Boh**: «во множестве ►

4 Устыдись, Сидон, — сказала море; сила же моря сказала: Не мучилась я и не рождала, и не вскармливала юношей, и не возвышала⁴⁷ дев⁴⁸.

5 Когда же слышно [сие] станет Египту, охватит их болезнь о Тире.

6 Уходите в Кархидон! Вопите, обитающие на острове сем!

7 Не сей ли был вашим буйством⁴⁹, что от начала, прежде чем предан был он?

8 Кто сие совещал о Тире? Разве слабее он, или не возмощает? Торговцы его славные, начальники земли.

9 Господь Саваоф совещал отнять всё буйство⁵⁰ славных и обесчестить всякое славное на земле.

10 Обработывай землю твою, ведь и корабли уже не приходят из Кархидона.

11 Рука же твоя уже не возмощает на море, раздражающая царей; Господь Саваоф заповедал о Ханаане погубить его силу.

12 И скажут: Уже не продолжите вы буйствовать и обижать дочь Си[д]она; и если отойдёшь ты к киттиям, и там не будет тебе упокоения;

► воды семя купцов языческих, подобно урожаю собираемое внутрь, купцы языческие». Переводы **VL** совпадают с нашим. Возможно и такое членение этих двух стихов, на которое указывает, по-видимому, само их постижное разделение: «Кому подобны стали обитающие на острове купцы финикийские, пересекающие море? В воде многой семя купцов, как [семя] урожая вносимого, — купцы племён». Хотя понятно, что «в воде» означает здесь идиоматически «по воде»; двусмысленность сохраняется, и она работает на толкование: купцы плывут по глубокой воде, сеют богатство «в большую воду», как в обильно политую почву (ср. Еккл. 11, 1), или же «на воду», тщетно; размножаются в воде, или уже оказываются в ней рассеянными в отсутствие метрополии, либо разбитыми, как на току? Ср. Откр. 18, 17–19.

47 По смыслу — «выращивала». Ср. Ис. 1, 2 (**LXX**).

48 Толкователи понимают это совсем по-разному. Свт. Кирилл: море, родившее сидонян, стало бесчадным и оплакивает это (см.: *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam* II, 5 // Op. cit. Col. 524); св. Ефрем: море никогда не рождало столь славных мореходов, как сидоняне, и зовёт их теперь на защиту своего города (см.: *Ephraem Syrus. Commentarius in Isaiam Prophetam* 57F // Op. cit. P. 57); свт. Амвросий: море отказывает в поддержке сидонянам, говоря, что не рождало их (см.: *Ambrosius Mediolanensis. De Helia et ieiunio* // Op. cit. P. 497).

49 **VT**: contumelia — «оскорбление» (как наносимое, так и претерпеваемое). Свт. Кирилл трактует эту ἄβρις как дерзость против Самого Бога (см.: *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam* II, 5 // Op. cit. Col. 525).

50 Т.е. хвастовство (ἀλαζονεία) и высокомерие (см.: *Theodoretus Cyrensis. Commentaria in Isaiam* 23, 9 // Op. cit. Col. 357).

13 καὶ εἰς γῆν Χαλδαίων, καὶ αὕτη ἠρήμωται ἀπὸ τῶν Ἀσσυρίων, ὅτι ὁ τοῖχος αὐτῆς πέπτωκεν.

14 ὀλολύζετε, πλοῖα Καρχηδόνας, ὅτι ἀπόλετο τὸ ὄχυρωμα ὑμῶν.

15 καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ καταλειφθήσεται Τύρος ἕτη ἑβδομήκοντα ὡς χρόνος βασιλέως, ὡς χρόνος ἀνθρώπου· καὶ ἔσται μετὰ ἑβδομήκοντα ἕτη ἔσται Τύρος ὡς ἄσμα πόρνης

16 Λαβὲ κιθάραν, ῥέμβευσον, πόλις, πόρνη ἐπιλεησμένη· καλῶς κιθάρισον, πολλὰ ἄσον, ἵνα σου μνεΐα γένηται. καὶ ἔσται μετὰ ἑβδομήκοντα ἕτη ἐπισκοπὴν ποιήσει ὁ θεὸς Τύρου, καὶ πάλιν ἀποκατασταθήσεται εἰς τὸ ἀρχαῖον

17 καὶ ἔσται ἐμπόριον πάσαις ταῖς βασιλείαις τῆς οἰκουμένης.

18 καὶ ἔσται αὐτῆς ἡ ἐμπορία καὶ ὁ μισθὸς ἅγιον τῷ κυρίῳ· οὐκ αὐτοῖς συναχθήσεται, ἀλλὰ τοῖς κατοικοῦσιν ἔναντι κυρίου πᾶσα ἡ ἐμπορία αὐτῆς φαγεῖν καὶ πιεῖν καὶ ἐμπλησθῆναι εἰς συμβολὴν μνημόσυνον ἔναντι κυρίου.

13 ἀπό] ὑπό («[ассирийцами]») **pc Mss.** Это чтение позволяет однозначно сказать, что именно ассирийцы опустошат землю. При чтении чтения ἀπό этот вариант является не столь очевидным.

14 Καρχηδόνας] ψ' ψ ρ η («Фарсис») **MT**

16 πόλις] πόλεις («города») **S^c B^c**

α Ср. Лк. 22, 19; 1 Кор. 11, 24: «Сие творите в Мое воспоминание», в контексте складчинной трапезы, какой является и всякая литургия.

13 и в землю Халдейскую, и она опустошена от ассириян⁵¹, ибо стена её пала.

14 Возопите, корабли Кархидонские, ибо погибло укрепление ваше⁵².

15 И будет в день тот: оставлен будет Тир на семьдесят лет как время царя, как время человека⁵³. И будет после семидесяти лет: будет Тир как песнь блудницы:

16 Возьми кифару, поброди, город⁵⁴, блудница забытая, прекрасно побряцай, много спой, чтобы о тебе воспоминание сделалось⁵⁵. И будет после семидесяти лет: посещение сотворит Бог Тиру, и снова восстановится в начальное,

17 и будет торжищем всем царствам вселенной.

18 И будет её торговля и мзда святыней Господу: не для них собрана будет, но для обитающих пред Господом вся торговля её: есть и пить и насыщаться вскладчину⁵⁶ — воспоминание пред Господом^a.

51 В земле халдеев не будет ассирийцев (см. Muraoka T. A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Louvain; Paris; Walpole (Mass.): Peeters, 2009. P. 291.), **NETS**: «this too has been made desolate by the Assyrians»; **SD**: verödet (verlassen) von den Assyren [допускаются два варианта]. Ср. Ис. 7, 8 (**LXX**).

52 Т.е. городские стены.

53 По логике вещей, если «год наёмника» означает точное время, то «время царя» или «время человека» (ср. Пс. 89, 10) — приблизительное. Так и 70 лет Вавилонского плена для израильтян были приблизительным сроком.

54 Вариант: «обойди города».

55 Св. Иероним толкует это в смысле покаяния, что согласуется с последующими стихами (см.: *Hieronymus Stridonensis. Commentarius in Isaiam Prophetam VII, 23* // Op. cit. CoL 280).

56 **Slav**: «напóлнитесь во одежду». Думается, что смысл глагола здесь такой же, как в **EP** («ясти и пи́ти и напóлнитися, и въ сы́тость»), т.е. оба перевода говорят о том, что будет дано верующим в Тире: есть, пить и наполняться в одежду / наполняться до сытости. Понятно, что второй смысл более ясен, а «наполняться в одежду» — выражение загадочное, и оно могло так и пониматься, как энигматическое. Видимо, древние переводчики читали *στολήν* вместо *συμβολήν*, или это интерпретативный перевод *περιβαλέσθαι* «заворачиваться» (**Σ Θ** sec. **MT**). **VT**: *signum*, «знак» / *collationem*, «собрание». **Eth**: «насыщение» (sic.). **Boh**: *συμβολή*. **Arm Geo** «знак». В **MT** здесь употреблено слово *פֹּרָה*, которое может переводиться как «покрывало» (но не используется применительно к человеческой одежде, см. Ис. 14, 11), однако в форме *פֹּרָה* означает «число» или «сумму», причём в Исх. 12, 4 это именно складчина, в которую входят соседи при покупке пасхального агнца. **LXX** там употребляет другие термины (*ἀριθμός, συναριθμήσεται*), так что если предположить преднамеренную связь этих двух контекстов, — а параллель, пусть даже непреднамеренная, налицо, — то нужно будет констатировать, что переводчик продолжал мыслить контекстами Св. Писания, особенно Торы, на древнееврейском языке.

XXIV⁵⁷

- 1** Вот Господь истлевет вселенную⁵⁸: и опустошит её, и откроет лицо её, и рассеет обитающих в ней.
- 2** И будет народ как священник, и отрок как господин, и служанка как госпожа, будет покупающий как продающий, и одалживающий как занимающий, и должник как тот, кому должен он.
- 3** Тлением истлеет земля, и разграблением разграблена будет земля, ибо уста Господни изрекли сие.
- 4** Возрыдала земля, и истлела вселенная, возрыдали высокие землі.
- 5** Земля же беззаконновала из-за обитающих на ней, потому что преступили они закон и изменили приказания, завет вечный.
- 6** Посему проклятие пожрёт землю, ибо согрешили обитатели её; посему нищими будут обитающие на земле⁵⁹, и останутся люди немногие.
- 7** Возрыдает вино, возрыдает виноград, восстенают все радующиеся душою.
- 8** Упокоилась радость тимпанов, упокоилось своеволие и богатство нечестивых, упокоился голос кифары.
- 9** Устыдились, не испили вина, горька стала сикера пьющим.
- 10** Опустошён всякий город; запрет он дом⁶⁰, чтобы не входить.

57 С этой главы, согласно Р. Л. Уилкену, по классификации ряда библеистов начинается «Апокалипсис Исайи», который завершится в главе 27 (см.: *Isaiah: Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators* / ed. and trans. by R. L. Wilken. Grand Rapids (Mich.), 2007. (The Church's Bible). P. 204).

58 Здесь двойной смысл, относящийся к историческим (войны) и к финальным событиям (см.: *Theodoretus Cyrensis. Commentaria in Isaiam* 24, 1 // Op. cit. Col. 358).

59 Блж. Иероним, свт. Кирилл: станут нищими, потому что потеряют духовные богатства (см.: *Hieronymus Stridonensis. Commentarius in Isaiam Prophetam* VIII, 23 // Op. cit. Col. 283; *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam* II, 5 // Op. cit. Col. 540).

60 П. Юнгеров предлагает понимать фразу: «κλείσει οίκον» — безлично: «запрут дом» (см. его комментарий ad loc.). Между прочим, это перекликается по смыслу с 22, 22 (MT).

- 11** ὀλολύζετε περὶ τοῦ οἴνου πανταχῆ· πέπαυται πᾶσα εὐφροσύνη τῆς γῆς.
12 καὶ καταλειφθήσονται πόλεις ἔρημοι, καὶ οἴκοι ἐγκαταλελειμμένοι ἀπολοῦνται.
13 ταῦτα πάντα ἔσται ἐν τῇ γῆ ἐν μέσῳ τῶν ἐθνῶν, ὃν τρόπον ἐάν τις καλαμήσεται ἐλαίαν, οὕτως καλαμήσονται αὐτούς, καὶ ἐὰν παύσεται ὁ τρύγητος.
14 οὗτοι φωνῆ βοήσονται, οἱ δὲ καταλειφθέντες ἐπὶ τῆς γῆς εὐφρανθήσονται ἅμα τῇ δόξῃ κυρίου. παραχθήσεται τὸ ὕδωρ τῆς θαλάσσης.
15 διὰ τοῦτο ἡ δόξα κυρίου ἐν ταῖς νήσοις ἔσται τῆς θαλάσσης, τὸ ὄνομα κυρίου ἐνδοξον ἔσται.
16 Κύριε ὁ θεὸς Ἰσραὴλ, ἀπὸ τῶν περὺγων τῆς γῆς τέρατα ἠκούσαμεν Ἐλπίς τῷ εὐσεβεῖ. καὶ ἐροῦσιν Οὐαὶ τοῖς ἄθετοῦσιν, οἱ ἄθετοῦντες τὸν νόμον.
17 φόβος καὶ βόθυνος καὶ παγὶς ἐφ' ὑμᾶς τοὺς ἐνοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς.
18 καὶ ἔσται ὁ φεύγων τὸν φόβον ἐμπεσεῖται εἰς τὸν βόθυνον, ὁ δὲ ἐκβαίνων ἐκ τοῦ βοθύνου ἀλώσεται ὑπὸ τῆς παγίδος, ὅτι θυρίδες ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἠνεώχθησαν, καὶ σεισθήσεται τὰ θεμέλια τῆς γῆς.

13 ὃν – τρύγητος] רצוּ הַלְג־מִן תְּלִילֵי עֵץ הַזַּיִת («как при обивании маслин, как сбор остатков [винограда], когда кончена уборка») **MT**

14 οὗτοι – θαλάσσης] מִן הַיָּם יִשְׁמְעוּ הַיָּם וְהַיָּם יִשְׁמְעוּ וְהַיָּם יִשְׁמְעוּ וְהַיָּם יִשְׁמְעוּ («Они возвысят голос свой, восторжествуют о величии YHWH, громко будут восклицать с моря/запада») **MT** | τὸ – θαλάσσης] מִן הַיָּם («с моря/запада») **MT**, *מִן הַיָּם **LXX**

15 διὰ – **16** Ἰσραὴλ] וְהַיָּם יִשְׁמְעוּ הַיָּם יִשְׁמְעוּ הַיָּם יִשְׁמְעוּ הַיָּם יִשְׁמְעוּ («Поэтому славыте YHWH на востоке, на островах морских имя YHWH, Бога Израилева») **MT**

16 τέρατα] תְּמִלָּה («песни») **MT** | Ἐλπίς – εὐσεβεῖ] יִשְׁמְעוּ הַיָּם יִשְׁמְעוּ הַיָּם יִשְׁמְעוּ («слава праведному») **MT** | Οὐαὶ – ἄθετοῦσιν] וְהַיָּם יִשְׁמְעוּ הַיָּם יִשְׁמְעוּ הַיָּם יִשְׁמְעוּ («увы мне! злодеи») **MT**, *וְהַיָּם יִשְׁמְעוּ הַיָּם יִשְׁמְעוּ **LXX** | καὶ – νόμον] וְהַיָּם יִשְׁמְעוּ הַיָּם יִשְׁמְעוּ הַיָּם יִשְׁמְעוּ («И сказал я: беда мне, беда мне! увы мне! злодеи злодействуют, и злодействуют злодеи злодейски») **MT**. Древние переводы сохранили другой вариант понимания фразы וְהַיָּם יִשְׁמְעוּ הַיָּם יִשְׁמְעוּ: τὸ μυστήριόν μου ἔμοι, τὸ μυστήριόν μου ἔμοι («тайна моя мне, тайна моя мне») **Σ = Θ** (sec. **Hi**: *mysterium meum mihi*)

61 Т.е. плачьте, рыдайте.

62 Не «на земле», но именно «в земле», т.е. «в стране» (**Vg** in medio terrae). Св. Иероним относит это ко временам антихриста (см.: *Hieronymus Stridonensis. Commentarius in Isaiam Prophetam VIII, 23* // Op. cit. Col. 284), Евсевий – ко всеобщему Суду (см.: *Eusebius Caesariensis. Commentarius in Isaiam 84* // Op. cit. S. 156).

63 По свт. Кириллу, эти слова продолжают контекст предыдущего стиха: «ревут» собиратели после конца сбора урожая, т.е., иносказательно, завоеватели победно «ревут»

- 11 Вопите⁶¹ по вину всюду, упокоилась всякая радость земли.
 12 И останутся города пустынями, и дома оставленные погибнут.
 13 Это всё будет в земле⁶² среди племён так же, как если бы кто обирал маслину — так оберут их, и если бы упокоился сбор урожая,
 14 эти голосом заревут⁶³, оставшиеся же на земле возрадуются вкупе⁶⁴ со славою Господней⁶⁵. Возмутится вода морская,
 15 посему слава Господня на островах будет морских, имя Господне славным будет.
 16 Господи, Боже Израилев, от крыльев земли⁶⁶ чудеса слышали мы: Надежда благочестивому. И скажут: Увы отвергающим, отвергают они закон⁶⁷.
 17 Страх, и яма, и сеть на вас, обитающих на земле.
 18 И будет: бегущий от страха упадёт в яму, выходящий же из ямы пойман будет сетью, ибо окна с неба открылись⁶⁸, и потрясутся основания земли.

над побеждёнными (см.: *Cyrrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam II, 5 // Op. cit. Col. 544*).

- 64 Или: «в то же время» (ср. **SD**: *zugleich*).
- 65 Такое чтение поддерживает большинство дочерних переводов и толкований. Оно имеет отчётливый христологический смысл: Слава Господня будет обитать среди людей. Соответственно, под «островами» в следующем стихе толкователи подразумевают отдалённые части мира, иносказательно же — христианские Церкви, окружаемые морем неверия.
- 66 Известно, что «крылами» называются края (ср. Иов 38, 13; Мф. 4, 5). Но способ выражения создаёт возможность двойственного понимания, которую использует свт. Кирилл: «крылья земли» — это тайноводители (*μυσταγωγοί*), «окрыляющие» своих учеников (см.: *Cyrrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam II, 5 // Op. cit. Col. 547*). Блж. Феодорит указывает даже на два конкретных крыла: веру и богопознание (см.: *Theodoretus Cyrensis. Commentaria in Isaiam 24, 16 // Op. cit. Col. 361*).
- 67 Подобным образом последнюю часть стиха трактуют **Юнг** и **SD**. В **NETS** структура этого предложения была понята иначе, в результате чего получился следующий перевод: «but those who reject the law will say, Woe to those who reject»!
- 68 Открытые окна в небе означают, что Бог, как будто не замечавший беззакония, наконец взглянул на землю и явил Свой приговор, сокрытый до времени (см.: *Cyrrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam II, 5 // Op. cit. Col. 549*; ср.: *Theodoretus Cyrensis. Commentaria in Isaiam 24, 18 // Op. cit. Col. 361*). «Это окна смерти открылись с высоты рукою ангела на войско» ассирийцев (*Ephraem Syrus. Commentarius in Isaiam Prophetam 60B // Op. cit. P. 60*). Окна — это пророки, посредством которых будущее видно *гадательно, как бы сквозь* (1 Кор. 13, 12) окно (см.: *Ambrosius Mediolanensis. De Isaac vel anima 4, 32–33 // (CSEL. 32/1. S. 661–662)*).

19 παραχῆ παραχθήσεται ἡ γῆ, καὶ ἀπορία ἀπορηθήσεται ἡ γῆ·

20 ἔκλινε καὶ σεισθήσεται ὡς ὄπωροφυλάκιον ἡ γῆ ὡς ὁ μεθύων καὶ κραιπαλῶν καὶ πεσεῖται καὶ οὐ μὴ δύνηται ἀναστῆναι, κατίσχυσεν γὰρ ἐπ' αὐτῆς ἡ ἀνομία.

21 καὶ ἐπάξει ὁ θεὸς ἐπὶ τὸν κόσμον τοῦ οὐρανοῦ τὴν χεῖρα καὶ ἐπὶ τοὺς βασιλεῖς τῆς γῆς·

22 καὶ συνάξουσι καὶ ἀποκλείσουσιν εἰς ὄχυρῶμα καὶ εἰς δεσμοτήριον, διὰ πολλῶν γενεῶν ἐπισκοπῆ ἔσται αὐτῶν.

23 καὶ τακῆσεται ἡ πλίνθος, καὶ πεσεῖται τὸ τεῖχος, ὅτι βασιλεύσει κύριος ἐν Σίων καὶ ἐν Ἱερουσαλημ καὶ ἐνώπιον τῶν πρεσβυτέρων δοξασθήσεται.

ΚΕ'

1 Κύριε ὁ θεός μου, δοξάσω σε, ὑμνήσω τὸ ὄνομά σου, ὅτι ἐποίησας θαυμαστά πράγματα, βουλὴν ἀρχαίαν ἀληθινήν· γένοιτο, κύριε.

2 ὅτι ἔθηκας πόλεις εἰς χῶμα, πόλεις ὄχυράς τοῦ πεσεῖν αὐτῶν τὰ θεμέλια· τῶν ἀσεβῶν πόλις εἰς τὸν αἰῶνα οὐ μὴ οἰκοδομηθῆ.

3 διὰ τοῦτο εὐλογήσει σε ὁ λαὸς ὁ πτωχός, καὶ πόλεις ἀνθρώπων ἀδικουμένων εὐλογήσουσίν σε·

19 καὶ – γῆ²] γרָא נַחְשִׁימָתָהּ וַיִּמְדָּהּ אֶת-הָאָרֶץ וַיִּפְרֹץ («распадением распалась земля, потрясением потрясена земля») **MT**

21 καὶ¹ – γῆς] וַיִּפְרֹץ אֶת-הָאָרֶץ וַיִּפְרֹץ אֶת-הָאָרֶץ וַיִּפְרֹץ אֶת-הָאָרֶץ וַיִּפְרֹץ אֶת-הָאָרֶץ («И будет в тот день: накажет YHWH воинство выпреннее на высоте и царей земных на земле») **MT**

MT

22 καὶ¹ – αὐτῶν] וַיִּפְרֹץ אֶת-הָאָרֶץ וַיִּפְרֹץ אֶת-הָאָרֶץ וַיִּפְרֹץ אֶת-הָאָרֶץ וַיִּפְרֹץ אֶת-הָאָרֶץ («И будут собраны вместе, как узники, в ров, и будут заключены в темницу, и после многих дней будут наказаны») **MT**

23 ἡ πλίνθος] הַלְבָנָה («луна») **MT**, *הַלְבָנָה **LXX** | καὶ¹ – τεῖχος] וַיִּפְרֹץ אֶת-הָאָרֶץ וַיִּפְרֹץ אֶת-הָאָרֶץ («И покраснеет луна, и устыдится солнце») **MT** | τὸ τεῖχος] הַתֵּיחָ («солнце») **MT**, *הַתֵּיחָ **LXX** | πρεσβυτέρων] אֲבֹתָיו («[пред] святыми его») **P⁵⁴**

XXV,2 ἀσεβῶν] אֲבֹתָיו («иноплеменников») **MT**, *אֲבֹתָיו **LXX**

3 ὁ¹ – πτωχός] אֲבֹתָיו («народ сильный») **MT** | καὶ – σε²] וַיִּפְרֹץ אֶת-הָאָרֶץ וַיִּפְרֹץ אֶת-הָאָרֶץ («города народов жестоких бояться будут Тебя») **MT**

19 Возмущением возмутится земля, и затруднением затруднится земля;

20 наклонилась и потрясётся, как сторожка [садовая]^а, земля, как пьяный и похмельный, и падёт и не сможет восстать, ибо возмгло на ней беззаконие.

21 И наведёт Бог на украшение неба руку и на царей земли;

22 и соберут [их], и запрут [их] в крепость и в узилище, через много родов посещение будет им.

23 И растает кирпич, и падёт стена⁶⁹, ибо воцарится Господь в Сионе и в Иерусалиме, и пред старейшинами прославится.

XXV

1 Господи, Боже мой, прославлю тебя, воспою имя твоё, ибо сотворил ты дивные дела, совет древний, истинный. Да будет, Господи!

2 Ибо положил ты города в насыпь, города укреплённые — упасть их основаниям; нечестивых город вовек не созиждется.

3 Посему благословит тебя народ нищий, и города людей обижаемых благословят тебя;

а Ср. Ис. 1, 8.

69 Параллель к выражению: «камни возопиют» (Авв. 2, 11; Лк. 19, 40). Отсюда видно, что этот образ означает разрушение города.

4 ἐγένου γὰρ πάση πόλει ταπεινῆ βοηθὸς καὶ τοῖς ἀθυμήσασι δι' ἔνδειαν σκέπη, ἀπὸ ἀνθρώπων πονηρῶν ῥύση αὐτούς, σκέπη διψόντων καὶ πνεῦμα ἀνθρώπων ἀδικουμένων.

5 ὡς ἄνθρωποι ὀλιγόψυχοι διψῶντες ἐν Σιων ἀπὸ ἀνθρώπων ἀσεβῶν, οἷς ἡμᾶς παρέδωκας.

6 καὶ ποιήσει κύριος σαβαωθ πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ἐπὶ τὸ ὄρος τοῦτο. πίνονται εὐφροσύνην, πίνονται οἶνον,

7 χρίσονται μύρον. ἐν τῷ ὄρει τούτῳ παράδος ταῦτα πάντα τοῖς ἔθνεσιν· ἡ γὰρ βουλή αὕτη ἐπὶ πάντα τὰ ἔθνη.

6 καὶ – 7 ἔθνη] Ст. 6–7 в **MT** выглядят следующим образом: רהב הנחל לְכָל־עַמִּים רַבָּה הַפֶּה לְכָל־עַמִּים וְהַיַּיִן הַגָּדוֹל לְכָל־עַמִּים וְהַיַּיִן הַגָּדוֹל לְכָל־עַמִּים וְהַיַּיִן הַגָּדוֹל לְכָל־עַמִּים וְהַיַּיִן הַגָּדוֹל לְכָל־עַמִּים וְהַיַּיִן הַגָּדוֹל לְכָל־עַמִּים («И сделает Господь Сил для всех народов на горе сей пир обильного масла, пир густого вина, масла протёртого, вина очищенного; и поглотит на горе сей лицо покрывала, покрывающего все народы, и заслон, заслоняющий все племена»). Перевод **LXX** можно понять здесь и как интерпретативный, и частично как основанный на другом прототипе. Прежде всего заметно, что упитие истолковано как «радость»: слово εὐφροσύνη стоит в начале перечисления. По-видимому, это духовное понимание эсхатологического пира, которое было известно переводчику и которое, кроме того, не позволяет увидеть здесь двусмысленного предсказания (ведь упитаться можно и так, как в Ис. 19, 14). Таким образом поэтическая аллитерация группы слов окончания ст. 6 сокращена интерпретирующим переводом. Но далее, кажется, **LXX** читают בלל («поливать маслом»), в значении помазания, что создаёт существенное различие с **MT** и вводит пир племён в «христологический» контекст (ср. 1 Ин. 2:20). Затем, возможно, переводчик читает עַמִּים לְכָל־עַמִּים («да не заставляет скрываться от всех народов»), и снова переводит интерпретативно (ср. комментарий SD. Т. II. С. 2568). Глагол וּלְכָל־עַמִּים, претендует на роль гапакса, впрочем, так же как и существительное וּלְכָל־עַמִּים по **MT**.

4 Ибо стал ты всякому городу смиренному помощником и унывающим от нужды — покровом; от людей лукавых избавишь их, покров жаждущих и дух людей обижаемых^a.

5 Как люди малодушные [стали] жаждущие^b на Сионе от людей нечестивых, которым нас предал ты⁷¹.

6 И сотворит Господь Саваоф всем племенам на горе сей: испиют радость, испиют вино,

7 умастятся мвром в горе сей⁷², предай это всё племенам, ибо совет сей — на все племена.

а Ср.: Наум. 2, 2 (**LXX**): ἀνέβη ἐμφυσῶν εἰς πρόσωπόν σου ἐξαιρούμενος ἐκ θλίψεως, «*взошёл вдыхающий в лице твоё, изымающий от скорби*». б Ср. Мф. 5, 6.

71 **BA** считает этот стих продолжением предыдущего и даёт их через запятую: «для людей малодушных, жаждущих...» и т.д. Примерно так же понимает и **NETS**.

72 Янусов параллелизм: слова «в горе сей» могут относиться и к предшествующему, и к последующему действию.

8 Поглотила смерть, возмогши⁷³, и вновь отъял Бог всякую слезу от всякого лица. Поношение народа отъял от всей земли, ибо уста Господни изрекли.

9 И скажут в день тот: Вот Бог наш, на которого надеялись мы, и возвеселились мы о спасении нашем.

10 Ибо покой даст Бог на горе сей, и потоптана будет Моавитида так же, как топчут гумно телегами⁷⁴.

11 И опустит⁷⁵ руки свои так же, как и сам смирил до погубления, и смирит буйство его, на что руки наложил⁷⁶.

12 И высоту прибежища стены твоей смирит, и сойдёт до пола.

73 Как известно, это место цитируется в Послании к Коринфянам по другой версии. Однако и перевод **ЛXX** имеет христологическое значение: смерть поглотила Христа, но ненадолго. «Смерть возмогла над праотцем нашим Адамом» (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam III, 1 // Op. cit. Col. 564*).

74 Моавитида здесь означает идолослужение (см.: *Ibid. // Op. cit. Col. 565*).

75 Буквально «отпустит» (глагол ἀνίημι), но по контексту о руках это означает то же, что в русском фразеологизме «опустить руки» (ср. тж. «выпустить из рук»). Евсевий связывает это выражение с пророчеством о гибели начальника Моава в Ис. 16, 4, иносказательно толкуя его как начальника идолопоклонства, Веельфегора, угнетающего Израиль: «Пророчество учит о конце, когда он предстанет перед всеобщим Божиим судом, говоря: и потопчется Моав, и опустит руки свои, тем же образом, как сам смирил других до гибели, так и он тоже пострадает» (*Eusebius Caesariensis. Commentarius in Isaiam 86 // Op. cit. S. 165*). Так же толкует св. Кирилл, называя этого демона прямо Сатаной, а слова «опустит руки» объясняя в смысле бессилия, поражения, что непонятно в русском переводе комментария александрийского экзегета в связи со **Slav** «воздвигнетъ» (см.: *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam III, 1 // Op. cit. Col. 566*).

76 Конец стиха тёмнен, но толкователи понимают его как возвращение угнетателю того зла, которое он наложил на угнетённых.

Источники

- A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included Under That Title / ed. by A. Pietersma and B. G. Wright. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Beda Venerabilis* Opera. Ps. 3: Opera homiletica / cura et studio D. Hurst. Ps. 4: Opera rhythmica / cura et studio J. Fraipont. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1955. (CCSL; vol. 122).
- Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. K. Elliger et W. Rudolf. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵1997.
- Biblia Sacra Vulgata iuxta Vulgatam versionem / rec. R. Weber et R. Gryson. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵2007.
- Cyrrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam Prophetam // PG. T. 70. Col. 9–1449.
- Der Prophet Jesaia nach der aethiopischen Bibeluebersetzung. T. 1: Der aethiopische Text / hrsg. von J. Bachmann. Berlin: E. Felber, 1895.
- Eusebius* Werke. Bd. 9: Der Jesajakommentar / hrsg. von J. Ziegler. Berlin: Akademie-Verlag, 1975. (GCS; Bd. 60).
- Hieronymus Stridonensis*. Commentarius in Isaiam Prophetam // PL. T. 24. Col. 17–678.
- Josephus*: in 9 vols. / with an Engl. trans. by H. St. J. Thackeray. Vol. 4. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, 1961. (LCL; vol. 242).
- La Bible d'Alexandrie: Vision que vit Isaïe / trad. de A. Le Bolluec et Ph. Le Moigne, index litt. des noms prop. et gloss. de Ph. Le Moigne. Paris: Cerf, 2014.
- Monumenta Sacra Inedita: nova collectio. Vol. 4 / ed. C. de Tischendorf. Lipsiae: J. C. Hinrichs, Bibliopola, 1869.
- Origenis* Hexaplorum quae supersunt; sive, Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta: in 2 t. / ed. Fr. Field. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1875.
- Prophetae maiores, in dialecto linguae Aegyptiacae Memphitica seu Coptica: in 2 t. / ed. H. Tattam. T. 1. Oxford: Oxford University Press, 1852.
- Sancti Ambrosii* Opera. Ps. 1: Exameron, De paradiso, De Cain et Abel, De Noe, De Abraham, De Isaac, De bono mortis / rec. C. Schenkl. Praegae; Vindobonae; Lipsiae: F. Tempsky; G. Freytag, 1896. (CSEL; vol. 32/1).
- Sancti patris nostri Ephraem Syri* Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine: in 6 t. T. 2: Syriace et Latine. Romae: Ex typographia Vaticana, Jo. Mariae Henrici Salvioni, 1740.
- Septuaginta. Vol. 14: Isaias / ed. J. Ziegler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁵1983.
- Septuaginta Deutsch: Die griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung / hrsg. von W. Kraus, M. Karrer. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²2010.
- Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs; recogn. et emend. R. Hanhart. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²2006.
- The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants / ed. by E. Ulrich. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2010. (Supplements to Vetus Testamentum; vol. 134).
- The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version / ed. on Behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by the Peshiṭta Institute Leiden. Pt. 3/1: Isaiah. Leiden: E. J. Brill, 1993.

- Theodoretus Cyrensis. Commentaria in Isaiam* // PG. T. 81. Col. 215–494.
- Vetus Latina: Die Reste der altlateinischen Bibel. Bd. 12/1: Esaias. Fasc. 6: Is 14,13 – 22,5 / ed. R. Gryson. Freiburg: Herder, 1991.
- Vetus Latina: Die Reste der altlateinischen Bibel. Bd. 12/1: Esaias. Fasc. 7: Is 22,5 – 26,20 / ed. R. Gryson. Freiburg: Herder, 1991.
- Աստվածաշունչ մաթեան. Կոստանդնուպոլիս: Գ. Պարտապեան, 1895. [Священное Писание. Константинополь: Г. Пахтатлян, 1895].
- Յովհաննես Ոսկերեցի, սր. Մեկնոթիթիին Նսպեայ մարգարէի. Վենետիկ: Սբ. Գազարու, 1880. [Иоанн Златоуст, св. Толкование Исаии пророка. Венеция: Типография Св. Лазаря, 1880].
- მცხეთური ხელნაწერი. თბილისი: მეცნიერება, 1985. [Мцхетская рукопись. Тбилиси: Мецниереба, 1985].
- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2011.
- Біблія сиреч книги Ветхаго и Новаго Завета, по языку словенску. Острог: Тип. кн. К. К. Острожского; Печ. Иван Федоров, 1581; М.; Л.: Слово-Арт, 1988.
- Вевюрко И. С., Кропинов Е. А. Опыт церковного академического перевода Книги пророка Исаии по LXX. Главы 1–6 // Библия и христианская древность. 2025. № 1 (25). С. 75–115.
- Вевюрко И. С., Колодный Е. Ю. Опыт церковного академического перевода Книги пророка Исаии по LXX. Главы 7–12 // Библия и христианская древность. 2025. № 2 (26). С. 97–133.
- Вевюрко И. С., Кропинов Е. А. Опыт церковного академического перевода Книги пророка Исаии по LXX. Главы 13–18 // Библия и христианская древность. 2025. № 3 (27). С. 79–109.
- Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера: Большие пророки. М.: ИС РПЦ, 2006.

Литература

- Вевюрко И. С. Концепция богодухновенности Священного Писания в эпоху патристики // Философия религии: аналитические исследования. 2019. Т. 3 (1). С. 19–38.
- Графов А. Э. Словарь библейского иврита. М.: Текст, 2019.
- A Greek-English Lexicon of the Septuagint / comp. by J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.
- Byun S. L. The Influence of Post-Biblical Hebrew and Aramaic on the Translator of Septuagint Isaiah. London: T&T Clark, 2018. (Library of Hebrew Bible: Old Testament Studies; vol. 635).
- Kooij A., van der. The Oracle of Tyre: The Septuagint of Isaiah XXIII as Version and Vision. Leiden; Boston (Mass.); Köln: Brill, 1998. (Supplements to Vetus Testamentum; vol. 71).
- Lim T. H. Kittim // Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls: in 2 vols. / ed. by L. H. Schiffman, J. C. VanderKam. Oxford; New York (N. Y.): Oxford University Press, 2000. Vol. 1. P. 469–471.
- Muraoka T. A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Louvain; Paris; Walpole (Mass.): Peeters, 2009.

- Roberts J. J. M.* First Isaiah: A Commentary / ed. by P. Machinist. Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 2015. (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible).
- Seeligmann I. L.* The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies / ed. by R. Hanhart and H. Spieckermann. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. (Forschungen zum Alten Testament; Bd. 40).
- Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament: in 2 Bde. / hrsg. von M. Karrer und W. Kraus. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011.
- Isaiah: Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators / ed. and trans. by R. L. Wilken. Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans Publishing Company, 2007. (The Church's Bible).
- The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: in 5 vols. / ed. by L. Köhler, W. Baumgartner; subseq. rev. by W. Baumgartner and J. J. Stamm with assist. from B. Hartmann, Z. Ben-Hayyim, E. Y. Kutscher, P. Reymond; trans. and ed. under the supervis. of M. E. J. Richardson. Vol. 2. Leiden; New York (N. Y.); Köln: E. J. Brill, 1995.
- Troxel R. L.* LXX-Isaiah as Translation and Interpretation: The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2007. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism; vol. 124).

ИССЛЕДОВАНИЯ

ВОСТОЧНОЕ ХРИСТИАНСТВО

ГЕРАСИМ, МАЛОИЗВЕСТНЫЙ МЕЛЬКИТСКИЙ АПОЛОГЕТ

Протоиерей Олег Давыденков

доктор теологии

кандидат философских наук

заведующий кафедрой восточно-христианской филологии
и Восточных Церквей

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

odavydenkov@yandex.ru

Для цитирования: *Давыденков О., прот.* Герасим, малоизвестный мелькитский апологет // Библия и христианская древность. 2025. № 4 (28). С. 97 – 139. DOI: [10.31802/BCA.2025.28.4.003](https://doi.org/10.31802/BCA.2025.28.4.003)

Аннотация

УДК 27-285.2 (82-96)

Герасим, настоятель монастыря прп. Симеона Столпника, принадлежит к числу арабо-христианских авторов, незаслуженно обойдённых вниманием исследователей. В отечественной науке он остаётся фигурой совершенно неизвестной. В настоящей статье, которую следует рассматривать как введение в богословие Герасима, автор ставит целью дать общую характеристику Герасима как арабо-христианского апологета: устанавливает время литературной активности Герасима, представляет его апологетическую стратегию, рассматривает апологетику Герасима в контексте мелькитской богословско-апологетической традиции, выявляет особенности его апологетики, отличающие его от предшествующих авторов, по возможности определяет его патристическую базу. Анализ главного сочинения Герасима, «Полной книги исцеляющего смысла» («Апологии»), позволяет с высокой степенью вероятности предполагать, что это произведение было создано в последней трети XIII столетия. Апологетическая стратегия Герасима состоит в создании целостной системы христианской апологетики, позволяющей рационально обосновать истинность христианства и его превосходство над другими религиями. Будучи фактически

последним писателем в ряду средневековых мелькитских богословов и апологетов, Герасим тесно связан с предшествующей мелькитской традицией. Несомненно влияние на Герасима мусульманского богословия и культуры ислама в целом. В то же время его апологетика имеет ряд характерных особенностей, которые позволяют говорить о нём как о весьма оригинальном мыслителе. «Полная книга исцеляющего смысла» по праву должна быть признана лучшим богословско-апологетическим сочинением из всех, созданных мелькитскими авторами VIII–XIII вв.

Ключевые слова: арабы-христиане, мелькиты, арабо-христианская литература, апологетика, христианско-мусульманская полемика, Антиохия, мелькитский апологет игумен Герасим, «Полная книга исцеляющего смысла».

Gerasimus, a Little-known Melkite Apologist

Archpriest Oleg Davydenkov

Doctor of Theology

PhD in Philosophy

Head of the Department of the History and Literature of the
Ancient Eastern Churches at the Saint Tikhon's Orthodox University

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

odavydenkov@yandex.ru

For citation: Davydenkov, Oleg, archpriest. "Gerasimus, a Little-known Melkite Apologist". *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (28), 2025, pp. 97–139 (in Russian). DOI: [10.31802/BCA.2025.28.4.003](https://doi.org/10.31802/BCA.2025.28.4.003)

Abstract. Gerasimus, abbot of the Monastery of St. Simeon the Stylite, located twenty kilometers from Antioch, is among the Arab Christian authors who have been unfairly overlooked by scholars. He remains a completely unknown figure in Russian scholarship. In this article, which should be considered an introduction to Gerasimus' theology, the author aims to provide a general characterization of Gerasimus as an Arab Christian apologist. To achieve this goal, it was necessary to establish the time of Gerasimus' literary activity, present his apologetic strategy, examine Gerasimus' apologetics in the context of the Melkite theological-apologetic tradition, identify the features of his apologetics that distinguish him from previous authors, and, where possible, determine his patristic foundation. An analysis of Gerasimus' main work, «The Complete Book of Healing Meaning» («Apology»), allows us to assume with a high degree of probability that this work was composed in the last third of the 13th century. Gerasimus' apologetic strategy consists of creating a coherent system of Christian apologetics that allows for a rational justification of the truth of Christianity and its superiority over other religions. To achieve this goal, the Antiochene apologist develops a clear algorithm for defining the true religion; formulates criteria for identifying messengers who come preaching the true religion; and seeks out additional arguments in favor of the truth of the Christian faith. Being essentially the last writer in the line of medieval Melkite theologians and apologists, Gerasimus is closely connected to the preceding Melkite tradition. Thus, the apologetic strategy he developed reveals an undeniable dependence on the works of Theodore Abu Qurrah (d. c. 830). Gerasimus' «Apology» share certain characteristics common to most Melkite theologians:

he favors rational argumentation over biblical and patristic evidence, and makes no reference to the holy fathers. The influence of Muslim theology and Islamic culture in general on Gerasimus is undeniable. At the same time, his apologetics possesses a number of distinctive features that distinguish him from Orthodox Arabic-language authors and allow us to consider him a highly original thinker. «The Complete Book of Healing Meaning» is rightfully considered the finest theological and apologetic work of all Melkite authors of the 8th–13th centuries.

Keywords: Arab Christians, Melkites, Arab-Christian literature, apologetics, Christian-Muslim polemics, Antioch, Melkite apologist Abbot Gerasimus, «The Complete Book of Healing Meaning».

Введение

Герасим принадлежит к числу арабо-христианских писателей, незаслуженно обойдённых вниманием исследователей. Отсутствие интереса учёных к сочинениям этого мелькитского автора тем более удивительно, что уже исследователям первой половины XX в. были хорошо известны рукописи, содержащие его произведения. Так, Георг Граф в «Истории арабо-христианской литературы» не только упоминает «Апологию» Герасима, но и кратко пересказывает содержание всех её пяти частей¹. Имя Герасима и его сочинения были хорошо известны и Жозефу Насралла². Однако только в 1996 г. Рене Хавам предпринял первую попытку познакомить читателей с творчеством Герасима, опубликовав свои переводы на французский язык нескольких текстов этого мелькитского писателя³.

На сегодняшний день единственной попыткой исследования богословия Герасима могут служить работы американского ориенталиста Абджара Бахку⁴, который подготовил критическое издание пятой части «Апологии» Герасима⁵. Кроме того, в своей монографии А. Бахку даёт общую характеристику этого главного сочинения Герасима, однако без попыток более глубокого анализа, особенно в части, касающейся догматических вопросов. Таким образом, работы американского

- 1 См.: Graf G. *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*: in 5 Bde. Bd. 2. Città del Vaticano, 1947. (ST; 133). S. 82–83.
- 2 См.: *Nasrallah J. Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V^e au XX^e siècle*. Vol. 3/2: 1250–1516. Louvain, 1988. P. 115–118.
- 3 См.: *Gérassime. Dialogues Œcuméniques de Guérison, suivi de Traité sur la Sainte Trinité / trad. par R. Khawam*. Paris, 1996. У позднейших исследователей возникли определённые вопросы к этому переводу. Во-первых, неясно, с какой рукописи (рукописей) был выполнен перевод. Во-вторых, имеются претензии и к качеству перевода. Р. Хавам, с одной стороны, без объяснения причин опускал в переводе некоторые фрагменты, а с другой, местами дополнял Герасима, вероятно, с целью сделать его текст более понятным для современного читателя. См.: *Bahkou A., Lamoreaux J. Gerasimos // Christians Muslims Relations: A Biographical History*: in 5 vols. Vol. 4: 1200–1350 / ed. by D. Thomas, A. Mallett et al. Leiden; Boston (Mass.), 2012. (History of Christian-Muslim Relations; 17). P. 671.
- 4 См.: *Bahkou A. Kitāb al-Kāfī fi-l-Ma' nā aš-Šāfī (The Complete Book of the Proper Meaning): The Christian Apology of Gerasimus // Parole de l'Orient*. 2009. Vol. 34. P. 309–343; *Idem. Defending Christian Faith: The Fifth Part of the Christian Apology of Gerasimus*. Warsaw; Berlin, 2014.
- 5 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero // Bahkou A. Defending Christian Faith*. P. 67–102.

исследователя могут рассматриваться лишь как начальное введение в изучение богословия Герасима⁶.

1. Биографические сведения

1.1. Время и место жизни

Сведения о жизни Герасима исключительно скудны. В Синаксаре Антиохийского патриарха Макария аз-За'има (ок. 1600–1672) говорится, что Герасим был настоятелем монастыря прп. Симеона Чудотворца, автором проповедей и полемических произведений, из которых он особо выделяет «Полную книгу исцеляющего смысла» (*«Kitāb al-Kāfi fi-l-Mānā aš-Šāfi»*)⁷. Патриарх также сообщает, что Герасим умер «в старости, исполненной добрых дел», из чего следует сделать вывод, что Герасим умер своей смертью в преклонном возрасте⁸.

Рукописная традиция сочинений Герасима сохранила память о нём как о настоятеле монастыря прп. Симеона Столпника Младшего (521–597) на Дивной горе. Этот монастырь находился примерно в двадцати километрах от Антиохии и на рубеже IX–X вв. стал крупным центром духовной и интеллектуальной жизни для арабоязычных православных христиан⁹.

Приблизительное время жизни Герасима можно установить на основании общего содержания его произведений, используемых им апологетических методов и подходов, а также некоторых других особенностей его текстов.

С. Х. Самир выделяет в истории средневековой арабо-христианской апологетической литературы четыре отчасти пересекающихся

6 В отечественной науке Герасим остаётся совершенно неизвестной фигурой, в русскоязычной научной литературе отсутствуют даже упоминания об этом арабо-христианском авторе.

7 В современной научной литературе основное произведение Герасима обычно для краткости называют «Апология».

8 См.: *Nasrallah J. Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V^e au XX^e siècle. Vol. 3/2. P. 115.*

9 См.: *Bahkou A., Lamoreaux J. Gerasimos // Op. cit. P. 666.* Р. Хавам полагает, что в рукописях имеется в виду не монастырь на Дивной горе, а скорее, менее известный монастырь в Антиохии, образовавшийся вокруг храма прп. Симеона Столпника, построенного последователями преподобного вскоре после арабского завоевания (см.: *Gérassime. Dialogues Œcuméniques de Guérison, suivi de Traité sur la Sainte Trinité. P. 15).*

периода, для каждого из которых характерен свой апологетический подход¹⁰:

1) Начальному периоду свойствен *библейско-гомилетический* подход, характеризующийся минимальным обращением авторов к философским средствам. К этой фазе развития арабо-христианской апологетики С. Х. Самир относит первое оригинальное богословское сочинение на арабском языке трактат «О троичности единого Бога», компилятивный сборник «Сумма аспектов веры во утверждение троичности единого Бога и воплощения Бога Слова от Пречистой Девы Марии» («Summa Theologiae Arabica»), а также по не вполне понятным причинам и апологетические трактаты Феодора Абу Курры. Таким образом, этот период можно датировать примерно 750–850 гг.

2) Второй период характеризуется сочетанием *библейского* и *философского* подходов, авторы данного периода в своих апологетических произведениях придают, в отличие от своих предшественников, намного большее значение философии и логике. Первыми представителями этого направления С. Х. Самир считает яковитского мыслителя Абу Ра'иту Ат-Такрити († ок. 830) и несторианина 'Аммара аль-Басри (первая половина IX в.). К данному периоду он относит также несторианских авторов Хунайна ибн Исхака (809–873), 'Абд аль-Масиха аль-Кинди (IX–X вв.) и мелькита Кусту ибн Луку (820–912). Как памятник этого направления апологетической мысли С. Х. Самир рассматривает и мелькитское произведение «Диспут монаха Авраама Тивериадского» (вторая четверть IX в.). Тем самым можно сказать, что вторая фаза в истории арабо-христианской апологетики начинается около 820 г. и продолжается примерно одно столетие.

3) Для апологетов третьего периода характерен *философский* подход, как правило, они игнорируют библейские и патристические свидетельства, полагаясь почти исключительно на рациональную аргументацию. С. Х. Самир датирует эту фазу серединой X – серединой XI вв. и считает её основным представителем выдающегося философа яковита Абу Закарию Яхью ибн 'Ади (893–974). К виднейшим представителям данного направления исследователь относит ученика Яхьи Ибн Зур'у (943–1008) и несторианского мыслителя Абу-ль-Фараджа 'Абдаллаха

10 См.: Samir Kh. S. The Earliest Arab Apology for Christianity (c. 750) // Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period (750–1258) / ed. by Kh. S. Samir, J. Nielsen. Leiden; New York (N. Y.), 1994. (Numen Book Series; 63). P. 57–114.

ибн ат-Таййиба аль-‘Ираки († 1043)¹¹. Согласно С. Х. Самиру, третий период завершается со смертью известного философа и врача несторианина Абу-ль-Хасана ибн ‘Абдуна (ибн Бутлана) (ок. 1001–1066)¹².

4) Подход, характерный для апологетов четвёртой фазы, Самир определяет как *духовно-гуманистический* (Spiritual Humanistic). По сути, этот подход представляет собой возвращение к основным принципам апологетов второй фазы, однако представителей данного периода отличает от их предшественников ряд особенностей: 1) глубокая погружённость в Священное Писание в сочетании с хорошим знанием патристической и литургической традиции Церкви; 2) чёткость мысли и ясность изложения материала; 3) корректность полемики и подчеркнута дружелюбный тон; 4) ограниченное использование аристотелевской философии при в общем солидной философской образованности; 5) хорошее знакомство с исламом, использование Корана и мусульманской традиции для защиты христианского учения. Первым апологетом, которого можно отнести к данному периоду, согласно С. Х. Самиру, был коптский автор Севир ибн аль-Мукаффа³, епископ Ашмунайский († после 987), однако расцвет этого направления, представленного именами таких писателей, как несторианин Илия Нисибинский (975–1043), копты братья аль-‘Ассаль (XIII в.) и др., он датирует XI–XIII вв. Классическим образцом апологетического произведения этого периода С. Х. Самир называет труд коптского автора Аш-Шайха аль-Макина Сим‘ана ибн Халиля ибн Макара (ок. 1150–1237/40) «Луг уединённого и утешение одинокого» («*Rawḍat al-farīd wa salwat al-wahīd*»). Весьма высоко он оценивает также несторианина Мари ибн Сулеймана († 1193), участвовавшего в составлении богословской энциклопедии «Книга башни» («*Kitāb al-mağdal*»).

В своей классификации С. Х. Самир не упоминает Герасима, однако, несомненно, «Апология» последнего точно соответствует четвёртому, заключительному, периоду, он «искусно сочетает библейско-гомилетическую традицию и логико-философский подход»¹³. Таким образом, на основании содержания своего основного сочинения Герасим должен рассматриваться как автор XI–XIII вв.

11 Ибн ат-Таййиб – единственный представитель этого периода, известный не только апологетическими, но и экзегетическими трудами.

12 По всей видимости, к этому периоду следует отнести и неназванного Самиром выдающегося мелькитского мыслителя диакона ‘Абдаллаха ибн аль-Фадля аль-Антаки († после 1052).

13 *Bahkou A. Defending Christian Faith. P. 5.*

Уточнить *terminus post quem* можно на основании одного фрагмента в «Апологии» Герасима, где он говорит о взятии Иерусалима «мечом нынешних верующих христиан» и изгнании из города и его пределов находившихся там евреев «после неопишуемых бедствий, которые произошли с ними, как и с их предками во времена царя Веспасиана и его сына Тита»¹⁴. Трудно сомневаться в том, что речь здесь идёт о захвате Иерусалима крестоносцами, имевшем место в 1099 г.¹⁵ Следовательно, главное произведение Герасима не могло быть написано ранее XII столетия.

Определить *terminus ante quem* с такой же точностью вряд ли возможно. Поскольку древнейшая рукопись (MS Sin. ar. 448 (Kamil 495)), содержащая первую часть сочинения, датируется XIII столетием¹⁶, литературную активность Герасима следует отнести к XII–XIII вв. Однако содержание «Апологии», как представляется, даёт возможность уточнить время её создания. Так, Герасим приводит аргумент своего мусульманского оппонента, который, доказывая, что христианство не есть истинная религия, описывает печальное состояние современного ему христианства. Мусульманский полемист сообщает, что христианские храмы «во многих местах разрушены и поруганы», богослужебная утварь, кресты и прочие предметы христианского почитания «попираются и оскверняются», христианские правители, армии которых многократно были разгромлены, утратили власть над многими странами, а из многих мест христиане полностью изгнаны. Христиан он называет «униженными зиммиями», вынужденными платить налоги своим врагам-мусульманам, которые овладели ими, и утверждает, что никакая сила не может спасти христиан от ига, под которым они оказались¹⁷. При этом Герасим даже не пытается оспорить эти утверждения. Трудно представить, чтобы такие слова были написаны, например, во времена византийской реконквисты или в период победоносной экспансии крестоносцев. Несомненно, «Апология» создавалась в тот момент, когда в военном и политическом противостоянии христианства и ислама чаша весов явно склонялась в пользу последнего. Таким образом, деятельность Герасима, скорее всего, относится к последним десятилетиям пребывания крестоносцев на Ближнем Востоке, то есть ко второй половине XIII в.

14 *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 6, 2.7.8, 527–528 // Op. cit. P. 101–102.

15 См.: Стрелецкий А. В. 1-й крестовый поход (1096–1099) // ПЭ. 2015. Т. 38. С. 570.

16 См.: Bahkou A., Lamoreaux J. *Gerasimos* // Op. cit. P. 666, 669.

17 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 1, 1.2, 10–16 // Op. cit. P. 67–68.

Некоторые особенности «Апологии» дают основания предполагать, что Герасим пережил захват и разрушение Антиохии египетскими мамлюками в 1268 г., и его основной труд был написан уже после этого трагического события¹⁸. Во-первых, в пользу этого говорит исключительная осторожность, корректность и уважительный тон автора в отношении ислама; от полемиста, проживавшего на территории, подконтрольной христианским правителям, можно было бы ожидать более свободного и агрессивного способа ведения полемики. Во-вторых, сама «Апология» производит впечатление произведения, адресованного христианам, которые проживали в мусульманском окружении и под властью мусульман¹⁹. Например, христианская сторона в сочинении Герасима всегда находится в положении защищающегося и никогда в позиции атакующего или хотя бы вопрошающего.

Таким образом, создание «Полной книги исцеляющего смысла» можно было бы отнести даже к началу XIV в. Однако тот факт, что исследователи датируют самую раннюю рукопись этого произведения XIII в., а также отсутствие в сочинении Герасима каких-либо указаний на то, что крестоносцы окончательно покинули Ближний Восток (1291 г.), дают основание считать наиболее вероятным временем создания «Апологии» последнюю треть XIII столетия.

1.2. Гипотеза Р. Хавама

Р. Хавамом была предложена интересная гипотеза: он считает возможным отождествить автора «Полной книги исцеляющего смысла» с писцом Герасимом, работавшим в монастыре прп. Саввы в Палестине²⁰. Если принять во внимание, что Герасим из лавры прп. Саввы также жил в XIII столетии²¹, а имя Герасим среди мелькитских

18 Ж. Насралла усматривает в приведённом выше фрагменте из «Апологии» указание на военные успехи мамлюкского султана Бейбарса в борьбе против крестоносцев и датирует сочинение Герасима третьей четвертью XIII в. (см.: *Nasrallah J. Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V^e au XX^e siècle. Vol. 3/2. P. 115*). Г. Граф в «Истории арабо-христианской литературы» специально не обсуждает вопрос о времени жизни Герасима, но помещает его среди авторов XIII в. (см.: *Graf G. Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur. Bd. 2. S. 82–84*).

19 См.: *Bahkou A. Defending Christian Faith. P. 144*. Кроме того, особенности языка Герасима, о которых речь пойдёт ниже, свидетельствуют о том, что он был тесно связан с мусульманской средой.

20 См.: *Gérassime. Dialogues Œcuméniques de Guérison, suivi de Traité sur la Sainte Trinité. P. 11*.

21 См.: *Bahkou A., Lamoreaux J. Gerasimos // Op. cit. P. 666–667*.

интеллектуалов встречается крайне редко, эта гипотеза представляется достаточно правдоподобной.

Для средневековых мелькитов Палестина и Антиохия — это два важнейших культурных центра. В VIII–X вв. главным средоточием мелькитской образованности были палестинские монастыри, именно здесь появились первые христианские сочинения на арабском языке, была начата планомерная работа по переводу греческого святоотеческого наследия на арабский²².

На рубеже X–XI вв., после возвращения северной части Сирии в состав Византийской империи, центр интеллектуальной жизни мелькитской общины начинает перемещаться в Антиохию и расположенные в её окрестностях монастыри. С конца X столетия здесь начинается осуществление грандиозного, продолжавшегося более ста лет, переводческого проекта, благодаря которому огромные массивы греческой христианской и отчасти античной литературы, были переведены на арабский язык²³. Бурное развитие переводческой деятельности способствовало появлению в мелькитской среде писателей, создававших и оригинальные произведения в различных литературных жанрах²⁴. Хотя расцвет антиохийской переводческой и богословской школы приходится на XI в., два последующих столетия Антиохия продолжала играть важнейшую роль в культурной жизни православных арабов и дала мелькитской общине ещё несколько видных мыслителей²⁵.

- 22 См.: *Griffith S. H. Greek into Arabic: Life and Letters in the Monasteries of Palestine in the Ninth Century: The Example of the Summa Theologiae Arabica // Byzantion. 1986. Т. 106. P. 117–138; Idem. Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine. Aldershot; Burlington (Vt.), 1992.*
- 23 Об интеллектуальной жизни Антиохии в XI в. см.: *Treiger A. Greek into Arabic in Byzantine Antioch: ‘Abdallāh ibn al-Faḍl’s «Book of the Garden» (Kitāb ar-Rawḍa) // Ambassadors, Artists, Theologians: Byzantine Relations with the Near East from the Ninth to the Thirteenth Centuries / ed. by Z. Chitwood, J. Pahlitzsch. Mainz, 2019. (Byzanz zwischen Orient und Okzident; 12). P. 227–238; Glynias J. Baghdad on the Orontes: Between Greek and Arabic Intellectual Words in 11th-Century Antioch. PhD Thesis. Princeton (N. J.), 2022.*
- 24 Среди антиохийских мелькитских писателей XI в. хорошо известны протоспафарий Ибрагим ибн Йуханна (конец X – начало XI в.), видный переводчик и автор жития патриарха Антиохийского Христофора, а также богослов, философ и самый плодовитый переводчик этой эпохи ‘Абдаллах ибн аль-Фадль, знаменитый историк Яхья Антиохийский (ок. 975–1066) и иеромонах Михаил из монастыря прп. Симеона Столпника на Дивной горе († после 1084), составитель первого жития прп. Иоанна Дамаскина.
- 25 В XII–XIII вв. из Антиохии вышли такие значительные мелькитские писатели, как митрополит Хомсский Агафон (XI–XII вв.), автор сочинения «Изложение веры и [учения] о достоинстве священства», и епископ Сидона Булус ар-Рахиб (Павел Антиохийский), которому

Герасим, вероятно, был последним в ряду значительных представителей антиохийской богословской традиции.

Гипотеза Р. Хавама предполагает, что Герасим начинал монашеский путь в Палестине и получил богословское образование, скорее всего, в лавре прп. Саввы²⁶. В таком перемещении учёного монаха из Палестины в Антиохию не было ничего необычного, между лаврой прп. Саввы и антиохийским монашеством существовали давние связи. Один из родоначальников антиохийской переводческой школы игумен Антоний (первая половина XI в.), который, как и Герасим, был настоятелем монастыря прп. Симеона Столпника, также начинал монашеский путь в лавре прп. Саввы²⁷. Таким образом, если принять гипотезу Р. Хавама, получается, что Герасим в своём лице осуществил синтез двух основных мелькитских богословских и переводческих школ — Палестинской и Антиохийской.

2. «Полная книга исцеляющего смысла» — основное произведение Герасима

Хотя Герасим известен прежде всего как автор пространной «Апологии» христианской веры перед лицом ислама, «Полная книга исцеляющего смысла» не является единственным его произведением. Ж. Насралла сообщает, что известны ещё, по меньшей мере, два сочинения Герасима:

- 1) «Трактат о Троице и о трёх таинствах, связанных с троичным учением, то есть о Крещении, Миропомазании и Евхаристии»;
- 2) «О Воплощении и рождении Христа от Девы Марии»²⁸.

атрибутируется не менее девяти богословских и философских трактатов. В конце первой четверти XIII в., вероятно, одним из монахов монастыря прп. Симеона, где Герасим впоследствии станет настоятелем, по памяти было записано «Собеседование монаха Георгия из монастыря Св. Симеона Столпника с тремя мусульманскими законниками при дворе аййюбидского принца аз-Захира по прозвищу аль-Мушаммар, сына султана Салах ад-Дина», интереснейшее произведение в жанре публичного диспута с мусульманами.

- 26 В лавре прп. Саввы вполне могла сохраняться древняя богословская традиция, восходящая к прп. Иоанну Дамаскину и Феодору Абу Курре. Поэтому для проверки гипотезы Р. Хавама существенное значение может иметь изучение догматических текстов Герасима. Троичному и христологическому учению антиохийского апологета автор намерен посвятить отдельное исследование.
- 27 См.: *Treiger A. Greek into Arabic in Byzantine Antioch: 'Abdallāh ibn al-Faḍl's «Book of the Garden» (Kitāb ar-Rawḍa) // Op. cit. P. 228.*
- 28 См.: *Nasrallah J. Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V^e au XX^e siècle. Vol. 3/2. P. 117.*

Однако, в отличие от «Апологии», оба эти произведения до настоящего времени остаются совершенно неисследованными.

2.1. Структура и общее содержание «Апологии»

Главное произведение Герасима состоит из краткого введения и пяти частей.

Во введении автор констатирует факт существования в мире различных религий, из которых, однако, только одна может быть истинной.

В первой части мелькитский апологет пытается сформулировать критерии, по которым можно определить истинную религию.

Вторая часть посвящена определению признаков истинного посланника, то есть проповедника, который приходит от Бога и, следовательно, приносит людям истинную веру. Кроме того, в этой части указываются признаки ложных религий.

В третьей и четвёртой частях Герасим проводит сравнительный анализ различных религий на основании ранее сформулированных критериев, доказывая, что истинной является религия, открытая Христом, а Его ученики-апостолы суть истинные посланники. В третьей части апологет опирается, главным образом, на свидетельства Нового Завета, а в четвёртой обращается к Ветхому Завету, многократно ссылается на древних языческих мыслителей (Сократ, Платон, Аристотель, Порфирий, Плутарх и др.), Иосифа Флавия, «Книги Сивилл», а даже пытается использовать для обоснования истинности христианства Коран.

Наибольший интерес представляет заключительная, пятая, часть «Полной книги исцеляющего смысла»²⁹.

2.2. Пятая часть «Апологии»

Последняя часть сочинения Герасима не только значительно превосходит предыдущие части по объёму, но и заметно отличается от них по содержанию. Хотя определённая связь с предшествующими разделами сохраняется, и несколько раз автор отсылает читателя к предшествующим главам, в целом пятая часть «Апологии» производит впечатление самодостаточного текста и вполне могла функционировать

29 См.: Graf G. *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*. Bd. 2. S. 82–83; Nasrallah J. *Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V^e au XX^e siècle*. Vol. 3/2. P. 115–116.

как отдельное произведение, что отчасти подтверждается и рукописной традицией³⁰.

Заключительная часть книги представляет собой подробный разбор шести аргументов (*al-ḥuġġah*) мусульманской стороны. Каждый аргумент состоит из нескольких связанных между собой по смыслу вопросов и утверждений.

1) — Победа христианства над язычеством, распространение веры Христовой по всей вселенной и многочисленность последователей Христа не доказывает истинности христианства.

— В противном случае религия древних язычников, к которым принадлежало всё человечество за исключением малочисленных иудеев, была бы более истинной, чем иудейство и христианство.

— Поскольку в настоящее время неверующих во Христа больше, чем верующих в Него, а сами христиане терпят военные поражения, их святыни попираются, многие из них попали под власть мусульман и вынуждены униженно платить им налоги, христианство, в отличие от ислама, не есть истинная религия³¹.

2) — Христиане придают Богу Сына и утверждают, что Бог — это три Лица, Отец, Сын и Святой Дух; следовательно, они неизбежно должны поклоняться трём богам.

— Как христиане, приписывая Христу характеристики тварного человека (распятие, смерть, погребение и др.), могут поклоняться Ему как Богу?³²

3) — Почему Бог, предвидя падение Адама, тем не менее сотворил его?

— Почему Бог не воспрепятствовал дьяволу обмануть Адама и позволил первому человеку повиноваться сатане?

— Почему Бог не спас Адама сразу после падения, не дожидаясь, пока зло в нём усилится и умножится?³³

4) — Почему всемогущий Бог, способный спасти человечество силой одного Своего слова, не сделал этого?

30 Например, рукопись Bibliothèque Orientale, ar. 552, fol. 98–169 (Бейрут) содержит только пятую часть «Апологии» (См.: *Bahkou A. Kitāb al-Kāfī fi-l-Ma'nā aš-Šāfī* (The Complete Book of the Proper Meaning): The Christian Apology of Gerasimus // Op. cit. P. 311–312).

31 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 1, 1–2, 2–19 // Op. cit. P. 67–68.

32 См.: *Ibid.* V, 2, 1, 55–58 // Op. cit. P. 71.

33 См.: *Ibid.* V, 3, 1, 132–134 // Op. cit. P. 77.

— Для чего была нужна такая мера Божественного снисхождения (страдания, смерть на кресте), в которое отказывается поверить разум?³⁴

5) — Бог даровал сынам Израилевым различные предписания, Закон и законные обряды, которые впоследствии Сам же отменил. Если они были полезны, то почему Он упразднил их? А если не были полезны, то для чего Бог требовал от иудеев их соблюдения?

— Почему Христос, претерпевший обрезание и вкушавший Пасху, не вменяет в обязанность Своим последователям подражать Ему в этом?

— Если после установления Крещения и бескровной Жертвы сохраняется необходимость в законных обрядах, то почему Христос не требует от христиан их исполнения? Если же они бесполезны для христиан, то почему Он не запретил исполнять их и не упразднил их полностью?³⁵

6) — Моисей не обладал всеми необходимыми характеристиками истинного посланника, о которых говорят христиане. Следовательно, он был лжецом.

— Каким образом тот факт, что Моисей был послан только к сынам Израилевым, совмещается с верой христиан в благодать и справедливость Творца, милость Которого распространяется на все народы?³⁶

Все тезисы оппонентов Герасим подвергает тщательному разбору и, не пытаясь прямо критиковать ислам, старается продемонстрировать, с одной стороны, несостоятельность мусульманской аргументации, а с другой — истинность христианской точки зрения.

2.3. Критическое издание А. Бахку

Критическое издание пятой части «Апологии», подготовленное А. Бахку, вызывает вопросы с точки зрения как количества, так и качества использованного рукописного материала. Так, в своей монографии 2014 г. издатель утверждает, что в его распоряжении находились копии всех известных рукописей, за исключением одной, сообщая при этом об использовании им шести манускриптов, четыре из которых содержат полный текст «Апологии». При этом все использованные рукописи весьма поздние, датируемые 1656–1718 гг.³⁷ В то же время в совместной статье

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

35 См.: *Ibid.* V, 5, 1, 263–267 // *Op. cit.* P. 86.

36 См.: *Ibid.* V, 6, 1–1.1, 395–399 // *Op. cit.* P. 94.

37 См.: *Bahkou A. Defending Christian Faith.* P. 5–6.

А. Бахку и Дж. Ляморо от 2012 г. указано двадцать три рукописи «Апологии», из которых три датируются XIII–XV вв.³⁸

Издатель отмечает, что все рукописи, с которыми он работал, похожи одна на другую, примерно одинаковы по качеству и, конечно, ни одна из них не может считаться автографом (*dustūr*) Герасима. Кроме того, А. Бахку считает самоочевидным, что во всех рукописях имеются пропуски и дополнения, сделанные переписчиками. В силу этих причин для работы над критическим изданием исследователем был выбран «эkleктически-критический метод» (*eclectic-critical method*), впервые предложенный С. Х. Самиром при работе над критическим изданием одного из трактатов Яхьи Ибн 'Ади³⁹.

Данный метод предполагает тщательное изучение и сопоставление всех имеющихся рукописей, при этом сравнение текста различных рукописей ни в коем случае не должно носить формальный характер. Для того чтобы приблизиться к оригиналу, необходимо прежде всего попытаться правильно понять мысль древнего автора, затем постараться установить характерные для него термины, устойчивые выражения, излюбленные образы и примеры, определить его богословскую и философскую позиции, обратить внимание на особенности авторского стиля, аргументации и т. д. Только приняв во внимание всё это множество факторов, следует в каждом случае разночтений решать вопрос о том, какому варианту необходимо отдать предпочтение.

Получившийся в результате текст не будет ни механическим объединением всех рукописей, ни общим минимумом, содержащимся во всех манускриптах. Фактически окончательный стабилизированный текст должен представлять собой реконструкцию текста авторского оригинала. Конечно, такая реконструкция всегда остаётся до известной степени гипотетической, но это «тщательно изученная и обоснованная гипотеза»⁴⁰.

Необходимость столь тщательного сравнения рукописей потребовала от издателя разбивку текста «Апологии» на отдельные стихи, представляющие собой минимальные фрагменты текста, обладающие законченным смыслом.

38 См.: *Bahkou A., Lamoreaux J. Gerasimos // Op. cit. P. 669–671.*

39 См.: *Bahkou A. Defending Christian Faith. P. 2; Samir Kh. Le Traité de l'Unité de Yahyā ibn 'Adī (893–974): Étude et Édition Critique. Dissertatio ad Lauream. Jounieh; Rome, 1980. (Patrimoine Arabe Chrétien; 2). P. 79–91.*

40 См.: *Bahkou A. Defending Christian Faith. P. 2.*

3. Герасим как апологет

3.1. Апологетический метод Герасима

Свою главную апологетическую цель Герасим видит в том, чтобы рационально обосновать истинность христианства и его превосходство над другими религиями. Для достижения этой цели он решает следующие задачи:

- предложить чёткий алгоритм, позволяющий определить истинную религию;
- установить критерии для определения посланников истинной религии.

3.1.1. Определение истинной религии

В первой части «Апологии» Герасим пытается разработать способ определения истинной религии. Под истинной он понимает религию, открытую Самим Богом, содержанием которой является Божественное Откровение. Эту религию приносят людям истинные, то есть отправленные на служение Богом, посланники. Истинная религия может быть только одна, поскольку един Сам Бог, Который не может открывать людям множество противоречащих друг другу религий. В то же время ложные религии многочисленны. Значит, только природа истинной религии, как открытой Богом, находится в согласии с природой Божественной⁴¹. Таким образом, для того чтобы определить истинную религию, человек должен обладать достоверным знанием о Боге.

А. Бахку называет апологетический подход Герасима неоплатоническим, поскольку мелькитский апологет исходит из философской предпосылки, что человек, опираясь на способности своего разума, может приобрести некоторое знание о Боге. Как существо, сотворённое по образу и подобию Божию, человек в своей природе отражает свойства своего Творца. Значит, отталкиваясь от высших качеств и совершенств своей природы, человек способен посредством аналогий, не претендуя, естественно, на познание самой Божественной сущности, составить представление о свойствах Божественной природы⁴².

Пытаясь найти общую почву для диалога с оппонентами, Герасим утверждает, что, несмотря на многообразие и различие религиозных

41 См.: Ibid. P. 17.

42 См.: Ibid. P. 145.

доктрин, имеются три элемента, которые присутствуют в учении любой религии:

1) представление о свойствах почитаемого в той или иной религии божества;

2) этическая система, то есть понятие о том, какие человеческие деяния достойны поощрения или, по крайней мере, относятся к числу разрешённых, а какие должны быть безусловно запрещены;

3) учение о посмертном воздаянии, то есть то, каким образом, та или иная религия понимает награду и наказание в будущей жизни⁴³.

После сравнения различных религиозных доктрин по трём указанным выше пунктам Герасим приходит к выводу, что только христианское учение находится в согласии как с высшими проявлениями человеческой природы, так и с нашими представлениями о природе Божественной⁴⁴.

3.1.2. Критерии для определения истинных посланников

Во второй части «Апологии» определяются характеристики посланников, приходящих с проповедью истинной религии. Герасим утверждает, что истинные посланники должны

1) проповедовать всем людям и всем народам без исключения, поскольку Бог, отправивший их на проповедь, справедлив и желает спасения каждому человеку;

2) творить чудеса, которые необходимы, с одной стороны, для свидетельства того, что Бог содействует их проповеди, а, с другой — для того, чтобы те, кто не принял их учения, не имели оправдания своему неверию;

3) нести проповедь каждому народу на его родном языке, что также связано с представлением о том, что Бог хочет спасения всех народов.

В третьей части книги Герасим показывает, что все эти отличительные признаки истинных посланников в полной мере присущи апостолам Христовым⁴⁵.

43 См.: Ibid. P. 12.

44 См.: Ibid. P. 12–15.

45 См.: Ibid. P. 18–19.

3.1.3. Дополнительные аргументы в пользу истинности христианской религии

Герасим, по всей видимости, понимал, что предложенный им метод определения истинной религии не всем представляется убедительным. Поэтому он приводит ещё несколько аргументов, подтверждающих, что именно христианство есть истинная религия.

1) *Христианство свободно от характеристик, присущих ложным религиям*

Герасим полагает, что при определении истинной религии необходимо также принимать во внимание и мотивацию, побуждающую людей обращаться в ту или иную веру.

Мелькитский апологет перечисляет пять ложных мотивов принятия религии, свидетельствующих о том, что данная религия не является истинной:

- а) убедительность учения с точки зрения мирской мудрости;
- б) стремление к мирской славе;
- в) стремление к земному богатству;
- г) желание удовлетворить греховные страсти;
- д) страх перед лицом насилия.

Далее Герасим показывает, что ни одна из этих пяти характеристик ни в коей мере не присуща христианству. Тем самым истинность христианской религии оказывается доказанной также методом от противного⁴⁶.

2) *Чудесное распространение христианства*

Герасим высказывает убеждение, что победа христианства над язычеством и распространение христианской веры по всей вселенной невозможно объяснить никакими естественными причинами, поскольку апостолы

- а) были простыми, некнижными людьми, которые не могли иметь никакого авторитета в глазах носителей мирской мудрости;
- б) проповедовали истины, весьма трудные для понимания и во многом противоречащие так называемому здравому смыслу;
- в) не обладали ни политической властью, ни военной силой, ни богатством и, следовательно, никого не могли заставить принять христианскую веру против его воли;

46 См.: Ibid. P. 15.

г) никогда не использовали для привлечения к вере ложную мотивацию, не соблазняли своих слушателей мирской славой или богатством, не потакали их плотским страстям, но, напротив, требовали от своих последователей смирения, аскетического образа жизни и нравственной чистоты.

Следовательно, триумф христианства можно объяснить только тем, что евангельская проповедь сопровождалась многочисленными чудесами, которые совершались через апостолов, и Сам Христос был со Своими учениками и содействовал их проповеди⁴⁷.

3) Единство христианского послания

В третьей части своего труда антиохийский апологет обращает внимание на удивительное единство христианского благовестия. Тогда как язычники (ханифы) не были способны договориться ни по одному религиозному вопросу, христианская проповедь, несмотря на её распространение по всему миру, среди множества народов, говорящих на разных языках, всегда оставалась единой по содержанию⁴⁸.

Такое удивительное единство, по мысли Герасима, не может быть результатом только человеческих усилий, следовательно, Сам Бог сохраняет неповреждённым Своё Откровение.

Нельзя сказать, что апологетический подход и метод Герасима отличаются большой оригинальностью; несомненно, он зависит от предшественников, прежде всего от Феодора Абу Курры, который в своём трактате «О существовании Творца и истинной религии» также учил о том, что 1) человек может составить представление о Боге путём изучения собственной природы⁴⁹; 2) сравнение религий необходимо проводить по трём элементам, общим для всех религий: представление о Боге, нравственный закон и учение о посмертном воздаянии⁵⁰; 3) христианство не имело шансов одолеть язычество и победоносно распространиться по всей вселенной без Божественной помощи⁵¹. Учение об

47 См.: Ibid. P. 15–16.

48 См.: Ibid. P. 16. К этому вопросу Герасим обращается и в пятой части «Апологии» (см.: *Gerassimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 1, 1.2, 24–26 // Op. cit. P. 68).

49 См.: *Theodorus Abucara. De existentia Creatoris et verae religionis* II, 9 // *Tāwuḍūrus Abū Qurrah. Maymar fī wuḡūd al-Ḥālīq wa-d-dīn al-qawīm / taḥqīq I. Dīk. Ğūniyyah; Rūmah, 1982. (at-Turāt al-‘Arabī al-Masīḥī; 3). ʒ. 219–221. [Феодор Абу Курра. Трактат о существовании Творца и истинной религии II, 9 / изд. И. Дик. Джуния; Рим, 1982. (Арабское христианское наследие; 3). С. 219–221].*

50 См.: Ibid. I, 8; I–II, 9–14 // Op. cit. ʒ. 211, 221–253.

51 См.: Ibid. // Op. cit. ʒ. 259–270.

отличительных характеристиках истинных посланников заимствовано Герасимом из одного из малых трактатов Феодора⁵².

Таким образом, апологетическая стратегия Герасима, несомненно, разрабатывалась под влиянием трудов Абу Курры, антиохийский апологет воспроизводил и развивал многие идеи своего великого предшественника.

3.2. Общая характеристика апологетики Герасима

3.2.1. Особенности мелькитской богословско-апологетической литературы и «Апология» Герасима

Мелькитская богословско-апологетическая литература, несомненно, имеет ряд особенностей, отличающих её от греко-византийской. Впрочем, отличия эти редко касаются существенных доктринальных вопросов и связаны с особенностями богословского языка, методов богословствования, апологетических подходов и способов богословской аргументации. Эти особенности были обусловлены существенным различием условий, в которых жили и работали византийские и арабо-христианские авторы. Византийские богословы создавали свои труды в условиях полностью христианского общества, где даже в самой острой полемике между представителями разных догматических движений никогда не ставилось под сомнение общее для всех противоборствующих сторон богословское основание: безусловная истинность христианской религии, богооткровенность Священного Писания,

52 См.: *Theodorus Abucara. Tractatus demonstrans religionem divinam esse religionem ab Apostolis traditam // Ṭāwuḍūrus Abū Qurrah. Maymar yuḥaqqīqu anna dīna-l-llāh al-lāḍī yaḥuḍu al-llāh bi-hi al-'ibād yawma-l-qiyāmah wa-lā yaqbalu min-him dīnan ḡayra-hu wa-huwa ad-dīn al-lāḍī ḥaraḡat bi-hi al-hawāriyyūn ilā aqṭāri-l-arḍ wa-ḡamī' umami-d-dunyā wa-huwa rusulu-l-masiḥ rabbi-nā* [Феодор Абу Курра. Трактат, доказывающий, что Божественная религия, в соответствии с которой Бог потребует отчета от Своих рабов в день воскресения, не принимая от них никакой другой религии, — это религия, принесенная апостолами, которых во все концы земли и ко всем народам мира послал Христос, Господь наш] / *Dick I. Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra // Le Muséon. 1959. Vol. 72. P. 62–65. Учение о свойствах ложных религий у Абу Курры не представлено в систематическом виде, однако некоторые мысли Феодора по этому вопросу также могли быть использованы Герасимом (см.: Theodorus Abucara. De existentia Creatoris et verae religionis // Ṭāwuḍūrus Abū Qurrah. Maymar fī wuḡūd al-Ḥāliq wa-d-dīn al-qawīm. S. 260–264. [Феодор Абу Курра. Трактат о существовании Творца и истинной религии. С. 260–264]). Кроме того, источником для него могло послужить и девятное письмо Абу Ра'иты ат-Такрити (см.: Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rā'īta. Epistula 9 // CSCO. 130. S. 160–161).*

авторитет древних отцов и учителей Церкви. Мелькитские же писатели (кроме авторов X–XI вв., проживавших в византийской Антиохии), напротив, находились в условиях идейно весьма плюралистического общества, где имел место относительно свободный обмен мнениями между представителями различных религий — ислама, христианства, иудейства, манихейства.

Можно выделить несколько характерных особенностей мелькитского богословия, отличающих его от греко-византийской традиции.

Особая опора на разум

Высокая оценка познавательных способностей человеческого разума, в том числе в вопросах богопознания, представляет собой важнейшую характеристику трудов мелькитских авторов. Мусульмане му'тазилиты и иудейские мыслители, под влиянием греческих философов, сочинения которых в VIII–IX столетиях активно переводились на арабский язык, до такой степени уверовали в автономию человеческого разума, что не считали Божественное Откровение необходимым условием богопознания, будучи уверены в возможности познавать Бога только с помощью разума. Хотя, в отличие от му'тазилитов, мелькитские богословы никогда не ставили под сомнение необходимость веры в деле богопознания, уже первый значительный мелькитский мыслитель Феодор Абу Курра стал использовать для опровержения своих оппонентов их же оружие — логику⁵³. А Булус ар-Рахиб прямо заявлял, что для него именно разум служит «критерием и мерилom [истины]»⁵⁴.

Мелькитские богословы исходили из предпосылки, — и это существенно отличает их от византийских авторов, — что христианство является одной из множества религий, истинность которой необходимо доказать на основании объективных критериев. Таким образом, одной из важных тем мелькитского богословия становится рациональное обоснование истинности христианской веры и её превосходства

53 См.: *Nassif B. Religious Dialogue in the Eighth Century: Example from Theodore Abū Qurrah Treatise // Parole de l'Orient. 2005. Vol. 30. P. 335–336.*

54 *Būlus ar-Rāhib. Sermo de divisionibus inter Christianos 18 // Būlus ar-Rāhib. Qawl yadallu 'ala-l-firāq al-muta'ārafah minā-n-naṣārā fī hāḡa-z-zamān wa-yūḡīhu ra'y kull firqah min-him wa-yubayyinu ma-l-ḡulf bayna-hum wa-r-radd 'alā mu'taqidī al-ḡaṭa' min-him [Булус ар-Рахиб. Слово, свидетельствующее о существующих в настоящее время общеизвестных разделениях среди христиан, разъясняющее мнение каждой из групп и показывающее, в чём состоят разногласия между ними, а также [содержащее] опровержение тех из них, кто придерживается ошибочных суждений] // Khoury P. Paul d'Antioche, évêque de Sidon (XII s.). Beyrouth, 1964. P. 90.*

над другими религиями. Частным аспектом данной темы является рациональное обоснование богодуховенности Священного Писания. Для мелькитских апологетов, в отличие от их византийских предшественников, самый авторитет Писания не являлся безусловным и самоочевидным. Арабоязычные православные богословы были убеждены, что и сами священные тексты должны пройти проверку разумом, и только в том случае, если будет установлено, что они отвечают рациональным критериям, на них можно положиться и принимать их как безусловный источник истины⁵⁵.

Данную особенность мелькитской апологетики не следует, однако, рассматривать, как некое «пренебрежение» Священным Писанием или как сомнение в его вероучительном авторитете. Уже Феодором Абу Куррой были сформулированы два основных богословских метода: 1) опора на свидетельства Писания и 2) рациональные доказательства и логические умозаключения⁵⁶. Позднее о стремлении следовать этим методам говорят такие авторы, как 'Афиф ибн аль-Му'аммил⁵⁷ и Булус ар-Рахиб⁵⁸. Наличие двух различных методов не означало внутреннего конфликта в мелькитском богословии, скорее, эти два подхода дополняли друг друга. С. Гриффит отмечает, что мелькитские богословы

- 55 См.: *Awad N. G. Orthodoxy in Arabic Terms: A Study of Theodore Abu Qurra's Theology in Its Islamic Context*. Boston (Mass.); Berlin, 2015. (Judaism, Christianity, and Islam: Tension, Transmission, Transformation; 3). P. 103–105.
- 56 Согласно С. Л. Хуссейни, Абу Курра с целью показать разумность христианского учения о Троице пользовался комбинацией библейских и рациональных доказательств (см.: *Husseini S. L. Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God: Three Christian Scholars and Their Engagement with Islamic Thought (9th Century C.E.)*. Leiden; Boston (Mass.), 2014. (History of Christian-Muslim Relations; 21). P. 76). По словам Т. Рикса, для Абу Курры и некоторых его современников характерно смешение библейского и философского подходов (см.: *Ricks T. W. Developing the Doctrine of the Trinity in an Islamic Milieu: Early Arabic Christian Contributions to Trinitarian Theology*. PhD Thesis. Washington, D. C., 2012. P. 85, 127).
- 57 См.: *Affif al-Mu'ammil. De Christianis confessionibus 15 // 'Affif ibn aš-Šaykh al-Makīn ibn Mu'ammil. Risālah lāhūtiyya tāriḥiyya 'alā maḡāhib an-našārā ['Афиф ибн аш-Шейх аль-Маккин ибн Му'аммил. Богословско-историческое послание о христианских толках] // Trois traités anciens de polémique et de théologie chrétienne / éd. par P. Cheikho, E. Batarekh. Beyrouth, 1923. P. 91.*
- 58 См.: *Būlus ar-Rāhib. Sermo de divisionibus inter Christianos 18 // Būlus ar-Rāhib. Qawl yadal-lu 'ala-l-firaq al-muta'ārafah mina-n-našārā fī ḡaḡa-z-zamān wa-yūḡiḡu ra'y kull firqah min-him wa-yubayyinu ma-l-ḡulf bayna-hum wa-r-radd 'alā mu'taqidī al-ḡaḡa' min-him [Булус ар-Рахиб. Слово, свидетельствующее о существующих в настоящее время общеизвестных разделениях среди христиан, разъясняющее мнение каждой из групп и показывающее, в чём состоят разногласия между ними, а также [содержащее] опровержение тех из них, кто придерживается ошибочных суждений] // Op. cit. P. 90.*

стремились быть верными принципу «гармонии Писания и разума»⁵⁹: Священное Писание должно свидетельствовать об истинности христианского вероучения, а рациональная аргументация, в свою очередь, обосновывать и подтверждать авторитет Писания. Формально мелькитские авторы весьма высоко ставят Писание. Например, отдельные высказывания Абу Курры создают впечатление, что он придерживался традиционной для предшествующей святоотеческой традиции точки зрения о безусловном превосходстве свидетельств Священного Писания над рациональными аргументами⁶⁰. Однако при знакомстве с богословско-апологетическими трактатами как самого Феодора, так и более поздних мелькитских авторов: Петра, епископа Бейт Ра'са, диакона 'Абдаллаха ибн аль-Фадля, 'Афифа ибн аль-Му'аммиля, Булуса ар-Рахиба — складывается впечатление, что они явно отдавали предпочтение рациональным методам.

Для Герасима, как показывает пятая часть «Апологии», также характерна глубокая погружённость в Священное Писание, постоянное обращение к тексту Библии — это неотъемлемый элемент его богословского мышления. Свои богословские и апологетические размышления он регулярно подтверждает ссылками на текст Писания. Пятая часть его книги, текст относительно небольшой по объёму, содержит не менее пятидесяти четырёх библейских цитат из многих книг как Нового, так и Ветхого Завета⁶¹.

59 Griffith S. H. The Controversial Theology of Theodore Abū Qurrah (c. 750 – c. 820 A.D.): A Methodological, Comparative Study in Christian Arabic Literature. PhD Thesis. Washington, D. C., 1978. P. 151.

60 См.: *Theodoros Abucara. De Trinitate // Tāwuḍūrus Abū Qurrah*. Maymar yuḥaqqaqu anna-hu lā yalzamu an-naṣārā an yaqūlūna ṭalāṭat ālihah id̄ yaqūlūna al-ab ilāh wa-l-ibn ilāh wa-rūḥ al-quḏs. Wa-inna al-ab wa-l-ibn wa-rūḥ al-quḏs ilāh wa law kāna kul wāḥid min-hum tām 'alā ḥiddati-hi // *Mayāmir Tāwuḍūrus Abī Qurrah usuf Ḥarrān / taḥqīq Q. Al-Bāshā*. Bayrūt, 1904. Ṣ. 47. [Феодор Абу Курра. Трактат, в котором он доказывает, что христианам нет необходимости говорить о трёх богах, хотя они и учат, что Отец — Бог, и Сын — Бог, и Святой Дух [— Бог]; и что истинно Отец, Сын и Святой Дух — [один] Бог, хотя и Каждый из Них по отдельности — [Бог] совершенный] // *Трактаты Феодора Абу Курры, епископа Харранского / изд. К. аль-Баша. Бейрут, 1904. С. 47*.

См.: *Husseini S. L. Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God*. P. 60–61.

61 Хотя Герасим чаще приводит свидетельства из книг Нового Завета (14 используемых книг, 35 цитат), Ветхий Завет используется им также достаточно широко (11 книг, 19 цитат). Более всего он обращается к посланиям апостола Павла (21 раз). Самыми цитируемыми у него книгами являются Евангелие от Матфея (9 раз), Первое послание к Коринфянам (6 раз) и Послание к Евреям (4 раза).

Однако, несмотря на глубокую укоренённость в Священном Писании, Герасим также отдаёт предпочтение рациональной аргументации. Подобно своим предшественникам, главную цель своих трудов он видит в том, чтобы рационально обосновать истинность христианства и продемонстрировать его превосходство над другими религиями.

А. Бакху утверждает, что Герасим принадлежал к традиции христианских мутакалимов, то есть тех христианских богословов-апологетов, которые, начиная с IX в., стали использовать для защиты своей веры оружие своих мусульманских оппонентов — логику и рациональные доказательства⁶². Действительно, для «Апологии» Герасима характерны диалогичность, диалектический стиль и силлогистическая форма доказательств⁶³. В качестве литературной формы он использует структуру формальных дебатов (*munāẓarah*), которая была характерна и для мусульманских, и для христианских мутакалимов. Обычно диспут строился по следующей схеме:

1) спрашивающий, излагая свои аргументы, просит оппонента представить доказательство (*burhān*) его точки зрения;

2) отвечающий сначала приводит основание (*'illah*; букв. «причина») своего доказательства;

3) затем отвечающий представляет общую обоснованность (*tard al-'illah*; букв. «удаление/преследование причины») своей позиции, после чего для демонстрации общей обоснованности доказательства он может привести одну или несколько аналогий (*qiyās*)⁶⁴.

В пятой части «Апологии» Герасим точно следует указанной схеме⁶⁵. Избегая прямо критиковать ислам, он защищает христианскую точку

62 См.: *Bakhou A. Defending Christian Faith. P. 144, 146.*

63 См.: *Ibid. P. 1, 143–144.*

64 См.: *Keating S. T. Defending the «People of Truth» in the Early Islamic Period: The Christian Apologies of Abū Rā'īṭah. Leiden; Boston (Mass.), 2006. (History of Christian-Muslim Relations; 4). P. 29.* Аналогичной схемой пользовался в своих апологетических сочинениях известный яковитский богослов и философ Абу Ра'ита ат-Такрити (см.: *Ibid. P. 28*).

65 В то же время Герасим практически не пользуется таким распространённым среди арабских мутакалимов приёмом, как *mas'alat ḥaġr* (букв. «вопрос запрещения»). Мусульманские логики различали два типа вопросов: *mas'alat tafwīd* (букв. «вопрос предоставления права») и *mas'alat ḥaġr*. Вопрос первого типа предполагает развёрнутый ответ и допускает различные варианты (например, «Что есть человек?»). Вопрос второго типа предлагает два или более вариантов ответа, из которых оппонент обязан выбрать только один (например, «Считается ли А Х или Y?»). Такие вопросы часто использовались в диспутах, особенно публичных, поскольку они позволяли показать, насколько основательно человек разбирается в предмете спора, в какой мере он осознаёт последствия своих ответов. Если участник диспута недостаточно хорошо ориентировался в обсуждаемых темах, то

зрения и старается показать, что аргументы мусульман не достигают цели, поскольку его оппоненты имеют поверхностные или даже превратные представления о христианской вере. Тем самым он подводит своих читателей к логическому выводу об истинности христианства и о соответствии христианского вероучения требованиям рациональности.

Таким образом, Герасим, как и большинство мелькитских богословов, следует принципу гармонии Писания и разума. С одной стороны, он уделяет большее внимание рациональным доводам, но, с другой, для него важно показать единоверцам, что его сочинение не набор отвлечённых рациональных доказательств, а система аргументации, имеющая под собой прочное библейское основание.

Ограниченное использование святоотеческих свидетельств

При знакомстве с произведениями мелькитских писателей бросается в глаза значительно меньшее, по сравнению с византийскими авторами, число ссылок на сочинения святых отцов и вообще отсутствие стремления подкреплять свои рассуждения ссылками на святоотеческий авторитет⁶⁶. В произведениях большинства мелькитских авторов ссылки на святоотеческую литературу единичны (Булус ар-Рахиб и др.), а у некоторых богословов (анонимный автор трактата «О триедином Боге», Сулейман, епископ Газский, 'Афиф ибн аль-Му'аммиль и др.) не встречается ни одного упоминания кого-либо из святых отцов⁶⁷. Даже

он быстро попадал в логическую ловушку (см.: Ibid. P. 30). Отсутствие такого полемического приёма у Герасима объясняется, вероятно, целью, с которой он создавал своё сочинение. Антиохийский апологет явно стремился не к тому, чтобы увлечь читателя захватывающим сюжетом, но прежде хотел сообщить своим единоверцам систематическое, пусть и изложенное в апологетическом ключе, знание христианского вероучения.

66 Даже у Феодора Абу Курры патристическая база выглядит более чем скромно. В весьма обширном корпусе его арабских и греческих произведений упоминаются лишь Евсевий Кесарийский, свт. Григорий Богослов, свт. Афанасий и Кирилл Александрийские, св. папа Лев и «философы» Дионисий, Климент и Иерофей. Причём всех этих авторов Феодор упоминает не более одного-двух раз, а цитируются ещё реже.

67 Исключения на этом фоне весьма немногочисленны. Если не считать Абдаллаха ибн аль-Фадля, активное обращение которого к святоотеческим текстам во многом объясняется тем, что он проживал на территории Византии, можно указать лишь два произведения: компилятивное анонимное сочинение «Сумма аспектов веры во утверждение троичности единого Бога и воплощения Бога Слова от Пречистой Девы Марии» («Summa Theologiae Arabica») (IX в.), содержащее десятки святоотеческих цитат, правда, при достаточно узком круге цитируемых авторов (см.: *Nasrallah J. Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V^e au XX^e siècle. Vol. 2/2: 750 – X^e s. Louvain, 1981. P. 138, 142*), и историко-канонический трактат архиепископа Синайской горы Макария († 1252), который упоминает полтора десятка греко-византийских писателей, однако почти исключительно

в тех редких случаях, когда мелькитские авторы явно пересказывают то или иное святоотеческое мнение, имена отцов при этом, как правило, не упоминаются⁶⁸. Данное обстоятельство невозможно объяснить слабым знакомством со святоотеческой письменностью вследствие языкового барьера, так как, по мнению исследователей, мелькитские писатели, за редким исключением, владели греческим языком. К тому же уже с IX в. мелькиты начинают активно переводить греческих отцов на арабский. Отчасти эта особенность мелькитской богословской литературы может объясняться тем, что немало апологетических произведений мелькитских авторов было адресовано, в том числе, и нехристианам, для которых патристические свидетельства, естественно, не могли иметь никакого авторитета. Однако аналогичная картина характерна порой и для тех произведений, которые были, вне всякого сомнения, адресованы только христианскому читателю⁶⁹.

Было бы тем не менее совершенно неверно представлять мелькитов как своего рода «протестантов», ставящих под сомнение Священное Предание как источник вероучения. У арабоязычных православных писателей можно найти немало свидетельств исключительного почитания святых отцов⁷⁰. С не меньшим почтением мелькитские

в связи с их канонической деятельностью (см.: *Макарий Синаит. О посте на сырной седмице* / пер. с араб. и коммент. свящ. А. Трейгера // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2017. Вып. 53. С. 111–129).

- 68 В качестве примера можно привести сокращённые пересказы фрагментов из «Источника знания» прп. Иоанна Дамаскина у Петра Бейт Ра'сского и Сулеймана Газского и из арабского трактата «О Троице» Феодора Абу Курры у Сулеймана.
- 69 Например, весьма трудный для понимания христологический трактат Феодора Абу Курры «Письмо Давиду яковиту» или «Книга доказательства» Бутруса (Петра) Бейт Ра'сского.
- 70 Абу Курра, например, писал, что учения святых отцов «нам следует держаться больше, чем собственного дыхания» (*Theodorus Abucara. Epistula ad Davidem Jacobita // Tāwuḍūrus Abū Qurrah. Risālah fī aḡābat mas'alah kataba-hā Abū Qurrah al-qiddīs ilā ṣadīq la-hu kāna ya' qūbiyyan fa-ṣāra urṭūduksiyyan 'inda radda-hu 'alay-hi al-ḡawāb // Mayāmir Tāwuḍūrus Abī Qurrah usqif Ḥarrān / taḥqīq Q. Al-Bāshā. Bayrūt, 1904. Ṣ. 117. [Феодор Абу Курра. Письмо, содержащее ответ на вопрос, написанное святым Абу Куррой своему другу, который был яковитом, но стал православным, получив ответ на свой вопрос // Трактаты Феодора Абу Курры, епископа Харранского / изд. К. аль-Баша. Бейрут, 1904. С. 117]). Согласно Феодору, «следовать отцам — это совершенное правило» (*Ibid. // Op. cit. Ṣ. 123*), и «ни один христианин не может отрицать чего-либо в их учении» (*Theodorus Abucara. De sanctorum imaginum veneratione II, 8 // Tāwuḍūrus Abū Qurrah. Maymar fī ikrām al-aḡyūnāt / taḥqīq. I. Dīk. Ġūniyyah; Rūmah, 1986. (at-Turāt al-'Arabī al-Masīḥī; 10). Ṣ. 122. [Феодор Абу Курра. Трактат о почитании икон / изд. И. Дик. Джуния; Рим, 1986. (Арабское христианское наследие; 10). С. 122]). 'Абдаллах ибн аль-Фадль сообщает, что материалы для своего «Исповедания православной веры» он «черпает из писаний знаменитых блаженных отцов**

богословы относились и к догматическим определениям Вселенских Соборов, в частности, к Никео-Константинопольскому Символу веры (Феодор Абу Курра, Сулейман Газский, Булус ар-Рахиб).

Вероятно, весьма ограниченное использование свидетельств святых отцов как метода богословского доказательства отчасти может быть объяснено первой отмеченной выше особенностью мелькитской богословской литературы: арабоязычные христианские писатели явно отдавали предпочтение рациональным аргументам не только перед библейскими, но и перед патристическими свидетельствами.

Данная особенность мелькитской богословско-апологетической литературы присуща и Герасиму: в «Полной книге исцеляющего смысла» нет ни одного упоминания о ком-либо из греческих святых отцов, не просматриваются в тексте и святоотеческие цитаты, приводимые без указания их авторов. Это тем более удивительно, что антиохийский апологет многократно упоминает и цитирует языческих античных философов, ссылается на Иосифа Флавия⁷¹. В то же время основательное знакомство Герасима со святоотеческим богословием не вызывает сомнений: он хорошо знаком как с догматическим учением Церкви (триадология, христология, учение об искуплении), так и с традицией святоотеческой экзегезы. По всей видимости, Герасим несколько не кривил душой, когда, заканчивая свой главный труд, писал, что составил «Апологию» на основании высказываний святых отцов, которых он именовал «звездами апостольской Церкви»⁷².

А. Бахку предполагает хорошее знакомство Герасима с произведениями великих Каппадокийцев и прп. Иоанна Дамаскина, однако

и божественных святых, собирая плоды в их словесных садах и испивая из их живого источника» (*ʿAbdallah Ibn al-Faql al-Anṭākī. Expositio fidei orthodoxae 2 // Wannous R. A. Darlegung des Rechten Glaubens und Widerlegung der Irrtümer der Jakobiten und Nestorianer. Ein theologisch-polemische Werk des mittelalterlichen christlichen arabischen Theologen ʿAbdallah Ibn al-Faql al-Anṭākī: in 2 Bde. Dissertation zur Erlangung des Dokortitels. Bd. 2. Marburg, 2011. S. 3).*

71 По всей видимости, Герасим также проявлял интерес к сочинениям инославных авторов. И если его знакомство с посланиями Абу Ра'иты ат-Такрити можно лишь предполагать, то диспут несторианского католикоса Тимофея I (780–823) с халифом аль-Махди был известен ему почти наверняка. В одном из мест «Апологии» Герасим близко к тексту пересказывает фрагмент из этого сочинения (см.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero V, 5, 2.3, 300–306 // Op. cit. P. 88; ср.: Timotheus Patriarcha. Disputationem cum Mohdio // Timothy's Apology for Christianity / ed. and trans. by A. Mingana // Woodbrooke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni: in 7 vols. / ed. by A. Mingana. Vol. 2. Cambridge, 1928. P. 28–29).*

72 См.: *Bahkou A. Defending Christian Faith. P. 141.*

никак не подтверждает своего мнения⁷³. Фактически единственный православный автор, в знакомстве Герасима с трудами которого нет сомнений, — это Феодор Абу Курра. Выше было показано, что, основываясь именно на работах епископа Харранского, антиохийский апологет разрабатывал свою апологетическую стратегию. Однако только этим влияние на него работ Феодора не исчерпывается. Например, защита Герасимом реальности свободной воли человека свидетельствует, что он, вероятно, был знаком с трактатом Абу Курры, посвящённым данной проблематике⁷⁴. Приводимая в конце «Апологии» притча о великом царе, скрывающем своё царское достоинство⁷⁵, весьма напоминает притчу с похожим сюжетом, завершающую трактат Абу Курры в защиту иконопочитания⁷⁶.

Влияние мусульманского богословия и исламской культуры

Факт влияния мусульманского богословия и, шире, культуры ислама на арабо-христианских писателей невозможно отрицать. Начиная с Феодора Абу Курры, христиане стремились ввести христианский

- 73 См.: Ibid. P. 145. Пятая часть «Апологии» даёт основания предполагать, что, по крайней мере, с некоторыми сочинениями свт. Григория Богослова, свт. Григория Нисского и прп. Иоанна Дамаскина Герасим вполне мог быть знаком (см. комментарии к переводу «Апологии»). Прояснить вопрос о патристической базе Герасима, возможно, могло бы изучение его догматических взглядов (тринитарного учения и христологии).
- 74 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 3, 2–2.1, 135–147 // Op. cit. P. 77–78. Ср.: *Theodorus Abucara. De libertate humana // Tāwuḍūrus Abū Qurrah*. Maymar yuḥaqqīqu li-l-insān ḥurriyyah ṭābitah min-al-llāh fī ḥalīqiyati-hi wa-inna ḥurriyyat al-insān lā yadhulu ‘alay-hā al-qahr min waḡh al-wuḡūh battah // Mayāmir Tāwuḍūrus Abī Qurrah usquf Ḥarrān / taḥqīq Q. Al-Bāshā. Bayrūt, 1904. Ṣ. 9–22. [Феодор Абу Курра. Трактат, доказывающий, что человек обладает свободой, которая утверждена в его естестве [Самим] Богом, и [поэтому] человеческая свобода совершенно не подвержена принуждению со стороны кого-либо // Трактаты Феодора Абу Курры, епископа Харранского / изд. К. аль-Баша. Бейрут, 1904. С. 9–22].
- 75 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 6, 2.7–2.7.8, 469–527 // Op. cit. P. 98–102.
- 76 Ср.: *Theodorus Abucara. De sanctorum imaginum veneration // Tāwuḍūrus Abū Qurrah*. Maymar fī ikrām al-ayqūnāt. Ṣ. 213–215. [Феодор Абу Курра. Трактат о почитании икон. С. 213–215]. Кроме того, содержащаяся в «Апологии» притча об искусном враче и его любимом ученике (см.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 3, 2.3–2.3.4, 159–187 // Op. cit. P. 78–80) имеет очевидные параллели с притчей о мудром царе и его непутёвом сыне из трактата Абу Курры «О существовании Творца и истинной религии» (см.: *Theodorus Abucara. De existentia Creatoris et verae religionis* I, 8 // *Tāwuḍūrus Abū Qurrah*. Maymar fī wiḡūd al-Ḥāliq wa-d-dīn al-qawīm. Ṣ. 212–218. [Феодор Абу Курра. Трактат о существовании Творца и истинной религии. С. 212–218]).

богословский дискурс «в сферу мусульманского рационального мышления»⁷⁷ и тем самым «адаптировать христианскую богословскую мысль к мусульманскому культурному контексту»⁷⁸. Однако, как отмечают исследователи, эта зависимость от мусульманского богословия и философии была более формальной, нежели содержательной и выразалась, в частности, в том, что христианские писатели⁷⁹:

1) писали на арабском языке, употребляя арабские богословские термины, большинство которых использовалось в качестве таковых и в мусульманском спекулятивном богословии⁸⁰;

2) отдавали предпочтение рациональным аргументам перед библейскими и святоотеческими свидетельствами;

3) использовали для разъяснения богословских идей категории арабской грамматики и современные им естественнонаучные представления;

4) пользовались литературными формами, характерными для мусульманских авторов.

Действительно, большинство разделов православного вероучения (христология, сотериология, экклезиология, сакраментология, учение о свободе человека и др.) в трудах арабо-христианских авторов не испытало содержательно практически никакого искажения вследствие арабо-мусульманского влияния⁸¹. К тому же, по мнению исследователей, на мелькицких богословов мусульманская мысль оказала в целом меньшее влияние, чем на яковитов и несториан⁸².

77 *Awad N.G. Orthodoxy in Arabic Terms. P. 421.*

78 *Ibid. P. 422.*

79 Говоря о влиянии мусульманского богословия и философии на богословие арабо-христианских мыслителей, необходимо иметь в виду, что это воздействие вовсе не было односторонним. Христианское богословие оказывало, особенно в VIII–IX вв., существенное влияние на развитие мусульманской мысли. Причём это касалось как мусульманских доктрин, так и богословских методов. Например, мусульманское учение об атрибутах Аллаха на своих ранних этапах испытало значительное влияние христианского учения о Троице (в частности, см.: *Wolfson H. The Muslim Attributes and the Christian Trinity // Harvard Theological Review. 1956. Vol. 49 (1). P. 1–18*), а столь характерная для трактатов мусульманских мутакаллимов диалогическая форма подачи материала во многом сформировалась под влиянием христианской литературы (см.: *Teiger A. The Origins of Kalam // The Oxford Handbook of Islamic Theology / ed. by S. Schmidtke. Oxford, 2016. P. 29–43*).

80 См.: *Husseini S. L. Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God. P. 215.*

81 Исключение составляет лишь троичное учение, где под влиянием мусульманского богословия и философии получила распространение, особенно среди яковитов и несториан, так называемая атрибутистская триадология.

82 См.: *Husseini S. L. Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God. P. 76.*

«Апология» Герасима написана на хорошем литературном арабском языке, который, по всей видимости, был его родным⁸³. Исследователи отмечают, что антиохийский автор являлся не только одним из самых образованных в ряду мелькитских апологетов, но также и одним из самых искусных православных арабоязычных писателей⁸⁴. Он уделяет значительное внимание стилю и литературной форме своего произведения. В основном «Полная книга исцеляющего смысла» написана рифмованной прозой (*sağ* ')⁸⁵. Сочинение Герасима отличают такие характерные для этой литературной формы черты, как умножение определений, тщательно подобранная лексика, синтаксический параллелизм, использование большого числа придаточных предложений. Увлечение этой формой может оказывать негативное влияние на содержание, однако Герасим держит её использование под контролем, не позволяя ей «брать верх над здравым смыслом»⁸⁶.

В «Апологии» Герасим неоднократно прямо цитирует Коран, кроме того, у него нередко встречаются косвенные коранические цитаты и аллюзии⁸⁷. Например, он говорит, что Бог Слово воспринятым от нашей природы человечеством «прикрыл» (*satara*) Своё Божество⁸⁸. Данное высказывание явно напоминает утверждение Корана, что Бог не говорит с человеком «иначе, как <...> позади завесы (*hiğāb*)»⁸⁹. Также Герасим часто употребляет слова, характерные для языка мусульман. Так, для обозначения язычника он обычно использует кораническое слово *ḥanīf*⁹⁰.

83 А. Бахку утверждает, не приводя, впрочем, никаких доказательств, что Герасим был также «хорошо образован в сирийском языке» (см.: *Bahkou A. Defending Christian Faith. P. 145*).

84 См.: *Bahkou A., Lamoreaux J. Gerasimos // Op. cit. P. 669*.

85 Рифмованная проза была весьма популярна в арабской мусульманской литературе. Христианские авторы иногда также пользовались этой литературной формой. Например, таким образом написано введение к трактату «О триничности единого Бога» (см.: *Anonymi tractatus de trinitate unius Dei // An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles from an Eighth or Ninth Century MS. in the Convent of St. Catherine on Mount Sinai; with a Treatise on the Triune Nature of God, with Translation, from the same Codex / ed. by M. D. Gibson. London, 1899. (Studia Sinaitica; 7). P. 74*).

86 См.: *Bahkou A., Lamoreaux J. Gerasimos // Op. cit. P. 667*.

87 См.: *Bahkou A. Defending Christian Faith. P. 142; Bahkou A., Lamoreaux J. Gerasimos // Op. cit. P. 667*.

88 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero V, 4, 2.1, 202 // Op. cit. P. 82*.

89 См.: Коран 42:51. Ср.: *sītār* «завеса», «занавес», «ширма», «покров».

90 См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero V, 1, 1.1, 6; 1.2, 17; 2.1, 20–21 // Op. cit. P. 67–68*.

Весьма показателен один фрагмент из третьей части «Апологии»⁹¹. Здесь Герасим в значении «юг» употребляет слово *al-qiblah*, называет псалом кораническим термином *zabbūr* вместо принятого у арабов-христиан слова *mazmūr*⁹², а цитируя Пс. 18, 4, использует слово *manṭiq* (букв. «логика») в значении «учение», «проповедь»⁹³.

Такие особенности языка говорят не об искусственной стилизации, но, скорее, указывают на органичную погружённость автора в исламскую культуру. А. Бахку полагает, что Герасим разделял с мусульманскими и иудейскими интеллектуалами того времени общую арабо-мусульманскую культуру⁹⁴. Он обращается к современникам, как мусульманам, так и христианам, находившимся под сильным влиянием мусульманской культуры, на понятном и привычном для них языке, поэтому его «Апология» может служить ярким примером аккультурации христианства в условиях мусульманского общества.

3.2.2. Отличительные особенности апологетики Герасима

Тот факт, что Герасим разделял со своими коллегами некоторые общие черты, свойственные арабо-христианской апологетической литературе в целом, не означает, что его «Апология» лишена собственных отличительных особенностей. Можно указать несколько характерных признаков, отличающих Герасима как апологета от большинства его предшественников.

Широкое использование аналогий

Арабо-христианские богословы и апологеты, в особенности мелькитские, для пояснения христианского вероучения активно пользовались аналогиями⁹⁵. У Герасима также встречаются тринитарные⁹⁶ и христологические⁹⁷ аналогии, которые можно найти и в трудах других

91 Монография А. Бахку не содержит полного текста третьей части «Апологии», однако он приводит достаточно большой фрагмент из неё (см.: *Bahkou A. Defending Christian Faith*. P. 45–46).

92 Слово *mazmūr*, естественно, было прекрасно известно Герасиму. См.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero V, 2, 2.3, 84* // *Op. cit.* P. 74.

93 См.: *Bahkou A. Defending Christian Faith*. P. 45.

94 См.: *Ibid.* P. 142.

95 См.: *Haddad R. La Trinité divine chez les théologiens arabes (750–1050)*. Paris, 1985. (*Beauchesne Religions*; 15). P. 115–118.

96 Например, см.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero V, 2, 1.2, 64; 2.3, 83–84* // *Op. cit.* P. 72, 74.

97 Например, см.: *Ibid.* V, 2, 2.8, 116–127 // *Op. cit.* P. 76.

арабо-христианских авторов. Особенностью же его апологетики является использование аналогий-притч, имеющих развёрнутый, порой достаточно сложный сюжет с большим числом действующих лиц⁹⁸. В пятой части «Апологии» содержится семь таких аналогий-притч, а во всей книге — десять⁹⁹.

Притчи, представленные в пятой части, можно разделить на два типа. В притчах первого типа главными героями выступают господин (царь, землевладелец) и слуга (придворный, раб)¹⁰⁰, а в притчах второго типа искусный врач и больной, ищущий исцеления¹⁰¹. В четырёх случаях из семи притча-аналогия сопровождается её подробным истолкованием¹⁰². К созданию таких развёрнутых аналогий антиохийский апологет подходит достаточно свободно, его аналогии-притчи не имеют единого формата и интегрируются в текст различными способами.

Конечно, Герасим не был единственным мелькитским апологетом, в сочинении которого можно найти аналогии-притчи¹⁰³. Однако Герасим выделяется на общем фоне, во-первых, частотой использования этого литературного приёма: в пятой части «Апологии» притчи (вместе с истолкованиями) составляют примерно 32 процента от объёма текста. Во-вторых, у Герасима применение аналогий-притч носит, по крайней мере в пятой части его апологетического труда, систематический

- 98 А. Бакху определяет эти притчи как аналогии (см.: *Bahkou A. Defending Christian Faith*. P. 28–40). Сам Герасим называет их *maṭal* («пример», «подобие», «притча») (см.: *Gerassimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 3, 2.3, 159; 5, 2.7, 357; 6, 2.7, 469 // *Op. cit.* P. 78, 91, 98) или *miṭāl* («пример», «подобие», «образец») (см.: *Ibid.* V, 6, 2.1, 410 // *Op. cit.* P. 95).
- 99 См.: *Bahkou A. Defending Christian Faith*. P. 28. Как человеку, хорошо знающему священную книгу мусульман, Герасиму, несомненно, был известен коранический запрет на использование притч: «Не приводите Аллаху притч. Поистине, Аллах знает, а вы не знаете!» (Коран 16:74). Этот запрет во многом предопределил негативное отношение мусульманских мутакаллимов к притчам и аналогиям как к способу богопознания, так и к способу аргументации. Активное использование аналогий-притч Герасимом свидетельствует, что его сочинение, хотя формально и обращено к неким мусульманским оппонентам, безусловно, адресовано преимущественно христианскому читателю.
- 100 См.: *Gerassimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 1, 2.6, 44–45; 2, 2.4, 90–94; 4, 2.4–2.4.5, 214–262; 5, 2.7–2.8, 357–387; 6, 2.7–2.7.8, 469–527 // *Op. cit.* P. 70, 74, 83–85, 91–92, 98–102.
- 101 См.: *Ibid.* V, 3, 2.3–2.3.4, 159–187; 6, 2.1, 410–415 // *Op. cit.* P. 78–80, 95.
- 102 Таким же образом поступает, например, и Феодор Абу Курра, завершая изложение притчи о сокрытом царе (см.: *Theodorus Abucara. De existentia Creatoris et verae religionis* I, 8 // *Ṭawūḡūrus Abū Qurrah. Maumar fi wuḡūd al-Ḥāliq wa-d-dīn al-qawīm*. Ş. 216–217. [Феодор Абу Курра. Трактат о существовании Творца и истинной религии. С. 216–217].
- 103 Использовать притчи для пояснения вероучительных вопросов начал уже Феодор Абу Курра, оказавший, как было показано, значительное влияние на Герасима.

характер. Разбирая шесть вопросов своих мусульманских оппонентов, он каждый раз, изложив сначала рациональные аргументы, в заключительной части ответа приводит аналогию¹⁰⁴.

Таким образом, обращение к аналогиям-притчам не имеет у Герасима случайного характера, они встроены в общую систему его апологетической аргументации в качестве существенно важного элемента¹⁰⁵.

Два уровня апологетического дискурса

Г. Граф различал два типа арабо-христианских богословско-апологетических произведений, которым соответствуют два уровня богословской полемики.

1) «Научная» полемика

Межконфессиональная полемика в Арабском халифате первоначально возникает среди интеллектуалов мусульманской, иудейской и различных христианских общин. Результатом этих дискуссий стало появление полемических и апологетических сочинений, которые, по причине изложения обсуждаемых вопросов в сложных богословских и философских категориях и понятиях, были адресованы достаточно узкому кругу богословски образованных читателей.

2) Популярная полемика

Широкое распространение религиозных дискуссий среди людей из низших слоёв общества, которые также вынуждены были защищать свои убеждения, привело к появлению полемико-апологетических произведений, которые были рассчитаны на достаточно широкую аудиторию, и в которых сложные богословские вопросы намеренно излагались в упрощённой форме¹⁰⁶.

В истории мелькитской богословско-апологетической литературы представлены как авторы, создававшие произведения первого типа (Бутрус Бейт Ра'сский, Абдаллах ибн аль-Фадль), так и апологеты, работавшие преимущественно в жанре популярной полемики (Сулейман Газский, 'Афиф ибн аль Му'аммил). У некоторых мелькитских писателей (Феодор Абу Курра, Булус ар-Рахиб) можно найти сочинения, относящиеся к обоим типам. Однако при этом невозможно указать авторов,

104 В ответе на шестой вопрос содержатся две притчи.

105 При всём значении, которое Герасим придаёт аналогиям-притчам, их роль в общей системе его аргументации всё же остаётся вспомогательной. А. Бахку определяет регулярное обращение к аналогиям как «косвенную апологетическую тактику» (см.: *Bahkou A. Defending Christian Faith*. P. 38).

106 См.: *Graf G. Christliche Polemik gegen den Islam // Gelbe Hefte: Historische und politische Blätter für das katholische Deutschland*. 1926. Hft. 2. S. 827.

которые пытались бы объединить оба вышеуказанных типа в рамках одного произведения.

Герасим оказывается фактически единственным мелькитским писателем, предпринявшим попытку создать апологетическое сочинение, совмещающее в себе «научную» и популярную полемику. В пятой части «Апологии» ему удаётся достаточно успешно сочетать фрагменты и даже целые разделы, вполне достойные серьёзного богословского трактата¹⁰⁷, с апологетической аргументацией, выполненной самым простым и доступным образом. По всей видимости, Герасим, дабы максимально расширить целевую аудиторию, пытался сделать своё сочинение интересным и полезным для читателей с различным уровнем образования. Данное обстоятельство во многом объясняет широкое использование Герасимом аналогий-притч, позволявших ему удобно переводить полемику с «научного» на популярный уровень.

Сознание христианского единства

Арабо-христианские богословы и апологеты, вне зависимости от конфессиональной принадлежности (мелькиты, яковиты, несториане), уделяли внутрехристианской полемике внимание, по крайней мере, не меньшее, чем защите своей веры перед лицом ислама. Причём в условиях общества, где господствующее положение занимали мусульмане, эти дискуссии между представителями разных христианских групп приобретали дополнительный аспект. Помимо стремления отстоять свою конфессиональную позицию и опровергнуть оппонентов, арабо-христианские полемисты, хорошо зная, что некоторые мусульманские интеллектуалы и даже правители проявляют интерес к богословским спорам в христианской среде, нередко преследовали ещё одну весьма существенную для них цель — произвести благоприятное впечатление на влиятельных мусульман и добиться их расположения к своей общине. Иными словами, христианские апологеты стремились не только показать мусульманам, что христианское вероучение философски обоснованно и отвечает всем критериям рациональности, но и убедить последних в том, что именно их община представляет собой истинное христианство¹⁰⁸. В результате и в своих

107 Например, разделы, в которых излагается троичное (см.: *Gerasimus. Liber completus de sensu salutifero* V, 2, 1, 55–58; 2, 2.1–2.3, 61–85 // *Op. cit.* P. 71–74) и христологическое (см.: *Ibid.* V, 2, 2.6–2.7, 104–108; 2, 2.7, 111–113; 2, 2.8, 116–131 // *Op. cit.* P. 75–76) учение.

108 См.: *Griffith S. H. The Controversial Theology of Theodore Abū Qurrah* (с. 750 – с. 820 A.D.). P. 172–173. По мнению С. Гриффита, особая резкость Абу Курры в полемике с яковитами объясняется тем, что, с точки зрения Феодора, их христологическая доктрина

противомусульманских сочинениях арабо-христианские апологеты выступали не столько защитниками христианской религии как таковой, сколько представителями своих конфессиональных групп.

Конечно, среди средневековых арабоязычных богословов встречались сторонники христианского единства, которые были убеждены, что между христианскими конфессиями нет существенных догматических разногласий, а различия носят чисто вербальный характер. В качестве примера можно привести видного учёного — мелькитского священника из Багдада Назыфа ибн Йумна (середина X в.), которому усваивают «Послание о единстве, согласно тому, как понимают его три христианских толка»¹⁰⁹, и неизвестного яковитского писателя, автора «Книги общности веры»¹¹⁰. Однако такие немногочисленные «экуменисты» не могли оказать сколько-нибудь заметного влияния на характер межконфессиональных отношений.

Невозможно с уверенностью сказать, придерживался ли Герасим подобного взгляда на природу христианских разделений, однако в «Апологии» антиохийский апологет определённо выступает с позиции христианского единства: он ни слова не говорит о разделении христиан и вообще не упоминает о существовании каких-либо христианских конфессиональных групп.

В «Апологии» Герасим признаёт наличие среди христиан «незначительных различий по вопросу о Домостроительстве [спасения]», однако утверждает, что по основным вопросам, составляющим суть любой религии (представление о Боге, нравственный закон и учение о посмертном воздаянии), все христиане согласны друг с другом. Кроме того, он называет всех христиан «сынами одного Крещения», которые «следуют проповеди одного Евангелия, имеют одну надежду <...> и шествуют одним праведным царским путём»¹¹¹.

компрометировала в глазах мусульман христианскую веру как таковую (см.: *Idem*. Muslims and Church Councils: The Apology of Theodore Abū Qurrah // *Studia patristica*. 1993. Vol. 25. P. 295–296).

109 См.: *Samir S. Kh*. Un traité du cheikh Abū 'Alī Nazīf ibn Yumn sur l'accord des chrétiens entre eux malgré leur désaccord dans l'expression // *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*. 1990. Vol. 51. P. 329–343; *Селезнёв Н. Н.* «Послание о единстве» багдадского мелькита в составе энциклопедического «Свода» арабоязычного копта XIII в. // *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*. 2010. № 3. С. 151–156.

110 См.: *Селезнёв Н. Н.* «Книга общности веры» — средневековый восточнохристианский экуменический трактат. М., 2018.

111 См.: *Gerasimus*. Liber completus de sensu salutifero V, 1, 2.1, 24–26 // *Op. cit.* P. 68.

По всей видимости, Герасим вполне осознавал, что разделение христиан и острое соперничество различных христианских групп между собой ставило их в весьма затруднительное положение в полемике с мусульманами. Последние утверждали, что отсутствие у христиан организационного единства и единого послания свидетельствует о том, что они не способны управлять собой и потому вполне достойны подчинённого статуса зиммиев¹¹². Дабы ослабить этот мусульманский аргумент, Герасим и акцентирует единство христианского мира. Свою «Апологию» он адресует не только мелькитской общине, но осознаёт себя защитником христианской религии как таковой.

Практический характер

Арабо-христианские авторы создавали богословско-апологетические сочинения, имеющие разное назначение и обращённые к разной читательской аудитории. Богословские трактаты, посвящённые сложным теологическим вопросам, естественно, предназначались для очень узкого круга высокообразованных читателей. Весьма близко, с точки зрения назначения, к этим произведениям стояли и своего рода научные справочники и энциклопедии, в которых можно было найти краткие сведения по самым разным вопросам, причём не только богословским, но порой также философским и естественнонаучным¹¹³.

Наряду с такими «научными» произведениями, широко была распространена и популярная богословская литература для назидательного чтения, имевшая значительно более широкий круг читателей. Обычно это были относительно краткие сочинения, посвящённые частным богословским вопросам, а также отдельным пунктам христианско-мусульманской или межхристианской полемики¹¹⁴. Большой популярностью у массового читателя пользовались произведения, написанные в жанре публичного диспута с мусульманами¹¹⁵ или, реже,

112 См.: *Bahkou A. Defending Christian Faith*. P. 50.

113 В качестве примера можно привести упомянутую выше «Сумму аспектов веры» и «Книгу пользы» Абдаллаха ибн аль-Фадля (см.: *'Abdallah Ibn al-Faql al-Anṭākī. Kitāb al-manfa'ah* [*Абдаллах ибн аль-Фадль, антиохиец. Книга пользы*] // *Noble S. The Kitāb al-Manfa'ah of Abdallāh ibn al-Faql al-Anṭākī: Critical Edition, Translation and Commentary*. PhD Thesis. Leuven, 2022. P. 69–179).

114 У мелькитов к данному типу относятся некоторые краткие сочинения Феодора Абу Курры, как арабские, так и греческие, большинство трактатов Сулеймана Газского, некоторые произведения Булуса ар-Рахиба.

115 В мелькитской литературе из произведений, относящихся к этому жанру, следует указать «Диспут монаха Авраама Тивериадского с эмиром 'Абд ар-Рахманом аль-Хашими» (середина IX в.) (см.: *Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Rahmān al-Hāšimī*

с иудеями¹¹⁶. Следить за тем, как христианский мудрец, обычно монах, демонстрируя недюжинные диалектические способности, громит оппонентов, было, конечно, весьма интересно. Однако такие произведения, как и большинство кратких апологетических трактатов для назидательного чтения, хотя и могли укрепить общую уверенность читателей в превосходстве христианства над другими религиями, тем не менее не сообщали им целостного и систематического знания христианской веры.

Между тем в условиях усилившегося мусульманского прозелитизма задача формирования у широких слоёв верующих более или менее целостного христианского мировоззрения становилась всё более актуальной. Решение этой задачи требовало создания произведений, относительно небольших и доступных для понимания широких кругов верующих, которые можно было бы использовать в качестве своего рода учебных пособий¹¹⁷. В мелькитской среде подобные сочинения не получили заметного распространения. В качестве примера можно

à Jérusalem vers 820 / étude, éd. crit. et trad. ann. par G. B. Marcuzzo. Rome, 1986. (Textes et études sur l'Orient chrétien; 3); «Собеседование» (*al-muǧāḍalah*) Феодора Абу Курры с халифом аль-Ма'муном (IX в.; написано после смерти Абу Курры неизвестным автором) (см.: *Bertina D.* An Arabic Account of Theodore Abu Qurra in Debate at the Court of Caliph al-Ma'mun: A Study in Early Christian and Muslim Literary Dialogues. Washington, D. C., 2007; *Naṣrī W.* Abū Qurrah wa-al-Ma'mun: al-Mujāḍalah. Beirut; Jounieh, 2010); «Собеседование монаха Георгия из монастыря Св. Симеона Столпника с тремя мусульманскими законниками при дворе айюбидского принца аз-Захира по прозвищу аль-Мушаммар, сына султана Салах ад-Дина» (начало XIII в.) (см.: *In Search of the True Religion: Monk Jurji and Muslim Jurists Debating Faith and Practice / introd., ed. and trans. by A. S. Ibrahim, C. Hackenbourg.* Piscataway (N. J.), 2022. (Texts from Christian Late Antiquity; 69)).

116 См.: *Мусеева С.А.* Сюжет придворного диспута с иудеем в арабо-христианской агиографии // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2010. Вып. 4 (22). С. 32–43.

117 Примером такого произведения отчасти мог бы служить «Источник знания» прп. Иоанна Дамаскина, большая часть которого («Философские главы» и «Точное изложение православной веры») была переведена на арабский ещё в первой половине XI в. знаменитым игуменом Антонием (см.: *Treiger A.* Greek into Arabic in Byzantine Antioch: 'Abdallāh ibn al-Faql's «Book of the Garden» (*Kitāb ar-Rawḍa*) // *Op. cit.* P. 224), однако использование этого сочинения в качестве учебного руководства было ограничено как его достаточно большим объёмом, так и весьма высоким богословским уровнем. 'Абдаллах ибн аль-Фадль, работая над своим «Изложением», несомненно, вдохновлялся этим произведением Дамаскина, которое он цитирует десятки раз.

привести, пожалуй, только «Изложение православной веры»¹¹⁸ Абдаллаха ибн аль-Фадля, которое создавалось как учебное руководство¹¹⁹.

«Полная книга исцеляющего смысла», несомненно, задумывалась как практическое руководство, в основу которого был положен личный опыт автора. Прекрасное понимание Герасимом ислама, знание аргументации мусульман и умение находить на неё точные, убедительные контрдоводы, дают основание предполагать, что он неоднократно принимал участие в живых диспутах с мусульманами, где оттачивал своё апологетическое мастерство¹²⁰. Однако цель Герасима состояла не просто в том, чтобы снабдить христиан готовыми ответами на часто встречающиеся искусовые вопросы мусульман. Опираясь на опыт своих предшественников, прежде всего Феодора Абу Курры, он пытался создать целостную систему противомусульманской апологетики, которая позволяла бы не только научить своих единоверцев вести дискуссии с мусульманами, но и сообщить читателям систематическое знание христианского вероучения. А. Бахку называет «Апологию» Герасима «превосходным <...> пособием по христианскому богословию», написанным для христиан, проживающих в мусульманской среде¹²¹.

Заключение

Герасим, игумен монастыря прп. Симеона Столпника на Дивной горе, по праву должен быть признан одним из самых значительных средневековых мелькитских писателей, а его основное произведение, «Полная книга исцеляющего смысла», представляет собой самую совершенную апологию христианской веры из всех, созданных мелькитскими писателями VIII–XIII вв. В некоторых отношениях «Апология» Герасима превосходит даже трактат «О существовании Творца и истинной религии» знаменитого Феодора Абу Курры.

118 См.: *ʿAbdallah Ibn al-Faḍl al-Anṭākī. Expositio fidei orthodoxae // Wannous R. A. Darlegung des Rechten Glaubens und Widerlegung der Irrtümer der Jakobiten und Nestorianer. Bd. 2. S. 2–106.*

119 См.: *Wannous R. A. Darlegung des Rechten Glaubens und Widerlegung der Irrtümer der Jakobiten und Nestorianer. Ein theologisch-polemische Werk des mittelalterlichen christlichen arabischen Theologen ʿAbdallah Ibn al-Faḍl al-Anṭākī: in 2 Bde. Dissertation zur Erlangung des Dokortitels. Bd. 1. Marburg, 2011. S. 81–83.*

120 См.: *Bahkou A. Defending Christian Faith. P. 145.*

121 См.: *Ibid. P. 144.*

Будучи поздним мелькитским автором, Герасим, с одной стороны, тесно связан с предшествующей мелькитской традицией, его «Апологии» присущи некоторые черты, свойственные мелькитской богословско-апологетической литературе в целом, а с другой стороны, его апологетика имеет ряд характерных особенностей, которые выделяют его в ряду православных арабоязычных авторов и позволяют говорить о нём как о своеобразном и оригинальном мыслителе.

Дальнейшие исследования богословского наследия Герасима представляют значительный интерес, причём, не только с точки зрения изучения средневековой арабо-христианской литературы. По мнению исследователей, апологетика антиохийского мыслителя и сегодня не утратила актуальности и её изучение может быть полезно в контексте современного межконфессионального диалога между христианами и мусульманами¹²².

Источники

- ¹*Abdallah Ibn al-Faḍl al-Anṭākī*. Kitāb al-manfa‘ah [‘Абдаллах ибн аль-Фадль, антиохиец. Книга пользы] // Noble S. The Kitāb al-Manfa‘a of Abdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī: Critical Edition, Translation and Commentary. PhD Thesis. Leuven: Katholieke Universiteit Leuven, 2022. P. 69–179.
- ²*Abdallah Ibn al-Faḍl al-Anṭākī*. Šarḥ al-amānah al-mustaḳīmah [‘Абдаллах ибн аль-Фадль, антиохиец. Изложение православной веры] // Wannous R. A. Darlegung des Rechten Glaubens und Widerlegung der Irrtümer der Jakobiten und Nestorianer. Ein theologisch-polemische Werk des mittelalterlichen christlichen arabischen Theologen ‘Abdallah Ibn al-Faḍl al-Anṭākī: in 2 Bde. Dissertation zur Erlangung des Dokortitels. Bd. 2. Marburg: Philipps-Universität Marburg, 2011. S. 2–106.
- ³*Aṭīf ibn aš-Šaykh al-Makīn ibn Mu‘ammil*. Risālah lāhūtiyyah tariḥiyyah ‘alā maḍāhib an-našārā [‘Афиф ибн аш-Шейх аль-Макин ибн Му‘аммиль. Богословско-историческое послание о христианских толках] // Trois traités anciens de polémique et de théologie chrétienne / éd. par P. Cheikho, E. Batarekh. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1923. P. 73–91.
- Bahkou A.* Defending Christian Faith: The Fifth Part of the Christian Apology of Gerasimus. Warsaw; Berlin: W. de Gruyter Open, 2014.
- Būlus ar-Rāhib*. Qawl yadallu ‘ala-l-firaq al-muta‘ārafah mina-n-našārā fi hāḍa-z-zamān wa-yuḍīḥu ra’y kull firqah min-him wa-yubaayyinu ma-l-ḥulf bayna-hum wa-r-radd ‘alā mu‘taqīdi al-ḥaṭa’ min-him [Булуc ар-Рахиб. Слово, свидетельствующее о существующих в настоящее время общеизвестных разделениях среди христиан, разъясняющее мнение каждой из групп и показывающее, в чём состоят разногласия между ними,

122 См.: Ibid. P. 145.

а также [содержащее] опровержение тех из них, кто придерживается ошибочных суждений] // *Khoury P.* Paul d'Antioche, évêque de Sidon (XII s.). Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1964. P. 84–98.

Die Schriften des Jacobiten Habīb ibn Ḥidma Abū Rā'ita / hrsg. von G. Graf. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1951. (CSCO; vol. 130. Scriptorum Arabici; t. 14).

Gérassime. Dialogues Œcuméniques de Guérison, suivi de Traité sur la Sainte Trinité / trad. par R. Khawam. Paris: L'Esprit des Péninsules, 1996.

In Search of the True Religion: Monk Jurji and Muslim Jurists Debating Faith and Practice / introd., ed. and trans. by A. S. Ibrahim, C. Hackenburg. Piscataway (N. J.): Gorgias Press, 2022. (Texts from Christian Late Antiquity; vol. 69).

Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Raḥmān al-Hāšimī à Jérusalem vers 820 / étude, éd. crit. et trad. ann. par G. B. Marcuzzo. Rome: CEDRAC, 1986. (Textes et études sur l'Orient chrétien; vol. 3).

Samir Kh. Le Traité de l'Unité de Yaḥyā ibn 'Adī (893–974): Étude et Édition Critique. Dissertation ad Lauream. Jounieh; Rome: Librairie St Paul; Pontificio Istituto Orientale, 1980. (Patrimoine Arabe Chrétien; vol. 2).

Tāwuḍūrus Abū Qurrah. Maymar fi ikrām al-ayqūnāt / taḥqīq. I. Dīk. Ğūniyyah; Rūmah: al-maktabah al-būlusiyyah, 1986. (at-Turāt al-'Arabī al-Masiḥī; m. 10). [*Феодор Абу Курра.* Трактат о почитании икон / изд. И. Дик. Джунья; Рим: Изд. св. Павла, 1986. (Арабское христианское наследие; т. 10)].

Tāwuḍūrus Abū Qurrah. Maymar fi wuḡūd al-Ḥāliq wa-d-dīn al-qawīm / taḥqīq I. Dīk. Ğūniyyah; Rūmah: al-maktabah al-būlusiyyah, 1982. (at-Turāt al-'Arabī al-Masiḥī; m. 3). [*Феодор Абу Курра.* Трактат о существовании Творца и истинной религии / изд. И. Дик. Джунья; Рим: Изд. св. Павла, 1982. (Арабское христианское наследие; т. 3)].

Tāwuḍūrus Abū Qurrah. Maymar yuḥaqqīqu anna dīna-l-llāh al-lāqī yaḥuḍu al-llāh bi-hi al-'ibād yawma-l-qiyāmah wa-lā yaqbalu min-him dīnan ḡayra-hu wa-huwa ad-dīn al-lāqī ḡaraḡat bi-hi al-hawāriyyūn ilā aqṭāri-l-arḍ wa-ḡamī' umami-d-dunyā wa-huwa rusulu-l-masiḥ rabbi-nā [*Феодор Абу Курра.* Трактат, доказывающий, что Божественная религия, в соответствии с которой Бог требует отчета от Своих рабов в день воскресения, не принимая от них никакой другой религии, — это религия, принесенная апостолами, которых во все концы земли и ко всем народам мира послал Христос, Господь наш] / *Dick I.* Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra // *Le Muséon.* 1959. Vol. 72. P. 62–65.

Tāwuḍūrus Abū Qurrah. Maymar yuḥaqqāqu anna-hu lā yalzamu an-našārā an yaqūlūna ṭalāṭat ālihah id yaqūlūna al-ab ilāh wa-l-ibn ilāh wa-rūḥ al-quds. Wa-inna al-ab wa-l-ibn wa-rūḥ al-quds ilāh wa law kāna kul wāḥid min-hum tām 'alā ḥiddati-hi // *Mayāmir Tāwuḍūrus Abī Qurrah usquf Ḥarrān / taḥqīq Q. Al-Bāshā.* Bayrūt: Maṭba'at al-Fawā'id, 1904. §. 23–47. [*Феодор Абу Курра.* Трактат, в котором он доказывает, что христианам нет необходимости говорить о трёх богах, хотя они и учат, что Отец — Бог, и Сын — Бог, и Святой Дух [— Бог]; и что истинно Отец, Сын и Святой Дух — [один] Бог, хотя и Каждый из Них по отдельности — [Бог] совершенный] // Трактаты Феодора Абу Курры, епископа Харранского / изд. К. аль-Баша. Бейрут: Изд. «аль-Фава'ид», 1904. С. 23–47].

Tāwuḍūrus Abū Qurrah. Maymar yuḥaqqīqu li-l-insān ḥurriyyah tābitah min-al-llāh fi ḥāliqiyati-hi wa-inna ḥurriyyat al-insān lā yadḥulu 'alay-hā al-qahr min waḡh al-wuḡūh battah //

Mayāmir Tāwuḍūrus Abī Qurrah usqf Harrān / taḥqīq Q. Al-Bāshā. Bayrūt: Maṭba‘at al-Fawā'id, 1904. ʒ. 9–22. [Феодор Абу Курра. Трактат, доказывающий, что человек обладает свободой, которая утверждена в его естестве [Самим] Богом, и [поэтому] человеческая свобода совершенно не подвержена принуждению со стороны кого-либо // Трактаты Феодора Абу Курры, епископа Харранского / изд. К. аль-Баша. Бейрут: Изд. «аль-Фавā'id», 1904. С. 9–22].

Tāwuḍūrus Abū Qurrah. Risālah fī aġābat mas'alah kataba-hā Abū Qurrah al-qiddīs ilā ṣadiq lahu kāna ya'qūbiyyan fa-šāra urṭūduksiyyan 'inda radda-hu 'alay-hi al-ġawāb // Mayāmir Tāwuḍūrus Abī Qurrah usqf Harrān / taḥqīq Q. Al-Bāshā. Bayrūt: Maṭba‘at al-Fawā'id, 1904. ʒ. 104–139. [Феодор Абу Курра. Письмо, содержащее ответ на вопрос, написанное святым Абу Куррой своему другу, который был яковитом, но стал православным, получив ответ на свой вопрос // Трактаты Феодора Абу Курры, епископа Харранского / изд. К. аль-Баша. Бейрут: Изд. «аль-Фавā'id», 1904. С. 104–139].

Timothy's Apology for Christianity / ed. and trans. by A. Mingana // Woodbrooke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni: in 7 vols. / ed. by A. Mingana. Vol. 2. Cambridge: W. Heffer & Sons, 1928. P. 1–162.

Treatise on the Triune Nature of God // An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles from an Eighth or Ninth Century MS. in the Convent of St. Catherine on Mount Sinai; with a Treatise on the Triune Nature of God, with Translation, from the same Codex / ed. by M. D. Gibson. London: C. J. Clay and Sons; Cambridge University Press, 1899. (Studia Sinaitica; vol. 7). P. 74–107.

Макарий Синаит. О посте на сырной седмице / пер. с араб. и коммент. свящ. А. Трейгера // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2017. Вып. 53. С. 111–129.

Селезнёв Н. Н. «Книга общности веры» — средневековый восточнохристианский экуменический трактат. М.: Грифон, 2018.

Литература

Моисеева С. А. Сюжет придворного диспута с иудеем в арабо-христианской агиографии // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2010. Вып. 4 (22). С. 32–43.

Селезнёв Н. Н. «Послание о единстве» багдадского мелькита в составе энциклопедического «Свода» арабоязычного копта XIII в. // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2010. № 3. С. 151–156.

Стрелецкий А. В. 1-й крестовый поход (1096–1099) // ПЭ. 2015. Т. 38. С. 568–571.

Awad N. G. Orthodoxy in Arabic Terms: A Study of Theodore Abu Qurra's Theology in Its Islamic Context. Boston (Mass.); Berlin: W. de Gruyter, 2015. (Judaism, Christianity, and Islam: Tension, Transmission, Transformation; vol. 3).

Bahkou A. Kitāb al-Kāfi fi-l-Ma'nā aš-šāfi (The Complete Book of the Proper Meaning): The Christian Apology of Gerasimos // Parole de l'Orient. 2009. Vol. 34. P. 309–343.

Bahkou A., Lamoreaux J. Gerasimos // Christians Muslims Relations: A Biographical History: in 5 vols. Vol. 4: 1200–1350 / ed. by D. Thomas, A. Mallett et al. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2012. (History of Christian-Muslim Relations; vol. 17). P. 666–671.

- Bertaina D.* An Arabic Account of Theodore Abu Qurra in Debate at the Court of Caliph al-Ma'mun: A Study in Early Christian and Muslim Literary Dialogues. Washington, D. C.: Catholic University of America, 2007.
- Glynias J.* Baghdad on the Orontes: Between Greek and Arabic Intellectual Words in 11th-Century Antioch. PhD Thesis. Princeton (N. J.): Princeton University, 2022.
- Graf G.* Christliche Polemik gegen den Islam // Gelbe Hefte: Historische und politische Blätter für das katholische Deutschland. 1926. Hft. 2. S. 825–842.
- Graf G.* Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur: in 5 Bde. Bd. 2. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947. (ST; vol. 133).
- Griffith S. H.* The Controversial Theology of Theodore Abū Qurrah (c. 750 – c. 820 A.D.): A Methodological, Comparative Study in Christian Arabic Literature. PhD Thesis. Washington, D. C.: The Catholic University of America, 1978.
- Griffith S. H.* Greek into Arabic: Life and Letters in the Monasteries of Palestine in the Ninth Century: The Example of the *Summa Theologiae Arabica* // Byzantion. 1986. T. 106. P. 117–138.
- Griffith S. H.* Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine. Aldershot; Burlington (Vt.): Ashgate, 1992.
- Griffith S. H.* Muslims and Church Councils: The Apology of Theodore Abū Qurrah // Studia patristica. 1993. Vol. 25. P. 270–299.
- Haddad R.* La Trinité divine chez les théologiens arabes (750–1050). Paris: Beauchesne, 1985. (Beauchesne Religions; vol. 15).
- Husseini S. L.* Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God: Three Christian Scholars and Their Engagement with Islamic Thought (9th Century C.E.). Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2014. (History of Christian-Muslim Relations; vol. 21).
- Keating S. T.* Defending the «People of Truth» in the Early Islamic Period: The Christian Apologies of Abū Rā'īṭah. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2006. (History of Christian-Muslim Relations; vol. 4).
- Nassif B.* Religious Dialogue in the Eighth Century: Example from Theodore Abū Qurrah Treatise // Parole de l'Orient. 2005. Vol. 30. P. 333–340.
- Nasrallah J.* Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V^e au XX^e siècle. Vol. 2/2: 750 – X^e s. Louvain: Peeters, 1981.
- Nasrallah J.* Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V^e au XX^e siècle. Vol. 3/2: 1250–1516. Louvain: Peeters, 1988.
- Naṣrī W.* Abū Qurrah wa-al-Māmun: al-Mujādalah. Beirut; Jounieh: CEDRAC; Librairie St Paul, 2010.
- Ricks T. W.* Developing the Doctrine of the Trinity in an Islamic Milieu: Early Arabic Christian Contributions to Trinitarian Theology. PhD Thesis. Washington, D. C.: The Catholic University of America, 2012.
- Samir S. Kh.* Un traité du cheikh Abū 'Alī Naẓīf ibn Yumn sur l'accord des chrétiens entre eux malgré leur désaccord dans l'expression // Mélanges de l'Université Saint-Joseph. 1990. Vol. 51. P. 329–343.

- Samir Kh. S.* The Earliest Arab Apology for Christianity (c. 750) // Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period (750–1258) / ed. by Kh. S. Samir, J. Nielsen. Leiden; New York (N. Y.): Brill, 1994. (Numen Book Series; vol. 63). P. 57–114.
- Treiger A.* The Origins of Kalam // The Oxford Handbook of Islamic Theology / ed. by S. Schmidtke. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 29–43.
- Treiger A.* Greek into Arabic in Byzantine Antioch: ‘Abdallāh ibn al-Faḍl’s «Book of the Garden» (*Kitāb ar-Rawḍa*) // Ambassadors, Artists, Theologians: Byzantine Relations with the Near East from the Ninth to the Thirteenth Centuries / ed. by Z. Chitwood, J. Pahlitzsch. Mainz: Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 2019. (Byzanz zwischen Orient und Okzident; Bd. 12). P. 227–238.
- Wannous R. A.* Darlegung des Rechten Glaubens und Widerlegung der Irrtümer der Jakobiten und Nestorianer. Ein theologisch-polemische Werk des mittelalterlichen christlichen arabischen Theologen ‘Abdallah Ibn al-Faḍl al-Anṭākī: in 2 Bde. Dissertation zur Erlangung des Dokortitels. Marburg: Philipps-Universität Marburg, 2011.
- Wolfson H.* The Muslim Attributes and the Christian Trinity // Harvard Theological Review. 1956. Vol. 49 (1). P. 1–18.

ПАТРИСТИЧЕСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА

ПОНЯТИЕ *TROPOLOGIA* В ДРЕВНЕЙ ЛАТИНСКОЙ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

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.* Понятие *tropologia* в древней латинской экзегетической литературе // Библия и христианская древность. 2025. № 4 (28). С. 140–152. DOI: 10.31802/BCA.2025.28.4.004

Аннотация

УДК 27-277.2 (81-139)

В данной статье предпринимается попытка рассмотреть и разрешить некоторые проблемы использования и понимания термина *tropologia* в современной литературе и древних латинских христианских экзегетических памятниках. Данный термин рассматривается в контексте отдельных латинских экзегетических произведений в свете узуса западной традиции IV–XVI вв. В целом традиция использования греческого термина *τροπολογία* со времени блж. Иеронима сохраняет связь с античным определением этого термина как системы и последовательности тропов в литературном произведении. Однако группа авторов под влиянием прп. Иоанна Кассиана Римлянина начинает использовать этот термин узко для обозначения духовно-нравственной аллегории, что является особенностью исключительно латинской экзегезы. Впрочем, такое понимание никогда не было всеобщим. Узус отдельных авторов и даже разных произведений одного и того же автора может существенно отличаться.

Ключевые слова: экзегетика, герменевтика, тропология, аллегория, троп, духовное толкование, духовно-нравственное толкование, блж. Иероним Стридонский, латинская экзегеза, патристика.

The Concept of *tropologia* in Ancient Latin Exegetical Literature

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. "The Concept of *tropologia* in Ancient Latin Exegetical Literature". *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (28), 2025, pp. 140–152 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2025.28.4.004

Abstract. This article attempts to examine and resolve some problems in the use and understanding of the term *tropologia* in modern literature and ancient Latin Christian exegetical works. The term is examined in the context of individual Latin exegetical works in light of the usage of the Western tradition from the 4th to the 16th centuries. In general, the tradition of using the Greek term τροπολογία since the time of St. Jerome maintains a connection with the ancient definition of this term as a system and sequence of tropes in a literary work. However, a group of authors, influenced by St. John Cassian the Roman, began to use this term narrowly to denote moral allegory. This is a feature of Latin exegesis. However, this understanding was never universal. The usage of individual authors and even different works by the same author can vary significantly.

Keywords: exegesis, hermeneutics, tropology, allegory, trope, spiritual interpretation, spiritual and moral interpretation, St. Jerome of Stridon, Latin exegesis, patristic.

В современной библейской науке термин «тропология» нередко рассматривается как технический, обозначающий духовно-нравственный смысл или метод толкования Священного Писания в древней христианской экзегетической традиции¹. Часто отмечают, что первым ввёл данный термин в таком значении в область толкования Священного Писания блж. Иероним Стридонский². Таким образом, родиной и основным регионом распространения тропологии как «духовно-нравственного метода» толкования является западная латинская экзегеза. В современной отечественной герменевтике с моральным смыслом ассоциирует этот термин Дмитрий Георгиевич Добыкин на основании ошибочной этимологии, когда греческое слово *τρόπος* используется в значении «нрав» или «характер»³. По этой причине *tropologia*/*τροπολογία* понимается как учение о нравственности, что не соответствует узусу древних экзегетических памятников. В западной литературе на схожую проблему интерпретации термина *tropologia* критически указывает в монографии, посвящённой экзегезе блж. Иеронима Стридонского, французский учёный Пьер Джей⁴. Очевидно, что такое положение дел требует пересмотра и уточнения значения термина *tropologia* в контексте экзегетических памятников древних авторов.

Основание для интерпретации *tropologia* как духовно-нравственного смысла Библии или метода толкования даёт послание блж. Иеронима Стридонского к Гедибие.

Praecipitur nobis, Salomone dicente:
 «*Tu autem describe ea tripliciter in consilio et scientia; ut respondeas verbo veritatis, his qui proponunt tibi*».
 Triplex in corde nostro descriptio, et regula Scripturarum est. Prima, ut intelligamus eas juxta historiam. Secunda, juxta tropologiam. Tertia, juxta intelligentiam spiritualem. In

Уста Соломона нам предписывают:
 «*Запиши себе трижды в совете и знании, чтобы ты мог отвечать словами истины тем, кто спрашивает тебя*»⁵. Тройкая запись на нашем сердце — правило Писаний. Во-первых, следует понимать их исторически, во-вторых, тропологически

- 1 См.: Loewe G. *Corpus glossariorum Latinorum*. Vol. 7. Lipsiae, 1901. P. 370; Фокин А. Р. Блаженный Иероним Стридонский: библеист, экзегет, теолог. М., 2010. С. 122, 127; Добыкин Д. Г. Православное учение о толковании Священного Писания: лекции по библейской герменевтике. СПб., 2016. С. 98–107.
- 2 Фокин А. Р. Блаженный Иероним Стридонский. С. 122, 126.
- 3 Добыкин Д. Г. Православное учение о толковании Священного Писания. С. 98.
- 4 Jay P. *L'Exégèse de saint Jérôme d'après son «Commentaire sur Isaïe»*. Paris, 1985. P. 216.
- 5 *Hieronymus Stridonensis*. Epistula CXX (Ad Hedibiam) // PL. 22. Col. 1005.

historia, eorum quae scripta sunt, ordo servatur. In tropologia, de littera ad majora consurgimus, et quidquid in priori populo carnaliter factum est, juxta moralem interpretamur locum, et ad animae nostrae emolumenta convertimus⁶.

и, в-третьих, в духовном смысле. В истории сохраняем порядок описанных событий. В тропологии мы от буквы поднимаемся к более высоким предметам и всё, что по плоти случилось с древним народом, понимаем в нравственном смысле, обращая к пользе нашей души.

Блж. Иероним формулирует теорию смысла Библии в соответствии с античными представлениями (физика — этика — эпоптика) и подходом Филона-Оригена к пониманию семитической модели сакрального текста, которая предполагает три уровня понимания⁷. Вторая ступень в этой системе, подразумевающая аллегорическую интерпретацию, посвящена духовно-нравственным вопросам⁸. Толкователь в данном случае обозначает этот уровень духовно-нравственной экзегезы греческим словом *tropologia* (*tropologia*). При этом важно подчеркнуть, что в греческой экзегетической литературе в этом значении термин *tropologia* не используется и в латинской традиции до блж. Иеронима также не употребляется⁹. Таким образом, именно блж. Иероним определил термин «тропология» как наименование духовно-нравственного смысла Писания на латинском Западе. Впоследствии именно такое понимание *tropologia* перешло в произведения прп. Иоанна Кассиана Римлянина († ок. 435)¹⁰, Евхерия Лукданенсийского († ок. 450)¹¹, Беды

6 Притч. 22, 21.

7 Ср.: Бланшар И. М. Определяющие принципы патристической герменевтики в свете последних изменений в библейской экзегезе / пер. П. Б. Михайлова // XXII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Материалы. Т. 1. М., 2012. С. 393.

8 Фокин А. Р. Блаженный Иероним Стридонский. С. 123.

9 Jay P. L'Exégèse de saint Jérôme d'après son «Commentaire sur Isaïe». P. 232.

10 «Spiritalis autem scientiae genera sunt, tropologia, allegoria, anagoge; de quibus in Proverbiis ita dicitur, Tu autem describe tibi ea tripliciter, super latitudinem cordis tui <...> Tropologia est moralis explanatio, ad emendationem vitae et instructionem pertinens actualem, velut si haec eadem duo Testamenta intelligamus practicen et theoreticen disciplinam; vel certe si Jerusalem aut Sion animam hominis velimus accipere, secundum illud, Lauda, Jerusalem, Dominum; lauda Deum tuum, Sion» (*Ioannes Cassianus*. Collatione XIV, 8 // PL. 49. P. 962C–963B).

11 «Tropologia, moralis intelligentia <...> Tropologia, moralis intelligentia» (*Eucherius Lugdunensis*. Formulae spiritalis intelligentiae. Praefatio // PL. 50. Col. 728B). См. также: *Idem*. Instructionum ad Salonium II, 15 // PL. 50. Col. 822C.

Достопочтенного († 735)¹² и вошло в последующую латинскую традицию. Впрочем, в этом значении термин *tropologia* систематически используется в произведениях не многих латинских авторов: Раббана Мавра († 856), Гуго Сен-Викторского († 1141), Гонория Августодунского († 1154), Алана Лильского († 1202), Адама Скотта († 1212), Маттиаса Флациуса († 1575)¹³. Это говорит о том, что большинство древних латинских авторов не используют данное определение или не знают его. При этом часто от внимания ускользает тот факт, что сам блж. Иероним в своих экзегетических произведениях понимает термин *tropologia* гораздо шире: как понятие, которое указывает на переносный смысл библейских образов, что вполне соответствует значению этого греческого термина¹⁴.

В экзегетических произведениях блж. Иеронима, как и в греческой экзегезе, термин «тропология» в широком смысле обозначает использование различных метафорических фигур речи или тропов автором библейской книги. Например, библейские антропоморфизмы, считает экзегет, необходимо понимать в переносном смысле (*iuxta tropologiam*), поскольку при их помощи немощный человеческий язык говорит о свойствах природы трансцендентного Бога.

Hic est filius amantissimus, in quo sibi complacuit anima Dei: non quod Deus animam habeat; sed quod in anima omnis Dei monstretur affectus. Et non mirum, si in Deo anima nominetur, cum universa humani corporis membra, secundum leges tropologiae, et diversas intelligentias, habere dicatur¹⁵.

Это Сын Возлюбленный, о Котором благоволит душа Бога не потому, что у Бога есть душа, но чтобы показать расположение [к Нему] всех Бога. И не удивительно, что если вдруг Богу приписывается душа и все части человеческого тела, то в соответствии с законами тропологии имеются в виду различные идеи.

- 12 «Tropologia, id est moralis locutio, ad institutionem et correctionem morum, sive apertis seu figuratis prolata sermonibus respicit» (*Beda. De tabernaculo et vestibus sacerdotum* I, 6 // PL. 91. Col. 410C)
- 13 Это легко проверить при помощи электронного ресурса Цюрихского университета. См.: *Corpus Corporum*. URL: <https://mlat.uzh.ch/>.
- 14 См.: *Blaise A. Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*. Turnhout, 1997. P. 72, 831; *Jay P. L'Exégèse de saint Jérôme d'après son «Commentaire sur Isaïe»*. P. 216–218; *Brown D. Vir trilinguis: A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*. Kampen, 1992. P. 124–125. Эту особенность, также в соответствии с позицией Альберта Блеза, Пьера Дджея, Денниса Брауна, отмечает А. Р. Фокин, см.: *Фокин А. Р. Блаженный Иероним Стридонский*. С. 123.
- 15 *Hieronymus Stridonensis. Epistula CXX (Ad Algasium)* // CSEL. 56/1. P. 10.

В данном случае термин «тропология» указывает на переносное значение метафорического языка Священного Писания, когда библейский автор говорит о Боге и Его действии в мире. Другими словами, библейский автор вынужденно пользуется языком тропов, чтобы говорить о божественных предметах, поскольку божественные свойства несоизмеримо превосходят любые человеческие лексемы и понятия. Вместе с тем искусство идентификации и интерпретации различных тропов, по мысли блж. Иеронима, всегда опирается на «законы тропологии» (*leges tropologiae*), которые предполагают различные приёмы интерпретации в соответствии с контекстом, системой символических образов, этимологии и особенностями языка отдельной книги или корпуса библейских книг¹⁶. Таким образом, термин *tropologia* переносит читателя Библии и экзегезы блж. Иеронима в область античной филологии и древнего христианского богословия. В этом отношении *tropologia*, в представлении блж. Иеронима, совершенно справедливо является синонимом термина *allegoria*, который тоже указывает на переносный смысл библейского (и любого другого) рассказа на том основании, что он состоит из последовательной связи тропов между собой и контекстом произведения. В соответствии с учением Оригена о особенностях языка Библии, наш толкователь считает, что любой достоверный исторический рассказ в Писании является вместе с тем аллегорией и включает в себе переносный смысл. В этом отношении термины *allegoria* и *tropologia* обозначают духовное значение текста в общем смысле¹⁷. Так, в письме к пресвитеру Руфину блж. Иероним разбирает достоверную историю о том, как Соломон разрешил спор между двумя матерями о мёртвом и живом младенцах (см. 3 Цар. 3, 16–28)¹⁸. Переносный смысл этого рассказа таков: Соломон является образом Христа, а женщины-блудницы — образами синагоги и Церкви, первая из которых, лишившись Божественной благодати, невольно лишает своего ребёнка жизни и стремится завладеть чадом Церкви, что указывает, по мнению экзегета, на деятельность иудействующих в начале христианской проповеди (см. Гал. 4–5) и на победу премудрости Божественного Промысла¹⁹. Разбирая значение символических образов, автор показывает стратегию своей духовной экзегезы, которая основана на единстве значения во всём Писании и традиции одних и тех же фигур. Так,

16 См.: *Jay P. L'Exégèse de saint Jérôme d'après son «Commentaire sur Isaïe»*. P. 235.

17 *Ibid.* P. 218, 233.

18 *Hieronymus Stridonensis. Epistula LXXIV (Ad Ruffinum presbyterum)* // PL. 22. Col. 683–684.

19 *Ibid.* // *Op. cit.* P. 684.

Соломон, в соответствии с обетованием Давиду (см. 2 Цар. 7, 12–13) и церковной традиции является метафорой Христа. Фигуры блудниц в корпусе библейских книг указывают на ветхозаветную Церковь и прошлое новозаветной Церкви (см. Ос. 1 и далее; Иез. 16)²⁰. Соответственно, и в этом рассказе в переносном смысле следует видеть Христа, синагогу и Церковь. Для человека, который не знает этой особенности библейского нарратива, переносный смысл подлинной истории и текста, её описывающего, скрывается во «мраке аллегии» и бывает совершенно недоступен. Собственно, неподготовленный человек вовсе не увидит в историческом повествовании Библии ничего, кроме описания событий.

Haec sub allegoriae nubilo dicta
sint. Caeterum optime novit
prudentia tua, non easdem esse
regulas in tropologiae umbris,
quae in historiae veritate²¹.

Это было изложено в тумане аллегии.
Впрочем, твоя мудрость прекрасно
знает, что правила в неясных образах
тропологии совсем не такие, как
в подлинной истории.

Таким образом, отмечает блж. Иероним, символическая речь в священных писаниях построена в соответствии с одними и теми же принципами и требует соответствующего подхода к интерпретации, а исторический рассказ имеет свои особенности и требует иной стратегии для толкования. Феномен же библейского рассказа заключается в том, что в нём одновременно присутствуют и буквальное, и переносное значения. При этом термины аллегория и тропология указывают на любой случай духовной интерпретации вне зависимости от какого-либо определённого вида смысла²². Переносный смысл может быть любым: богословским, пророческим (во всех значениях этого слова) или духовно-нравственным. И здесь важно иметь в виду, что с точки зрения специфики исторического повествования *tropologia* выходит за рамки простой символической речи, составленной из последовательной цепочки литературных тропов. Здесь, как и в комментариях Оригена, стирается грань между тропологией/аллегорией и типологией.

20 Ibid. // Op. cit. P. 683.

21 Ibid. // Op. cit. P. 685.

22 Эту особенность древней литературы удачно отметил П. Б. Михайлов: «В технических терминах древнехристианской экзегезы устойчивости не наблюдается. Наполнение тех или иных обозначений варьируется не только от эпохи к эпохе, не только от автора к автору, но и в рамках корпуса сочинений одного экзегета» (Михайлов П. Б. Экзегетика Священного Писания: Каппадокийские отцы. М., 2018. С. 6). См. также: Jay P. L'Exégèse de saint Jérôme d'après son «Commentaire sur Isaïe». P. 218, 233.

Интересный пример духовно-нравственного толкования представляет собой объяснение, которое даёт блж. Иероним фрагменту Пс. 89, 2–3: «*Господи, ты прибежище был нам в род и род, прежде рождения гор и рождения в муках земли и земли обитаемой от века и до века Ты есть Бог — [наше прибежище]*». Именно так непривычно для современного читателя звучит 89-й псалом в вопросе, заданном блж. Иерониму пресвитером Киприаном²³. Сперва экзегет опровергает тех, кто при неправильном прочтении видел в этом псалме указание на предсуществование душ, а затем переходит к духовному толкованию.

Potest juxta leges tropologiae hoc quod dicitur: Antequam montes firmarentur et fingeretur terra et orbis terrarum, significare, quod antequam in anima nostra sublimia dogmata firmarentur, et terra corporis nostri fingeretur sive stabiliretur a Deo, et orbis terrarum, firmaretur, sive stabiliretur, Deus nobis semper refugium fuerit²⁴.

В соответствии с законом тропологии, это может означать следующее: прежде образования гор и создания земли и земли обитаемой — значит, что, прежде чем в нашей душе были утверждены высокие догматы и Бог образовал или утвердил землю и сформировал и утвердил обитаемую землю нашего тела — Бог был всегда для нас прибежищем.

Экзегет отмечает, что начало псалма сразу указывает читателю на переносный смысл, потому что горы и земля, обитаемая земля «не были рождены в муках», но были бесстрастно созданы Божественным Словом²⁵. Эта яркая метафора указывает на то, что все духовные добродетели рождаются в душе при тяжёлом труде человека и благодатной помощи Божией. С другой стороны, ключ к раскрытию смысла псалма при акценте автора на рождении в муках обитаемой земли блж. Иероним видит в учении Нового Завета о человеке как доме или храме Святой Троицы (см. Ин. 14, 23; 1 Кор. 6, 19; 2 Пет. 1, 4). Таким образом, «по законам тропологии» или аллегории, читателю становится понятен метафорический язык псалмопевца²⁶.

Примеров духовного толкования в экзегетических произведениях блж. Иеронима, где употребляется термин *tropologia* очень много.

23 *Hieronymus Stridonensis*. Epistula CXL (Ad Cyprianum presbyterum) // PL. 22. Col. 1170–1171.

24 *Ibid.* // Op. cit. P. 1171.

25 *Ibid.* // Op. cit.

26 *Schäublin Ch.* The Contribution of Rhetorics to Christian Hermeneutics // Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity / by Ch. Kannengiesser with spec. contrib. of various scholars. Leiden; Boston (Mass.), 2004. (The Bible in Ancient Christianity; 1). P. 157–159.

Это слово указывает, как показывают приведённые примеры, на наличие в тексте Писания переносного догматического, пророческого и духовно-нравственного содержания. Таким образом, важно ещё раз подчеркнуть, что этот термин обозначает не определённый вид смысла, а способ его передачи — иносказание. При этом блж. Иероним настойчиво показывает, что духовное толкование строится не на произвольных основаниях, а на вполне определённых филологических и богословских принципах идентификации и интерпретации символических образов, значение которых определено в комбинации параллельных текстов Священного Писания.

Подобную концепцию формулирует современник блж. Иеронима — блж. Августин Иппонский († 430). Как прекрасно образованный филолог и талантливый богослов, блж. Августин в своём фундаментальном труде «О христианском учении» («*De doctrina Christiana*») формулирует основополагающие богословские и филологические принципы прочтения Библии и вероучительных текстов. В этом произведении *tropologia* получает следующее определение.

Dicendum ergo mihi aliquid esse video et de eloquentia Prophetarum, ubi per tropologiam multa obteguntur. Quae quanto magis translatis verbis videntur operiri, tanto magis cum fuerint aperta dulcescunt²⁷.

Итак, я вижу, что необходимо поговорить о красноречии пророков, в котором многие предметы скрыты при помощи тропологии. Очевидно, что чем больше они скрывают что-либо, употребляя слова в переносном значении, тем более оно становится приятным, когда будет открыто.

Блж. Августин отмечает, что символический язык — важная особенность пророческой речи, которая отличает пророчество как жанр в библейской литературе. В зависимости от предмета и внешних обстоятельств пророки по Божественному вдохновению в изобилии используют различные фигуры речи (тропы), чтобы таким образом открыть перед читателем или слушателем различные тайны Божественного Промысла. Образный язык в таком случае часто необходим ещё и потому, что многие аспекты духовного мира не могут быть адекватно описаны доступными средствами выразительности человеческого языка²⁸.

27 *Augustinus Hipponensis. De doctrina Christiana* IV, 7, 15 // PL. 34. Col. 96. Cp.: *Idem.*: *Homilia in Dominica II Adventus* // PL. 47. Col. 1136B.

28 *Augustinus Hipponensis. De doctrina Christiana* IV, 8, 22 // Op. cit. Col. 98–99; cp.: *Quintilianus. Institutio Oratoria* VIII, 6, 1 // LCL. 126. P. 300–302.

Таким образом, блж. Августин, как и блж. Иероним, использует термин «тропология» как заимствованный из греческой культуры филологический термин, указывающий, что в том или ином случае библейский автор пользуется символическим языком. По этой причине для определения подлинной интенции необходим филологический анализ, построенный на основании законов образной речи²⁹. Блж. Августин прямо указывает на это.

Sciant autem litterati, modis
omnibus locutionis, quos grammatici
graeco nomine tropos vocant,
auctores nostros usos fuisse, et
multiplicius atque copiosius, quam
possunt existimare vel credere
qui nesciunt eos <...> Quos tamen
tropos qui noverunt, agnoscunt in
Litteris sanctis, eorumque scientia
ad eas intelligendas aliquantum
adjuvantur³⁰.

«Пусть знают, что наши
(библейские) авторы пользуются
различными художественными
фигурами речи, которые
в греческих грамматиках
называются тропами, в большем
количестве и разнообразии, чем
могут подумать или поверить те,
кто не знает их (т.е. произведения
библейских авторов) <...> А те, кто
изучил тропы, находят их
в священных книгах, и знание их
весьма помогает им понимать
[Писания]».

Таким образом, термин «тропология» в произведениях блж. Августина обозначает определённые особенности языка библейских книг, которые необходимо знать как экзегету, так и читателю для понимания мысли священного автора.

Кассиодор Виварийский († 580) тоже использует данный термин, указывая на метафорический характер речи Священного Писания. В его экзегетических произведениях в контексте употребления данного слова довольно легко увидеть отсылку к древним трудам по риторике, которые, в свою очередь, восходят к античной греческой грамматической и риторической школе.

29 *Augustinus Hipponensis. De doctrina Christiana* III, 29, 40 // Op. cit. Col. 80. См.: *Idem. Locutiones in Heptateuchum* II, 22 // PL. 34. P. 508; *Idem. De Trinitate* XV, 9, 15 // PL. 42. P. 1068. *Schäublin Ch. The Contribution of Rhetorics to Christian Hermeneutics* // Op. cit. P. 158.

30 *Augustinus Hipponensis. De doctrina Christiana* 3.XXIX, 40 // Op. cit. Col. 80.

*Exsurge, Domine; salvum me fac, Deus meus: quoniam tu percussisti omnes adversantes mihi sine causa. Non quia Deus dormiens aut recubans excitatur, sed Scripturis divinis mos est ad exprimendam causam per tropologiam ex nostra consuetudine aliquid de Deo dicere. Tropus autem est dictio ab eo loco in quo propria est, translata in eum locum in quo propria non est*³¹.

«Восстань, Господи, спаси меня, Боже Мой, потому что Ты поразил всех враждующих со мной без причины»³². Не потому, что Бог спит или отдыхает лёжа, а потом встаёт. Однако в божественных Писаниях есть особенность: для выражения мысли посредством тропологии говорить о Боге по аналогии с нами. А троп — это выражение, в котором под собственным значением подразумевается переносный несобственный смысл.

Толкователь поясняет, что термин «тропология» указывает на присутствие риторических тропов в библейской речи³³. Определение термина троп в данном случае, очевидно, восходит к риторике Квинтилиана (ум. 96 г. н. э.).

Tropus est verbi vel sermonis a propria significatione id aliam cum virtute mutation <...> Transfertur ergo nomen aut verbum ex eo loco id quo proprium est, id eum id quo aut proprium deest aut translatum proprio melius est³⁴.

Троп — художественная замена собственного смысла слова или выражения на другой <...> Имя или глагол употребляется не в собственном смысле, а в переносном, когда или нет буквального смысла, или переносный лучше собственного.

Квинтилиан в данном случае обозначает все случаи применения образной речи в литературе. Он указывает, что автор пользуется метафорическим языком как средством художественной выразительности для передачи своей мысли, когда это либо единственный способ выражения сложных умозрительных предметов, либо в связи с целями и задачами автора наиболее удачный. В библейской литературе, как

31 *Cassiodorus Vivariensis. Expositio in Psalterium III, 6 // PL. 70. Col. 45–46.*

32 Пс. 3, 6.

33 См.: *Schäublin Ch. The Contribution of Rhetorics to Christian Hermeneutics // Op. cit. P. 157–159.*

34 *Quintilianus. Institutio Oratoria VIII, 6, 1 // Op. cit. P. 300–302.* См. также: *M. Tulli Ciceronis De oratore libri tres: in 2 vol. / rec. F. Ellendt. Vol. 2: Explicationes continens. Regimontii Prussorum, 1840. P. 427; Dean Anderson R., Jr. Glossary of Greek Rhetorical Terms Connected to Methods of Argumentation, Figures and Tropes from Anaximenes to Quintilian. Peeters, 2000. (Contributions to Biblical Exegesis and Theology; 24). P. 121; Schäublin Ch. The Contribution of Rhetorics to Christian Hermeneutics // Op. cit. P. 151, 154–155, 157, 159.*

показывают разобранные выше примеры, когда речь идёт о духовном мире тропы — единственная возможность описания духовных предметов. Также в пророческой речи и некоторых других случаях тропология, ввиду различных обстоятельств, является наиболее удачным способом передачи божественного сообщения. При этом в обоих случаях мысль читателя ограничивается и направляется автором при помощи определённых инструментов, которые указывают на его подлинную интенцию. Таким образом, читатель и толкователь Писания оказываются в сфере языковых особенностей текста, которые являются вполне определёнными знаками на пути интерпретации. Именно по этой причине в экзегетических произведениях блж. Иеронима, блж. Августина, прп. Кассиодора Виварийского уделяется внимание тропам и тропологии как искусству их применения и интерпретации в Священном Писании. Впрочем, блж. Иероним использует термин «тропология» в более широком значении, в том числе и для обозначения переносного смысла исторического рассказа.

Однако, несмотря на универсальность терминов, троп и тропология в древней латинской христианской литературе после блж. Иеронима: в трудах прп. Иоанна Кассиана Римлянина († ок. 435), свт. Евхерия Лукданенсийского († 743), прп. Беды Достопочтенного († 735), Раббана Мавра († 856), Гуго Сен-Викторского († 1141), Гонория Августодунского († 1154), Алана Лилльского († 1202), Адама Скотта († 1212), Маттиаса Флациуса († 1575) и некоторых других — получает более узкое определение переносного духовно-нравственного смысла Священного Писания, который также скрывается под покровом тропов или знаков. По этой причине идентификация значения термина «тропология» в произведениях древних латинских экзегетов требует индивидуального подхода. Любая попытка унификации и упрощения неизбежно может привести к искажению мысли как отдельного писателя, так и целой традиции.

Источники

- Augustinus Hipponensis*. De doctrina Christiana // PL. T. 34. Col. 15–122.
Augustinus Hipponensis. Homilia in Dominica II Adventus // PL. T. 47. Col. 1133B–1136B.
Augustinus Hipponensis. Locutiones in Heptateuchum // PL. T. 34. Col. 485–546.
Augustinus Hipponensis. De Trinitate // PL. T. 42. Col. 819–1098.
Beda. De tabernaculo et vestibus sacerdotum // PL. T. 91. Col. 393D–422D.
Cassiodorus Vivariensis. Expositio in Psalterium // PL. T. 70. Col. 25B–372D.

- Eucherius Lugdunensis*. *Formulae spiritalis intelligentiae* // PL. T. 50. Col. 727A–772D.
- Eucherius Lugdunensi*. *Instructionum ad Salonium* // PL. T. 50. Col. 773A–822D.
- Hieronymus Stridonensis*. *Epistulae* // PL. T. 22. Col. 325–1224.
- Joannes Cassianus*. *Collationes* // PL. T. 49. Col. 477A–1328C.
- The Institutio Oratoria of *Quintilian*: in 4 vols. / with an Engl. trans. by H. E. Butler. Vol. 3. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, 1959. (LCL; vol. 126).
- Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*. Ps. 3: *Epistulae CXXI–CLIV* / rec. I. Hilberg. Vindobonae; Lipsiae: F. Tempsky; G. Freytag, 1918. (CSEL; vol. 56/1).

Литература

- Бланишар И. М. Определяющие принципы патристической герменевтики в свете последних изменений в библейской экзегезе / пер. П. Б. Михайлова // XXII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Материалы. Т. 1. М.: ПСТГУ, 2012. С. 390–396.
- Добыкин Д. Г. Православное учение о толковании Священного Писания: лекции по библейской герменевтике. СПб.: СПбДА, 2016.
- Михайлов П. Б. Экзегетика Священного Писания: Каппадокийские отцы. М.: ПСТГУ, 2018.
- Фокин А. Р. Блаженный Иероним Стридонский: библеист, экзегет, теолог. М.: Центр библейско-патрологических исследований, 2010.
- Blaise A. *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*. Turnhout: Brepols, 1997.
- Brown D. *Vir trilinguis: A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*. Kampen: Kok Pharos, 1992.
- Corpus Corporum. [Электронный ресурс]. URL: <https://mlat.uzh.ch/> (дата обращения: 18.11.2025).
- Dean Anderson R., Jr. *Glossary of Greek Rhetorical Terms Connected to Methods of Argumentation, Figures and Tropes from Anaximenes to Quintilian*. Peeters: Leuven, 2000. (Contributions to Biblical Exegesis and Theology; vol. 24).
- Jay P. *L'Exégèse de saint Jérôme d'après son «Commentaire sur Isaïe»*. Paris: Études Augustiniennes, 1985.
- Loewe G. *Corpus glossariorum Latinorum*. Vol. 7. Lipsiae: In Aedibus B. G. Teubneri, 1901.
- M. Tulli Ciceronis *De oratore libri tres*: in 2 vol. / rec. F. Ellendt. Vol. 2: *Explicationes continens Regimontii Prussorum: Sumptus Fecerunt Fratres Borntraeger*, 1840.
- Schäublin Ch. *The Contribution of Rhetorics to Christian Hermeneutics* // *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity* / by Ch. Kannengiesser with spec. contrib. of various scholars. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2004. (The Bible in Ancient Christianity; vol. 1). P. 149–163.

ЗАМЕТКИ
И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ

КНИГА ПРОРОКА ИОИЛЯ: ПРОБЛЕМА ДАТИРОВКИ

Николай Михайлович Столяров

аспирант

Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6/1

nk.stoliarov@gmail.com

Для цитирования: *Столяров Н. М.* Книга пророка Иоиля: проблема датировки // Библия и христианская древность. 2025. № 4 (28). С. 153–168. DOI: [10.31802/BCA.2025.28.4.005](https://doi.org/10.31802/BCA.2025.28.4.005)

Аннотация

УДК 27-277 (27-274.2)

Несмотря на то, что вопрос о времени создания Книги пророка Иоиля рассматривался многими исследователями, на данный момент он остаётся дискуссионным, так как сложно однозначно интерпретировать выявляемые в тексте косвенные указания на время её создания и нельзя исключать возможность поэтапного формирования книги. Цель настоящей статьи — классификация существующих гипотез о датировке Книги Иоиля и предлагаемых экзегетами и исследователями аргументов в их пользу. Автор формулирует специфику проблемы датировки данной книги, для чего анализирует текст книги пророка Иоиля, а также существующие толкования и исследования, затрагивающие эту проблему. В данной работе основным является историографический метод исследования. Кроме того, при рассмотрении непосредственно Книги пророка Иоиля использовались филологические (литературоведческий, интертекстуальный, герменевтический анализ) и историко-критический методы исследования, также и сравнительно-исторический анализ. В качестве источников, помимо Книги пророка Иоиля в масоретской редакции использовались её толкования Климентом Александрийским (II–III вв.), и авторами IV–V вв. Иеронимом Стридонским, Кириллом Александрийским, Феодоритом Кирским. В результате автор статьи приходит к выводу, что наиболее обоснованной является датировка Книги пророка Иоиля после пленным периодом (515 г. — V в. до н. э.).

Ключевые слова: Священное Писание, библеистика, Ветхий Завет, Книга пророка Иоиля, пророческая литература, день Господень, датировка, литературный анализ.

The Problem of Dating the Book of the Prophet Joel

Nikolay M. Stoliarov

Graduate Student at the Saint Tikhon's Orthodox University

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

nk.stoliarov@gmail.com

For citation: Stoliarov, Nikolay M. "The Problem of Dating the Book of the Prophet Joel". *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (28), 2025, pp. 153–168 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2025.28.4.005

Abstract. Although the question of the dating of the Book of Joel has been examined by a number of scholars, it remains a subject of debate. The reason for this lies in the difficulty of unambiguously interpreting the indirect indications of its date of composition found within the text, as well as the possibility of the book's gradual formation over time. The purpose of this article is to classify the existing hypotheses regarding the dating of the Book of Joel, along with the arguments put forward by exegetes and scholars in their support, and to identify the specific complexities of its dating problem. To achieve this, the text of the Book of Joel is analyzed, alongside existing commentaries and scholarly works addressing this issue. The research is based primarily on the historiographical method. Furthermore, in the direct analysis of the Book of Joel, philological methods (literary, intertextual, and hermeneutical analysis) as well as historical-critical and comparative-historical methods were employed. The primary sources, besides the Masoretic text of the Book of Joel, included its interpretations by Clement of Alexandria (2nd–3rd centuries A.D.) and by authors of the 4th–5th centuries A.D.: Jerome, Cyril of Alexandria, and Theodoret of Cyrus. As a result of this analytical work, the author concludes that the most substantiated dating for the Book of Joel is the post-exilic period (515 BC – 5th century B.C.).

Keywords: Scripture, Biblical Studies, Old Testament, Book of the Prophet Joel, Prophetic Literature, Day of the Lord, Dating, Literary Analysis.

Введение

Книга пророка Иоиля — одна из наиболее трудных для датировки в корпусе пророческих текстов. В ней нет прямых указаний на исторические события¹, не упоминается ни один из израильских, иудейских, вавилонских или персидских царей². Вместе с тем в тексте содержатся некоторые косвенные признаки, позволяющие гипотетически реконструировать время её составления. Следует отметить, что проблема датировки Книги пророка Иоиля имеет важное значение по нескольким причинам. Во-первых, её разрешение позволит глубже понять богословское содержание книги, в частности, учение о дне Господнем. Во-вторых, оно способствует более точному определению места Книги Иоиля в пророческой традиции. Исследователи и экзегеты предлагают самые разные датировки этой книги — от IX до II в. до н. э. П. Ю. Лебедев и А. Е. Петров пишут: «Вопрос о времени служения Иоиля зависит от интерпретации и датировки религиозно-исторических представлений, отражённых в его книг»³. Большинство раннехристианских экзегетов придерживались мнения, что книга Иоиля — один из ранних пророческих текстов, который следует относить к VIII в. до н. э. Так, некоторые авторы указывали, что Иоиль пророчествовал во времена царя Иоафама⁴; другие писали, что он был современником пророков Осии и Амоса⁵ (либо только пророка

- 1 Указания на конкретные исторические события имеются, например, в книгах пророка Исаии (в 6–9 главах говорится о сиро-эфраимитской войне 735–734 гг.) и Авдия (о разрушении Иерусалима в 586 г. до н. э. написано в 11-м стихе).
- 2 Цари упоминаются в большинстве пророческих книг: так, израильские и иудейские цари упоминаются в книгах пророков Осии (1, 1), Амоса (1, 1; 7, 10), Исаии (1, 1; 6, 1); иудейские — в книгах пророков Иеремии (1, 2–3; 21, 7), Иезекииля (1, 2), Даниила (1, 1), Михея (1, 1), Софонии (1, 1); ассирийские цари — в книгах пророка Исаии (20, 1; 36, 1; 37, 37), вавилонские — в книгах пророков Исаии (39, 1), Иеремии (21, 2; 22, 25; 24, 1; 25, 1; 25, 9 etc.), Иезекииля (29, 18–19; 30, 10), Даниила (1, 1; 1, 18; 2, 1; 2, 28; 2, 46 etc.); персидские — в книгах пророков Исаии (45, 1), Даниила (5, 31; 6, 28 etc.), Аггея (1, 1; 1, 15), Захарии (1, 1; 7, 1).
- 3 Лебедев П. Ю., Петров А. Е. Иоиль // ПЭ. 2010. Т. 25. С. 357.
- 4 *Clemens Alexandrinus*. Stromata I, XXI, 118 // SC. 30. P. 135. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы: в 3 т. / пер. с др.-греч. и коммент. Е. В. Афонасина. Т. 1: Книги 1–3. СПб., 2003. (Библиотека христианской мысли). С. 140.
- 5 *Cyryllus Alexandrinus*. Commentarius in Joelem Prophetam. Prooemium // PG. 71. Col. 328. Рус. пер.: Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование на пророка Иоиля / пер. П. И. Казанского и А. А. Жданова; под ред. М. Д. Муретова // Богословский вестник. 1892. Т. 3. № 8. Прил. С. 326.

Осии⁶). При этом необходимо отметить, что рассматриваемая проблема не обладала первостепенным значением в их глазах. В XIX в. немецкий библиист Вильгельм Фатке высказал предположение, что Книга Иоиля написана в послевоенный период⁷. Важный вклад в дальнейшую дискуссию по поводу данной позиции сделал в начале XX в. Бернхард Дум, выдвинувший гипотезу, согласно которой Книга пророка Иоиля в окончательной редакции датируется II в. до н. э.⁸ Также Б. Дум отстаивал гипотезу поэтапного формирования текста Иоиля и отрицал её единство. Он предполагал, что она состоит из двух частей: более раннего слоя, включающего в себя Иоил. 1, 1 – 2, 17 (за исключением отрывков, в которых говорится о дне Господнем), и позднейшего добавления к нему (Иоил. 1, 15–18; 2, 1–11; 2, 18 – 3, 21). Некоторые исследователи также полагают, что пророчества Иоиля можно датировать периодом Вавилонского плена (587–538 гг.)⁹.

Таким образом, историографический анализ позволяет нам предложить следующую классификацию точек зрения на датировку Книги пророка Иоиля:

- А) ранняя допленная датировка (IX–VIII вв. до н. э.);
- Б) поздняя допленная датировка (VII в. – 587 г. до н. э.)
- В) датировка периодом плена (587–538 гг. до н. э.)
- Г) послевоенная датировка (515 г. – V в. до н. э.);
- Д) датировка эллинистическим периодом (IV–II вв. до н. э.).

Для того чтобы определить время написания Книги пророка Иоиля, необходимо проанализировать существующие гипотезы и аргументацию в их пользу. В рассматриваемом тексте наличествует большое количество параллелей с другими пророческими книгами, что сподвигает нас к особенному вниманию по отношению к аргументам, основанных на выделении этих параллелей.

- 6 *Theodoretus Cyrensis. Enarratio in Joelem Prophetam. Argumentum* // PG. 81. Col. 1633:1–8. Рус. пер.: Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского: в 8 ч. Ч. 4. М., 1857. С. 318–319. *Hieronymus Stridonensis. Commentariorum in Joelem I, 1* // CCL. 76. P. 161:35–37. Рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского: в 17 ч. Ч. 12. Киев, 1894. С. 354.
- 7 *Vatke W. Die Religion des Alten Testaments nach den kanonischen Büchern entwickelt.* Berlin, 1835. (Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt; 1). S. 462.
- 8 *Duhm B. Anmerkungen zu den zwölf kleinen Propheten* // *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.* 1911. Bd. 31 (3). S. 161.
- 9 *Assis E. The Date and Meaning of the Book of Joel* // *Vetus Testamentum.* 2011. Vol. 61 (2). P. 163–183; *Allen L. C. The Books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah.* Grand Rapids (Mich.), 1976. P. 8–11.

Ранняя допленная датировка (IX–VII вв. до н. э.)

Как уже упоминалось, ранней допленной датировки придерживались практически все раннехристианские толкователи (Климент Александрийский¹⁰, Иероним Стридонский¹¹, Кирилл Александрийский¹², Феодорит Кирский¹³). Основные аргументы сводятся, прежде всего, к следующим положениям:

- 1) пророчества Иоиля сходны с пророческими текстами Осии и Амоса, двух наиболее ранних пророков;
- 2) Книга пророка Иоиля расположена в Масоретском тексте между книгами Осии и Амоса, что, по мнению некоторых святых отцов, указывает на время служение Иоиля.

Рассмотрим эти аргументы подробнее. Действительно, между Иоилем и Амосом есть очевидные тематические переклички: оба пророка описывают День Господень как день тьмы и мрака (см. Ам. 5, 18–20; Иоил. 2, 1–2), схоже говорят о природных катастрофах (см. Ам. 4, 6–9; Иоил. 1, 4–12), о судах над одними и теми же народами: филистимлянами, тирянами (см. Ам. 1, 6–10; Иоил. 3, 4–6), идумеями (см. Ам. 1, 11–12; Иоил. 3, 19). Также имеется одно дословное совпадение: Иоил. 3, 16 и Ам. 1, 2. Параллели с Осией выражены не так ярко. Но схожую образность можно увидеть, например, в описании гибели всего живого на земле (см. Ос. 4, 3; Иоил. 1, 19–20). Общность же у всех трёх пророков некоторых других тем, таких как проявление Богом милосердия по отношению к своему народу, не является весомым аргументом: это общие места пророческой литературы в целом. При этом необходимо подчеркнуть, что Осия и Амос пророчествовали в Северном царстве, а Иоиль, как явно следует из текста его книги, в Иудее (вероятно, в Иерусалиме)¹⁴. Это несколько затрудняет выводы о том, что все три пророка несли общее служение и имели единое провозвестие: религиозные

- 10 *Clemens Alexandrinus*. Stromata I, XXI, 118 // Op. cit. P. 135. Рус. пер.: *Климент Александрийский*. Строматы. Т. 1. С. 140.
- 11 *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Joelem Prophetam. Prooemium // Op. cit. Col. 328. Рус. пер.: *Кирилл, архиеп. Александрийский, свт.* Толкование на пророка Иоиля / пер. П. И. Казанского и А. А. Жданова; под ред. М. Д. Муретова // Указ. соч. С. 326.
- 12 *Hieronymus Stridonensis*. Commentariorum in Joelem I, 1 // Op. cit. P. 161:35–37. Рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 12. С. 354.
- 13 *Theodoretus Cyrensis*. Enarratio in Joelem Prophetam. Argumentum // Op. cit. Col. 1633:1–8. Рус. пер.: Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. Ч. 4. С. 318–319.
- 14 В пользу этого свидетельствуют упоминания в Книге пророка Иоиля дома Господня (т.е. Иерусалимского Храма) (см. Иоил. 1, 14); Сиона (см. Иоил. 2, 1; 2, 15; 3, 16–17); долины

ситуации в Израильском и Иудейском царстве в VIII в. до н. э. были различными.

Представляется, что гораздо более логично сравнивать Книгу пророка Иоиля с книгами Исаии и Михея, которые проповедовали в VIII в. до н. э. в Иудейском царстве. Исаия и Иоиль близки в описании дня Господня: Иоил. 1, 15 и Ис. 13, 6 практически совпадают дословно; в Ис. 13, 10 и в Иоил. 2, 10; 2, 31 и 3, 15 схоже описываются помрачения солнца, луны и звёзд. Однако описание солнца и прочих небесных светил, лишившихся возможности светить, также встречается у Иезекииля (см. Иез. 32, 7–8). Видимо, этот топос является развитием идеи о дне Господнем как о дне мрака (см. Ам. 5, 18–20; Иоил. 2, 2; Соф. 1, 15). В связи с этим можно говорить о единой литературной традиции. Цитирование Ис. 13, 6 в Иоил. 1, 15 в данном случае не может быть решающим аргументом в пользу утверждения, что эти пророки жили в одно время.

Между пророками Михеем и Иоилем практически нет литературных параллелей, кроме одной: Мих. 4, 3 и Иоил. 3, 10. Эта параллель заслуживает отдельного внимания, поскольку Мих. 4, 3 — часть фрагмента Мих. 4, 1–3, где цитируется Ис. 2, 2–4. То есть Мих. 4, 3 практически дословно совпадает с Ис. 2, 4: оба пророка описывают, что все люди перекуют мечи на орала и перестанут воевать. А Иоиль описывает противоположную ситуацию: в Иоил. 3, 10 говорится о том, что люди должны перековать орала на мечи — всё это в контексте эсхатологической битвы. Игумен Арсений (Соколов) отмечает, что Иоиль «переворачивает»¹⁵ слова Михея и Исаии. Таким образом, мы можем говорить о том, что Иоиль обращается к книгам Исаии и Михея, но не о том, что он является их современником.

Расположение Книги пророка Иоиля в библейском каноне (в еврейском тексте — между Осией и Амосом (вторая из двенадцати пророков), в Септуагинте — между Михеем и Авдием (четвёртая из двенадцати пророков)) не может быть решающим аргументом в пользу её составления до Вавилонского плена: действительно, Осия и Амос пророчествовали в VIII в. до н. э., а последние в перечне малых пророков (Аггей, Захария и Малахия) пророчествовали в послевоенную эпоху. Однако каноническая последовательность малых пророков мотивирована скорее не хронологической преемственностью, а теологическими

Иосафата (см. Иоил. 3, 2; 3, 12). Наконец, Иоиль прямо пишет об Иуде и Иерусалиме (см. Иоиль. 3, 1; 3, 6; 3, 20).

15 Арсений (Соколов), игум. Книга пророка Михея. М., 2023. С. 168.

причинами¹⁶. В частности, американский исследователь Джеймс Ногальски отмечает, что Иоиль связывает Осию и Амоса, продолжая важную для Осии тему покаяния и предвосхищая повествование Амоса о суде над народами¹⁷.

Датировку допленным периодом отстаивали многие русские библеисты XIX–XX вв. Среди дореволюционных авторов наиболее подробно этот вопрос разбирали Ф. И. Покровский¹⁸ и сщмч. Николай (Добронравов). Приводя различные аргументы, сщмч. Николай делает вывод, что Иоиль не мог жить ранее 879 г. до н. э. — времени царствования иудейского царя Иорама, а также что Иоиль не мог пророчествовать позже 828 г. до н. э. — времени, когда Дамасское царство воевало с Израилем при царе Иоасе. В итоге сщмч. Николай на основе выделяемых им косвенных указаний в тексте утверждает, что Иоиль пророчествовал в начале царствования Иоаса, когда ещё был жив первосвященник Иодай¹⁹. Ф. Покровский же утверждает, что Иоиль был современником Амоса (следовательно, и Осии). Отстаивая подобную точку зрения, Покровский указывает, что главным основанием для предположений о датировке Книги пророка Иоиля является её связь с Книгой пророка Амоса²⁰.

Отметим, что в современном научном дискурсе данная точка зрения не является распространённой. Среди отечественных специалистов её поддерживают протод. Иоанн Шевцов²¹ и прот. Геннадий Егоров²². Протод. Иоанн разбирает аргументы в пользу допленной и послепленной датировок и отмечает, что аргументы в пользу позднего написания Книги пророка Иоиля малосостоятельны²³. Прот. Геннадий пишет: «Имеющихся данных недостаточно для однозначного вывода. Поэтому мы и не отводим много времени на выяснение того, когда была написана та или иная книга, если в ней не содержится точных указаний, а предпочитаем придерживаться предания Церкви, полагая, как я уже

16 Об этом подробнее см.: *Арсений (Соколов), игум.* Единство книги Двенадцати пророков // Страницы: богословие, культура, образование. 2012. Т. 16 (1). С. 3–12.

17 *Nogalsky J. D.* Joel as «Literary Anchor» for the Book of the Twelve // Reading and Hearing the Book of Twelve / ed. by J. D. Nogalsky and M. A. Sweeney. Atlanta (Ga.), 2000. (Classroom Resource Materials). P. 92.

18 *Покровский Ф. И.* Время деятельности пророка Иоиля // Христианское чтение. 1876. № 1–2. С. 3–31.

19 *Добронравов Н.* Книга пророка Иоиля. М., 1885. С. 13–25.

20 *Покровский Ф. И.* Время деятельности пророка Иоиля // Указ. соч. С. 3–12.

21 *Шевцов И. С., протодиак.* Писания малых пророков. М., 2011. С. 17–19.

22 *Егоров Г. В., прот.* Введение в Ветхий Завет. М., 2024. С. 329–330.

23 *Шевцов И. С., протодиак.* Писания малых пророков. С. 17–19.

говорил, что более древние книги в своём разделе стоят впереди более поздних»²⁴. Среди зарубежных исследователей не много сторонников ранней датировки (можно выделить Эдварда Янга²⁵).

Рассмотрев положения, выдвигаемые в пользу ранней допленной датировки Книги пророка Иоиля, мы можем отметить, что выделение ряда мест в качестве намёков на исторические реалии IX в. выглядят достаточно натянуто. Присутствующая литературная связь между Иоилем и Амосом не может быть решающим аргументом в дискуссии. Точно так же можно сказать и о каноническом расположении книги. Нельзя говорить и о современности Иоиля Исаие и Михею: скорее, можно утверждать о том, что он цитирует обоих. Это позволяет нам выдвинуть предположение о том, что Книга пророка Иоиля была написана в позднейшее время.

Поздняя допленная датировка (VII в. – 587 г. до н. э.)

Совсем небольшое количество специалистов полагает, что текст был создан незадолго до плена²⁶, когда царская власть могла ослабевать, либо в месяцы междоцарствия. Сторонники данной гипотезы предполагают, что положение Книги пророка Иоиля в библейском каноне говорит о её допленном происхождении в целом, пусть и не во времена Осии и Амоса. Также они указывают на литературные параллели у Иоиля с Иеремией и Софонией²⁷. Важнейшие связи между Иоилем и Софонией можно увидеть в темах дня Господня (см. Иоил. 1, 15; 2, 1–11; Соф. 1, 14–18), суда над филистимлянами (см. Иоил. 3, 4–6, Соф. 2, 4–7) и пребывания Бога со своим народом после суда (см. Соф. 3, 17); между Иоилем и Иеремией связь прослеживается в темах природных катастроф (см. Иоил. 1, 10–11, 18; Иер. 14, 2–5 и 48, 33). Опять же мы видим, что подтверждённых литературных связей между Иоилем и Иеремией совсем немного, между Иоилем и Софонией их больше. Однако эти сходства не свидетельствуют о прямой зависимости одного текста от другого. Как отмечают некоторые специалисты, между Иоилем, с одной стороны, и Софонией и Иеремией, с другой, можно

24 *Егоров Г. В., прот.* Введение в Ветхий Завет. С. 330.

25 *Young E. J.* An Introduction to the Old Testament. Grand Rapids (Mich.), 1960. P. 255–256.

26 *Kaperud A. S.* Joel Studies. Uppsala, 1948. P. 191–192.

27 *Ibid.* P. 189–190.

найти не только точки соприкосновения, но и некоторые противоречия²⁸, что также осложняет гипотезу о литературной связи между этими пророками. Хосе Луис Сикре пишет: «Если бы они были современниками, разногласия между ними, вероятно были бы многочисленными: Иоиль наделяет культ способностью решать проблемы, а Иеремия всегда отказывает культу в этом»²⁹. То есть учение о роли храмового богослужения у обоих пророков весьма различно.

Итак, предположение о том, что Книга пророка Иоиля написана в последние десятилетия перед пленом, также недостаточно убедительно: главный аргумент состоит в наличии литературных связей между Иоилем и Софонией, а также между Иоилем и Иеремией. Всё это позволяет предполагать, что Книга пророка Иоиля была написана не раньше VI в. до н. э.

Датировка периодом плена (587–538 гг. до н. э.)

Наиболее аргументированно данную гипотезу обосновывает израильский библеист Эли Ассис³⁰, хотя в целом её сторонников среди современных исследователей немного. Это связано с тем, что кажется очевидным из самого текста Книги Иоиля, ведь пророк нёс служение в то время, когда Храм в Иерусалиме стоял и в нём могли совершаться богослужения (см. Иоил. 1,9; 1,13–14; 2,17). Однако сторонники данной гипотезы утверждают, что домом Господним (именно так в Книге пророка Иоиля называется Храм) называлось и место, где раньше он стоял³¹. Кроме этого, имеются некоторые сходства между Иоилем и Иезекиилем, пророчествовавшим во время плена. Прежде всего, стоит обратить внимание на роль Храма и храмового богослужения в обеих книгах. Эта тема — одна из центральных для обоих пророков. Также можно сравнить Иоил. 2, 28–29 с Иез. 36, 27; 37, 14 и 39, 29. Это сравнение заслуживает особенного внимания, поскольку фрагмент Иоил. 2, 28–32 является ключевым для понимания его провозвестия. Оба пророка пишут об излиянии Духа на весь народ Израиля в контексте обновления Завета и возвращения Израиля из плена (см. Иоил. 2, 28 – 3, 2 и Иез. 36, 22–31).

28 Сикре Х. Л. Введение в библейское пророчество / пер. игум. Арсения (Соколова). М., 2024. (Современная библеистика). С. 481.

29 Там же. С. 481.

30 Assis E. The Date and Meaning of the Book of Joel // Op. cit. P. 163–183.

31 Ibid. P. 168–170.

Также они близки в том, что описывают суд над народами, притеснявшими Израиль (см. Иоил. 3, 1–8; 3, 19–20 и Иез. 38–39). Как отмечает Э. Ассис, схожим образом описывают оба пророка и помрачение небесных светил (см. Иоил. 2, 31; 3, 15 и Иез. 32, 7)³². Э. Ассис указывает и на другие связи между этими пророками³³. Однако нужно отметить, что Иезекииль пророчествовал на территории Месопотамии, а Иоиль — в Иудее, как мы писали выше. Это может свидетельствовать о том, что признание их обоих современниками на основе литературных связей в таком случае не выглядит вполне убедительным: контекст служения обоих пророков был различным. Но также не исключено и то, что оба могли развивать схожие богословские темы параллельно и независимо друг от друга. Вместе с тем нельзя не предполагать, что параллели между ними могут быть основанием для гипотезы о том, что Иоиль пророчествовал после Иезекииля и испытал его влияние.

Возможность написания Книги пророка Иоиля во время Вавилонского плена нельзя исключать, хотя аргументов в пользу данной гипотезы не так уж много. Отметим также, что Иоиль гораздо ближе к Иезекиилю, чем к другим пророкам, о которых мы писали выше. Однако связь между Иоилем и Иезекиилем также может быть и аргументом в пользу более поздней датировки Книги пророка Иоиля. В связи с этим необходимо рассмотреть возможность послепленного написания этого пророческого текста.

Послепленная датировка (515 – V в. до н. э.)

Эта гипотеза получила наибольшее распространение среди современных исследователей. В связи с тем, что в книге, как было сказано выше, имеются возможные указания на совершение богослужений в Иерусалимском Храме³⁴, она, видимо, не могла быть написана и ранее 515 г. до н. э. Среди современных специалистов наиболее тщательное обоснование этого взгляда имеется в работе Гёсты Альстрёма³⁵. Из отечественных библеистов первыми десятилетиями после плена

32 Ibid. P. 166.

33 Ibid. P. 166–167.

34 Иоил. 1, 9; 1, 13–14; 1, 16; 2, 14; 2, 17.

35 *Ahlström G. W. Joel and the Temple Cult of Jerusalem. Leiden, 1971. (Supplements to Vetus Testamentum; 21). P. 111–129.*

Книгу пророка Иоиля датируют, в частности, игум. Арсений (Соколов)³⁶ и А. Э. Графов³⁷.

В пользу датировки этим периодом выдвигаются следующие аргументы.

- 1) Иоиль обращается к священникам как к правителям народа и упоминает храмовое богослужение, что, вероятно, отражает исторические реалии жизни иудеев после пленного периода.
- 2) В Иоил. 3, 1–2, вероятно, вспоминается Вавилонское пленение³⁸.
- 3) В Иоил. 2, 7; 2, 9, возможно, говорится о стенах Иерусалима³⁹, что в таком случае указывает на то, что Иоиль пророчествовал после строительства стен при Неемии (т. е. после 445 г. до н. э.).
- 4) В Иоил. 3, 6 говорится о сынах греков, которым Тир и Сидон продавали иудеев в рабство. Вероятнее всего, до VI в. до н. э. такая ситуация была невозможна.
- 5) Среди врагов богоизбранного народа не упоминаются вавилоняне и/или ассирийцы, что было бы удивительно для допленного пророка.
- 6) В тексте Иоиля встречается лексика, которая характерна для послепленных библейских авторов или для поздней стадии развития древнееврейского языка, в частности, краткая версия личного местоимения 1-го лица *ʾānî*⁴⁰.
- 7) Большое количество параллелей с другими книгами позволяет осторожно сделать предположение о литературной зависимости Иоиля от целого ряда других библейских текстов. Можно предположить, что в книге зафиксирован более поздний этап литературной традиции, делающий возможным рефлексию над предыдущими её памятниками.

36 Арсений (Соколов), игум. День Господень в книгах пророков: история или эсхатология? М., 2025. (Современная библеистика). С. 103.

37 Графов А. Э. Книга пророка Иоиля // Библия: Книги священного писания Ветхого и Нового завета канонические: современный русский перевод: учебное издание. М., 2017. С. 1785.

38 Toffelmire C. M. A Discourse and Register Analysis of the Prophetic Book of Joel. Leiden; Boston (Mass.), 2016. (Studia Semitica Neerlandica; 66). P. 6.

39 Crenshaw J. L. Joel. New Haven (Conn.); London, 1995. P. 24.

40 Ibid. P. 26. Также примеры этой лексики можно посмотреть в комментарии Джона Бартона: Barton J. Joel and Obadiah: A Commentary. Louisville (Ky), 2001. (The Old Testament Library). P. 17. Некоторые примеры также приведены в статье: Лебедев П. Ю., Петров А. Е. Иоиль // Указ. соч. С. 358.

- 8) Образность и богословие Иоиля сближают его с апокалиптической традицией, возникшей в после пленную эпоху⁴¹.

Рассмотрим наиболее важные проблемы, связанные с данными аргументами.

Аргумент, основанный на том, что Иоиль в 3, 1–2 не мог говорить о возвращении Израиля из плена прежде освобождения, построен на идее, что в данном месте наличествует *vaticinium ex eventu*, то есть пророчество от события. Это понятие обозначает высказывание, мимикрирующее под пророчество, но сказанное уже после того события, о котором в нём идёт речь. Однако данная идея противоречит учению о том, что пророки могли предвозвещать будущее. В таком случае отрицается богодухновенность пророческих текстов. Таким образом, данный аргумент является теологически мотивированным. Следует также внимательно рассмотреть ещё один факт: в книге упоминаются сабеи (см. Иоил. 3, 8), которые сошли с исторической арены в V в. до н. э.⁴², что позволяет некоторым исследователям датировать её периодом не позже середины V в.⁴³ Однако в таком случае возникает вопрос, как интерпретировать упоминание стен в Иоил. 2, 7–9: идёт ли речь о стенах Иерусалима, которые были восстановлены к 445 г. до н. э., или нет? Многие исследователи небезосновательно полагают, что предположение о том, что в этих стихах говорится об Иерусалиме, неубедительно: вероятно, Иоиль описывал некий город без конкретного указания⁴⁴.

Также укажем, что существующие связи Книги Иоиля с книгами Амоса, Осии, Исаии, Софонии, Иеремии и Иезекииля могут свидетельствовать о том, что первая впитала в себя предшествующую пророческую традицию. Такая гипотеза видится более обоснованной, нежели предположение о том, что Иоиль был современником кого-либо из этих пророков.

Можно утверждать, что хотя аргументы в пользу после пленной датировки по отдельности не выглядят достаточно убедительно, в совокупности они кажутся вескими многим исследователям.

41 На это указывает Х. Л. Сикре: *Сикре Х. Л. Введение в библейское пророчество*. С. 482–483. Также есть существование работы, в которой рассматривается связь после пленного пророчества и зарождающейся апокалиптики: *Cook S. L. Prophecy and Apocalypticism: The Postexilic Social Setting*. Minneapolis (Minn.), 1995.

42 *Ahlström G. W. Joel and the temple cult of Jerusalem*. P. 114–115.

43 *Toffelmire C. M. A Discourse and Register Analysis of the Prophetic Book of Joel*. P. 6.

44 *Ibid.* P. 6.

Датировка эллинистическим периодом (IV–II в. до н. э.)

Среди современных сторонников поздней датировки можно выделить Эриха Ценгера⁴⁵. Исследователи, которые поддерживают позднюю датировку, в основном развивают аргументацию сторонников слепопленной датировки. Можно сказать, что они радикализируют их. В пользу данной точки зрения выдвигаются следующие аргументы:

- 1) упомянутые стены Иерусалима могли быть уже восстановлены (см. Иоил. 2, 7; 2, 9);
- 2) работорговля с греками не была возможна ранее IV в. (Иоил. 3, 6);
- 3) интертекстуальные связи между Иоилем и другими библейскими авторами вряд ли возможны ранее IV в. до н. э.;
- 4) возможно, Книга Иоиля состоит из двух частей (Иоил. 1, 1 – 2, 17 и 2, 28 – 3, 21), возникших в разное время. Вторая часть, в таком случае, датируется Эллинистическим периодом⁴⁶.

Нам кажется, что подобная радикализация выглядит излишней. Кроме того, предположение, что Книга пророка Иоиля состоит из двух частей, написанных в разное время, на данный момент не кажется убедительным большинству исследователей⁴⁷.

В связи с этим у нас нет достаточных оснований, чтобы считать рассматриваемую гипотезу вполне достоверной.

Выводы

Итак, мы рассмотрели пять гипотез касательно времени происхождения Книги пророка Иоиля. Сторонники первой гипотезы (раннехристианские экзегеты и некоторые отечественные дореволюционные исследователи, такие как Ф. И. Покровский, сщмч. Николай (Добронравов)) указывают на написание книги в то время, когда существовало Израильское царство. Они считают, что Иоиль является современником Амоса и Осии. Другие библеисты (например, А. Капельруд) полагают, что Иоиль был современником Софонии и Иеремии. Сторонники третьей

45 Введение в Ветхий Завет / под ред. Э. Ценгера. М., 2008. (Современная библеистика). С. 691–697.

46 *Duhm B. Anmerkungen zu den zwölf kleinen Propheten // Op. cit. S. 184–188.*

47 Введение в Ветхий Завет. С. 697.

гипотезы (в частности, Э. Ассис) полагают, что Иоиль пророчествовал в Иудее в то время, когда Иезекииль пророчествовал в Месопотамии. Сторонники третьей гипотезы (можно выделить Г. Альстрёма и игум. Арсения (Соколова)) указывают, что в Книге пророка Иоиля есть намёки на исторические реалии, соответствующие после пленному периоду истории Израиля. Некоторые исследователи (например, Э. Ценгер) идут дальше и утверждают, что Книга пророка Иоиля была составлена лишь в Эллинистический период, хотя определённые её пласты могут быть датированы более ранним временем.

Нам представляется, что о времени составления Книги пророка Иоиля нельзя говорить, не касаясь вопроса о её связи с другими пророческими книгами. Количество параллелей слишком велико, и следовательно, существуют предположения о том, что Иоиль современен тому или иному автору. Мы полагаем, что такие утверждения неубедительны, что, однако, не умаляет значения самого существования этих связей. Скорее, мы можем говорить, что Иоиль аккумулирует пророческую традицию. Таким образом, мы полагаем, что его книгу нельзя датировать допленным периодом. Вероятно, она написана в первые десятилетия после возвращения израильского народа из плена. Однако нельзя совершенно отрицать и возможности её составления в период Вавилонского плена. Также, на наш взгляд, важным является предположение о том, что отказ Иоиля от явных исторических ссылок мог быть частью авторского замысла.

Источники

- Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. K. Elliger et W. Rudolf. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Clément d'Alexandrie. Les Stromates: Stromate 1* / introd. par C. Mondésert, trad. et notes de M. Caster. Paris: Cerf, 1951. (SC; vol. 30).
- Cyriillus Alexandrinus. Commentarius in Joelem Prophetam* // PG. T. 71. Col. 327–408.
- S. Hieronymi presbyteri Opera. Ps. 1/6: Commentarii in prophetas minores* / ed. M. Adriaen. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1969. (CCSL; vol. 76).
- Theodoretus Cyrensis. Enarratio in Joelem Prophetam* // PG. T. 81. Col. 1633–1664.
- Кирилл, архиеп. Александрийский, свт.* Толкование на пророка Иоиля / пер. П. И. Казанского и А. А. Жданова; под ред. М. Д. Муретова // Богословский вестник. 1892. Т. 3. № 8. Прил. С. 326–334.
- Климент Александрийский. Строматы: в 3 т.* / пер. с др.-греч. и коммент. Е. В. Афонасина. Т. 1: Книги 1–3. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2003. (Библиотека христианской мысли).

Творения блаженного Иеронима Стридонского: в 17 ч. Ч. 12. Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1894.

Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского: в 8 ч. Ч. 4. М.: В типографии В. Готье, 1857.

Литература

Арсений (Соколов), игум. Единство книги Двенадцати пророков // Страницы: богословие, культура, образование. 2012. Т. 16 (1). С. 3–12.

Арсений (Соколов), игум. Книга пророка Михея. М.: ББИ, 2023.

Арсений (Соколов), игум. День Господень в книгах пророков: история или эсхатология? М.: ББИ, 2025. (Современная библеистика).

Введение в Ветхий Завет / под ред. Э. Ценгера. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. (Современная библеистика).

Графов А. Э. Книга пророка Иоиля // Библия: Книги священного писания Ветхого и Нового завета канонические: современный русский перевод: учебное издание. М.: Российское библейское общество, 2017. С. 1785–1796.

Добронравов Н. Книга пророка Иоиля. М.: Типография В. Гатцук, 1885.

Егоров Г. В., прот. Введение в Ветхий Завет. М.: ПСТГУ, 2024.

Лебедев П. Ю., Петров А. Е. Иоиль // ПЭ. 2010. Т. 25. С. 356–367.

Покровский Ф. И. Время деятельности пророка Иоиля // Христианское чтение. 1876. № 1–2. С. 3–31.

Сикре Х. Л. Введение в библейское пророчество / пер. игум. Арсения (Соколова). М.: ББИ, 2024. (Современная библеистика).

Шевцов И. С., протодиак. Писания малых пророков. М.: ПСТГУ, 2011.

Ahlström G. W. Joel and the Temple Cult of Jerusalem. Leiden: E. J. Brill, 1971. (Supplements to Vetus Testamentum; vol. 21).

Allen L. C. The Books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah. Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans Publishing Company, 1976.

Assis E. The Date and Meaning of the Book of Joel // Vetus Testamentum. 2011. Vol. 61 (2). P. 163–183.

Barton J. Joel and Obadiah: A Commentary. Louisville (Ky.): Westminster John Knox Press, 2001. (The Old Testament Library).

Cook S. L. Prophecy and Apocalypticism: The Postexilic Social Setting. Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 1995.

Crenshaw J. L. Joel. New Haven (Conn.); London: Yale University Press, 1995.

Duhm B. Anmerkungen zu den zwölf kleinen Propheten // Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. 1911. Bd. 31 (3). S. 161–204.

Kaperud A. S. Joel Studies. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1948.

- Nogalsky J. D.* Joel as «Literary Anchor» for the Book of the Twelve // Reading and Hearing the Book of Twelve / ed. by J. D. Nogalsky and M. A. Sweeney. Atlanta (Ga.): Society of Biblical Literature, 2000. (Classroom Resource Materials). P. 91–109.
- Toffelmire C. M.* A Discourse and Register Analysis of the Prophetic Book of Joel. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2016. (Studia Semitica Neerlandica; vol. 66).
- Vatke W.* Die Religion des Alten Testaments nach den kanonischen Büchern entwickelt. Berlin: Verlag von G. Bethge, 1835. (Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt; Bd. 1).
- Young E. J.* An Introduction to the Old Testament. Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans Publishing Company, 1960.

НОВЫЕ КНИГИ

НЕКОТОРЫЕ НОВЫЕ
МОНОГРАФИИ
ПО ПАТРИСТИКЕ
И ХРИСТИАНСКОЙ
ДРЕВНОСТИ,
ВЫШЕДШИЕ В 2025 Г.

УДК 82-95 (27) (2-2)

DOI: 10.31802/BCA.2025.28.4.006

Ambroise de Milan. Lettres. T. 5: 70–77 / texte lat. par O. Faller et M. Zelzer (CSEL 82/3); introd., trad. et notes par † G. Nauroy. Paris: Cerf, 2025. (SC; vol. 639). 663 p. ISBN 978-2-204-15532-8. 59,00 €. В издании публикуется десятая книга писем Амвросия Медиоланского, включающая десять разнородных текстов, каждый из которых имеет решающее значение для понимания взаимоотношений между Церковью и государством в конце IV в. «Письма» погружают читателя в самую ткань происходящих событий и в центр дискуссий между выдающимися личностями эпохи, в числе которых соправители Римской империи. В публикуемых письмах затрагиваются темы конфликтов внутри Церкви на греческом Востоке, борьбы с ересями, стремления язычества к возрождению своих традиционных устоев, а также проблематика отношений между восточным императором Феодосием I Великим и западным — Валентином II. Свт. Амвросий в своих напряжённых письменных диалогах императорами стремился освободить духовенство от императорского контроля, установленного ещё со времён Константина. Он проявляет заботу о сохранении мира как внутри Церкви — очищая её от еретиков и сектантов, — так и вне её, добиваясь установления должных отношений с императорской властью.

Sancti Cypriani Episcopi Opera. Pars 5: Opera Pseudo-Cyprianea. Pars 2: Carmen ad Flavium Felicem, De resurrectione mortuorum / cura et studio L. Martin. Turnhout: Brepols, 2025. (CCSL; vol. 3G). CLXXXII, 139 p. ISBN 978-2-503-61717-6. 245,00 €. Стихотворение, известное под названием «Песнь к Флавию Феликсу о воскресении мёртвых», в рукописной традиции приписывается преимущественно Киприану, однако некоторых рукописях атрибутируется также Тертуллиану и Альдхельму, епископу Шерборнскому (ок. 640–709). Это небольшое протретиическое произведение, вдохновлённое главным образом римским поэтом Вергилием. Его включение в киприановский корпус обеспечило стихотворению дальнейшую рецепцию в христианской среде. На сегодняшний день известно двенадцать рукописей, содержащих этот текст, а также три средневековых сочинения, специально посвящённые данному произведению. Оригинальная просодия стихотворения сделала его объектом поэтических экспериментов и многочисленных попыток стандартизации в процессе рукописной передачи, что значительно осложняет его критическое издание. Стихотворение представляет собой привилегированное свидетельство феномена псевдоэпиграфии, а также эволюции как латинского произношения, так и поэтических норм. В настоящем издании рассматриваются три новых свидетельства, выявленных в 1937 г. Я. Х. Вазинком (J. H. Waszink). На их основании Я. Х. Вазинк предложил новую стемму, которая сопровождается исследованием стихотворения как в содержательном, так и в формальном аспектах. Многочисленные указатели дополняют издание, в частности фиксируя библейские аллюзии, поэтические заимствования и источники текста.

First in the Desert: St. Paul the Hermit in Text and Tradition / ed. by L. Agaiby. Leiden; Boston: Brill, 2025. (Texts and Studies in Eastern Christianity; vol. 36). XIX, 739 p. ISBN 978-90-04-702219-9. 234,35 €. Коллективная монография под редакцией Л. Агайби «Первый в пустыне. Святой Павел Отшельник в текстах и преданиях» приглашает читателя в научное путешествие, посвящённое тайне прп. Павла Фивейского — первого монаха-отшельника. Биографические сведения о Павле дошли до нас на девяти языках и охватывают десять столетий истории, представляя собой яркий пример культурного взаимодействия и многообразия. Впервые собранные в одном издании, эти материалы служат незаменимым инструментом для изучения Восточного христианства как мира взаимосвязанных, но разнообразных традиций и общин. Монография знакомит читателя с церквями, монастырями

и библиотеками, с книгами и реликвиями, с художественными и иконографическими традициями, а также с местом и восприятием святого Павла в различных литургических контекстах. Издание включает: предисловие М. Н. Свансона, иллюстрации, таблицы и список сокращений.

Структура монографии и состав авторов следующие: *Агайби Л.* Введение (с. 1–21); *Листер У.* Глава 1: Молодой Иероним, *Vita Pauli*, пещера и монастырь Павла Отшельника (с. 22–42); *Даттон М.* Глава 2: Латинская традиция (с. 44–79); *Вивиан Т.* Глава 3: Первая греческая традиция (с. 80–163); *Вивиан Т.* Глава 4: Вторая греческая традиция (с. 164–221); *Китчен Р.* Глава 5: Сирийская традиция (с. 222–245); *Вивиан Т.* Глава 6: Бохайрская коптская традиция (с. 246–281); *Гомелаури Т.* Глава 7: Грузинская традиция (с. 282–321); *Хилкенс Э.* Глава 8: Армянские традиции (с. 322–411); *Агайби Л., Демиана А. С., Такла Х.* Глава 9: Копто-арабская традиция (с. 412–546); *Тумара Н.* Глава 10: Древнеславянская традиция (с. 548–591); *Китчен Р.* Глава 11: Эфиопская традиция (с. 592–631); *Пападопулос К.* Эпилог: Странствующая память Павла (с. 632–661). Приложения включают: таблицу сравнений; таблицу тематических вариаций; библиографию; указатель библейских мест; указатель рукописей; указатель древних источников; указатель современных авторов; предметный указатель. Монография представляет собой увлекательное и одновременно фундаментальное чтение, посвящённое различным версиям «Жития Павла Фивейского» и его современника прп. Антония Великого. В издании опубликованы полные тексты и фрагменты с переводами и оригиналами на латинском языке (включая хорошо известную полную версию блж. Иеронима с указанием её вариантов), а также на греческом, сирийском, коптском, грузинском, армянском, копто-арабском, древнеславянском и классическом эфиопском языках.

Narrative, Hermeneutics, History, and Rhetoric: A Festschrift for David P. Moessner / ed. by R. M. Calhoun, M. M. Mitchell, T. Nicklas, J. E. Spittler. Leiden; Boston: Brill, 2025. (Supplements to Novum Testamentum; vol. 194). XXX, 567 p. ISBN 978-90-04-70199-1. 168,95 € (hb). Книга «Нарратив, герменевтика, история и риторика. Сборник в честь Дэвида П. Месснера» содержит двадцать одну публикацию, посвященные специальным областям исследований Д. П. Месснера: *Кэлхун Р. М., Митчелл М. М., Никлас Т., Спиттлер Дж. Э.* Введение (с. 1–6); *Эттридж Г. У.* Глава 1: Искривление времени: время и вечность в четвертом Евангелии (с. 9–25); *Брейтенбах С.* Глава 2: Обезглавливание Иоанна Крестителя и увечье жены Масиста (Мк. 6, 17–29; Книга Есфирь; Иосиф Флавий, Иудейские древности 18, 116–119; Геродот,

История 9, 109–112) (с. 26–44); *Кэлхун Р. М.* Глава 3: Металепсис в нарративах заговоров и историях о чудесах (с. 45–102); *Грюнштойдль В.* Глава 4: Повторение и повествовательный прогресс: к вопросу о расположении двойных рассказов в Евангелии от Луки (с. 103–130); *Нибу К.-В.* Глава 5: Надежда на воскресение в греческих текстах раннего иудаизма: богословие нарратива в греческом «Житии Адама и Евы» в свете Псалмов, Сираха и Иова в Септуагинте (с. 131–155); *Новакович Л.* Глава 6: Мессианское толкование Писания Израиля и признание идентичности Иисуса в Лк. 24 (с. 156–174); *Парсонс М. К.* Глава 7: Забота о теле в текстах Луки: риторика ритуала (с. 175–193); *Блэк К. К.* Глава 8: Характерологические этюды: чему Теофраст мог бы научиться у Луки (с. 197–217); *Драгутинович П.* Глава 9: Павел-мистик в своих посланиях и книге Деяний (с. 218–236); *Ватт Я. Г., ван дер.* Глава 10: Любовь и Иисус сочинениях Луки (с. 237–253); *Вольтер М.* Глава 11: Имперские характеры и имперский язык в «Деяниях апостолов» Луки (с. 254–277); *Хатина Т. Р.* Глава 12: Приоритет процесса над результатом: к вопросу о жанре Евангелия от Матфея (с. 281–308); *Холладей К. Р.* Глава 13: Является ли книга Деяний историей? Собака, которая не лаяла (с. 309–336); *Маргера Д.* Глава 14: Деяния как конструкт социальной памяти (с. 337–358); *Никлас Т.* Глава 15: Деяния Петра (Actus Vercellenses): история об Иисусе Христе? (с. 359–374); *Том Й. С.* Глава 16: Жизнеописание Пифагора как Евангелия (с. 375–390); *Дункан П. А.* Глава 17: Форма Бога и эмоциональные качества благочестия в греческом псевдо-климентинском романе (с. 393–412); *Митчелл М. М.* Глава 18: Перечитывая риторику Папия и Евсевия о Марке (с. 413–432); *Ротшильд К. К.* Глава 19: Лукианский характер существенно переработанных фрагментов в \mathfrak{F}^{127} и D05 (с. 433–453); *Спиттлер Дж. Э.* Глава 20: Деяния Тимофея, пролог Луки и евангельские прологи: рассказы о составлении раннехристианских повествований (с. 454–483); *Верхайден Й.* Глава 21: Слабый отголосок «Деяний апостолов», имеющий немаловажные последствия для «Диалога с Трифоном Иудеем» Иустина Мученика (с. 484–511). Приложения включают: указатель античных источников; указатель современных авторов. Публикации сборника посвящены герменевтике нарратива, характеристике жанра, интертекстуальности и рецепции истории в «Деяниях Апостолов» апостола Луки и за её пределами.

Demiana A. St. Sahidic Coptic Leviticus: Its Manuscript Witnesses and Its Text. Leiden; Boston: Brill, 2025. (Texts and Studies in Eastern Christianity; vol. 30). XXVII, 499 p. ISBN 978-90-04-54588-5. 272,50 € (hb). Данная монография представляет собой переработанную

докторскую диссертацию, защищённую в 2020 г. в Университете Маккуори (Сидней, Австралия) под руководством Хайке Бельмера (Heike Behlmer). В работе впервые полностью представлены рукописные свидетельства сахидской коптской версии книги Левит, а также предложено всестороннее кодикологическое исследование и реконструкция текста на основе сохранившихся рукописных фрагментов книги Левит. Автор предпринял поистине титанические усилия, изучив рассеянные по всему миру фрагменты сахидской версии текста, отдельные фолио и кодексы, ранее считавшиеся независимыми друг от друга. Исследование реконструирует и объединяет эти рукописи, идентифицируя новые фрагменты книги Левит и соотнося их с первоначальными кодексами. Так ранее П. Нагель в полудипломатическом издании наиболее полного свидетельства книги Левит рассматривал рукопись MLM M566 «дефектной» и не заслуживающей отдельного издания; однако в настоящей работе она «оказалась важным свидетельством книги Левит». Издание снабжено критическим аппаратом, включающим различные варианты чтений, зафиксированные в других рукописных свидетельствах книги Левит, а также переводом текста на английский язык. Кроме того, представлен комментарий, включающий вводное текстологическое исследование и переводческий анализ. В дополнение в томе опубликованы новые и значимые наблюдения о природе сахидской версии книги Левит и о взаимосвязи между её текстом и греческим оригиналом. Издание сопровождается таблицами, восемнадцатью полноцветными иллюстрациями и указателями. Предисловие к изданию написано Анн Буд'ор.

Flavius Josephus. Judean Antiquities. Books 18–20 / trans. and comment. by D. R. Schwartz. Leiden; Boston: Brill, 2025. (Flavius Josephus: Translation and Commentary; vol. 8). XXIII, 386 p. ISBN 978-90-04-70368-1. 196,20 € (hb). Монография содержит три заключительные книги «Иудейских древностей» Иосифа Флавия. Издание образцово с точки зрения содержания и формы. В этих последних книгах «Иудейских древностей» Иосиф Флавий подробно описывает еврейскую историю от установления прямого римского правления в Иудее в 6 г. н. э. до восстания иудеев против Рима в 66 г., кульминацией которого в 70 г. стало разрушение Иерусалима и его Храма. Кроме того, эти книги являются основным источником информации о контексте, в котором зарождалось христианство. Издание предлагает перевод греческого текста Иосифа Флавия вместе с комментариями, целью которых является разъяснение истории, рассказанной Иосифом. Как отмечает

сам Иосиф и комментатор, эти события имели важное значение и для самого Иосифа Флавия: сначала он выступал как участник восстания, а затем перешёл на сторону римлян и стал историком.

Hvalvik R. *The Dominus legem dat Motif in Its Multiple Contexts: A Study in Early Christian Images and Texts*. Leiden; Boston: Brill, 2025. (Supplements to Vigiliae Christianae; vol. 187). XXXII, 537 p. ISBN 978-90-04-71841-8. 168,95 € (hb). Мотив «Господь даёт закон» считается одним из наиболее обсуждаемых в раннем христианском искусстве. Он рассматривается во всех его разнообразных контекстах, особенно на римских саркофагах, где подобные изображения встречаются чаще всего. В свете современного римского погребального искусства это позволяет по-новому понять важность и принадлежность библейских мотивов на саркофагах. В данной работе представлен ряд современных научных подходов, используемых в качестве ключа для интерпретации композиции «*traditio legis*». Монография хорошо иллюстрирована, в ней обсуждаются исторический и богословский контекст мотивов. В приложении включён каталог всех зарегистрированных случаев использования этого сюжета.

The Catalogue of Books of 'Abdisho' bar Brikha / trans. with an introd. and notes by S. M. Stadel. Leiden; Boston: Brill, 2025. (Eastern Christian Texts; vol. 2). XII, 321 p. ISBN 978-90-04-72636-9. 125,35 € (hb). Монография представляет собой первый современный аннотированный перевод «Каталога церковных книг» восточносирийского богослова 'Абдишо' бар Брихи († 1318). Это сочинение содержит перечень богословских, экзегетических, а также мистико-аскетических сочинений, циркулировавших в Церкви Востока в XIII столетии. Книга включает огласованный сирийский текст, основанный на издании Юсуфа Хабби (1986), его английский перевод, а также подробные комментарии ко всем упомянутым в «Каталоге» произведениям. В комментариях указаны существующие издания и переводы опубликованных работ, описаны рукописи и источники с неопубликованными текстами, а также отмечены сочинения утраченные или дошедшие до нас не полностью. Это второй том новой научной серии «Eastern Christian Texts», посвящённой восточно-христианским текстам, выполненный на высоком академическом уровне.

Tutty P. *The Monks of the Nag Hammadi Codices: Contextualising a Fourth-Century Monastic Community*. Leiden; Boston: Brill, 2025. (Nag Hammadi and Manichaean Studies; vol. 107). XII, 328 p. ISBN 978-90-04-69574-0. 141,70 € (hb). Монография повествует

о жизни монашеской общины IV в., которой принадлежала знаменитая библиотека Наг-Хаммади. Письма, которые они отправляли и получали, были обнаружены исследователями между страницами кодексов Наг-Хаммади. Монография состоит из следующих разделов: Пролог: в поисках следов (с. 1–21); Глава 1: Предыстория писем (с. 22–40); Глава 2: Монашество IV в. (с. 41–72); Глава 3: Монашеский ландшафт (с. 73–106); Глава 4: Раннее монашеское хозяйство (с. 107–134); Глава 5: Египетское монашество и его социальный контекст (с. 135–164); Глава 6: Путешествия монахов (с. 165–185); Глава 7: Монашеская рукописная культура (с. 186–225); Эпилог: Обнаруженные следы (с. 226–233); Приложение 1: Переводы монашеских и христианских писем, записанных на картонаже. Автор сосредотачивает внимание на контексте этих писем и исследует вопросы монашеской жизни. В работе представлены новые доказательства, которые напрямую связывают письма с их авторами и создателями кодексов, в которых они были найдены.

Stoutjesdijk M. J. «You Are My Slaves»: A Comparative Study of the Slavery Metaphor in Early Rabbinic and Early Christian Parables. Leiden; Boston: Brill, 2025. (Jewish and Christian Perspectives Series; vol. 41). XI, 407 p. ISBN 978-90-04-71309-3. 147,15 € (hb). Некоторые новозаветные притчи, использующие образы рабства и жестокого наказания, в современной герменевтике рассматриваются как «тексты ужаса» (texts of terror), поскольку в них изображены наказания или убийства рабов. Притчи о рабстве часто использовались в раннехристианской и ранней раввинистической литературе для иллюстрации уникальных отношений между Богом и Его народом. Настоящее исследование изучает причины и значение использования метафоры «господин/раб» в притчах и позволяет сделать выводы о раннехристианском и раннем раввинистическом богословии, о сопротивлении божественному, а также о положении рабства в древнем мире. Монография содержит следующие главы: Глава 1: Введение: сравнительное исследование притч о рабстве (с. 1–10); Глава 2: Теория и методология (с. 11–86); Глава 3: Продажа и покупка рабов: переход от одного господина к другому (с. 87–132); Глава 4: Когда господина нет дома: подчинение приказам господина (с. 133–237); Глава 5: Дисциплинирование раба: угроза господина (с. 238–303); Глава 6: Рабы и трапезы: возвышение и унижение (с. 304–347); Глава 7: Заключение: Созидание образа жизни в согласии с Небесным Хозяином (с. 348–362); Библиография; Указатель притч о рабстве. Книга хорошо структурирована и написана

на высоком академическом уровне; в её основу положена диссертация, защищённая в 2021 г. в Тилбургском университете (Нидерланды), под научным руководством Аннет Мерц (Протестантский теологический университет, Утрехт).

Диакон Сергей Кожухов

РЕЦЕНЗИИ



Potteau N.

AUGUSTIN, LECTEUR ET INTERPRÈTE DU LIVRE D'ISAÏE

Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2025.
(Collection des Études Augustiniennes: Série Antiquité;
vol. 216). 600 p. ISBN 978-2-85121-338-9

УДК 82-96 (2-335)

DOI: 10.31802/BCA.2025.28.4.007

Монография «Августин, читатель и толкователь Книги Исаии» Никола Потто, члена ордена августинцев Успения и преподавателя Католического института Парижа, представляет собой опубликованную версию докторской диссертации, защищённой в 2019 г. в Centre Sèvres (ныне Facultés Loyola Paris) под руководством Изабель Боше (Isabelle Bochet). Изданная в престижной серии «Série Antiquité» Института августинских исследований, эта работа представляет собой фундаментальный труд, в котором изучению рецепция и герменевтика Книги Исаии в корпусе сочинений блж. Августина. Исследование объёмом 600 страниц структурировано в две части, дополнено четырьмя приложениями и обширной библиографией (р. 515–537).

Научная значимость и масштаб работы Н. Потто определяются двумя взаимосвязанными проблемными полями, о которых автор упоминает, которые затрагивает или анализирует с исчерпывающей полнотой.

Во-первых, это текстологическая и историко-критическая сложность самой Книги Исаии. Речь идет о её композиционной структуре (проблема единства или деления на Прото-, Девтеро- и Тритоисаию), жанровом разнообразии и сложной истории редакций. Автор справедливо рассматривает текст пророка как «палимпсест традиций», учитывая расхождения между еврейской (масоретский текст), греческой (Септуагинта) и многочисленными латинскими (Vetus Latina) версиями, отмечая, что блж. Августин использовал несколько переводов.

Во-вторых, это составляющие ядро исследования герменевтические стратегии самого блж. Августина. При отсутствии у епископа Гиппонского систематического комментария на Книгу Исаии (в отличие от других древних церковных комментаторов IV–V вв.)¹, задачей исследователя становится скрупулёзная реконструкция его экзегетических методов на основе разрозненных цитат и аллюзий. Н. Потто блестяще справляется с этой задачей, анализируя обращения к Книге пророка Исаии в догматических, полемических и пастырских трудах блж. Августина.

Работа Николая Потто вносит существенный вклад в августиноведение, освещая не только экзегетические методы блж. Августина, но и его подход к тем кардинальным богословским вопросам, которые, как показывает история рецепции (например, в русской мысли), оказались наиболее дискуссионными: природа таинств, границы видимой Церкви, христологические основания экклезиологии (концепция «*totus Christus*») и диалектика «двух градов». Если в русской традиции концепция «Град Божий» часто критиковалась (С. Н. Булгаков, Е. Н. Трубецкой) как ошибочное отождествление Церкви с Царством Божиим или как «идеал латинства», то богословы XX в., например о. Георгий Флоровский, напротив, подчёркивали необходимость «возвращения» к августиновской сакраментологии и экклезиологии². Труд Н. Потто приобретает в этом контексте особую актуальность. Автор демонстрирует, как пророческое слово «ветхозаветного евангелиста» обретает новое звучание в философско-богословском синтезе великого латинского отца Церкви.

Методологическую основу исследования Н. Потто составляет концепция двойной перспективы, которую автор формулирует как «работа Августина над Книгой Исаии» и «работа Книги Исаии над Августином» (р. 17). Эта двусторонняя оптика позволяет проследить не только то, как блж. Августин читал пророка, но и то, как текст Книги Исаии формировал «богословие Августина на основе пророчеств» (р. 24).

- 1 Как отмечает Манлио Симонетти, до нашего времени дошло шесть крупных патристических комментариев на Книгу пророка Исаии (некоторые из них неполные), созданных в период между 320 и 440 гг.: Евсевия Кесарийского, Псевдо-Василия (неполный), блж. Иеронима Стридонского, свт. Иоанна Златоуста, блж. Феодорита Кирского и свт. Кирилла Александрийского. См.: *Simonetti M. Uno sguardo d'insieme sull'esegesi patristica di Isaia fra IV e V secolo // Annali di storia dell'esegesi. 1984. Vol. 1. P. 10–38.*
- 2 *Ходзинский А., прот. AVGUSTINVS ROSSICVS (Очерки русской августионианы XVIII – середина XX вв.) // Августин Гиппонский, блж. Творения: на латинском и русском языках. Т. 1 / сост. Н. Г. Головнина; вступ. ст. П. В. Хондзинского. М., 2022. С. 40–46, 80–82.*

Особую ценность представляет авторская классификация способов обращения блж. Августина к цитированию текста Книги Исаии. Это, казалось бы, простой методологический выбор — деление на «тип прямой цитаты» (*citation explicite*) и «скрытой цитаты» (*citation implicite*) (р. 20-21), — Н. Потто глубоко обосновывает, позиционируя свой подход относительно более сложных моделей. Он ссылается, в частности, на известного французского эллиниста Маргерит Арль (Marguerite Harl), выделявшую три риторических приёма цитирования в патристике: «присвоение» (*l'appropriation*), «накопление» (*l'accumulation*) и «дробление» (*l'éclatement*). Упомянув также «более широкий подход» (*une approche plus large*), как у специалиста по библейской риторике Ролана Мейне (Roland Meynet) с его «четырьмя типами интертекстуальных связей» (*quatre types de rapports intertextuels*), Н. Потто сознательно останавливается на своей двухчастной схеме как на наиболее практичной для целей данного исследования. Такая дифференциация критически важна, поскольку, как отмечает автор, «эти два способа заимствования часто используются Августином» (р. 21), ведь влияние пророческой книги простирается далеко за пределы прямого цитирования.

Первая часть монографии, состоящая из четырёх глав, не просто закладывает основу для последующего анализа, но представляет собой фундаментальное исследование текстологических и герменевтических основ августиновской экзегезы Книги пророка Исаии.

Глава I («Текст Августина») посвящена всё ещё не решённому вопросу о текстуальных версиях Книги Исаии, доступных блж. Августину. Николя Потто с филигранной точностью реконструирует сложный текстологический ландшафт, в котором работал епископ Гиппонский. Опираясь на новейшие достижения в изучении *Vetus Latina*, автор приводит описание различных семейств старолатинского текста Книги Исаии, включая африканские (К, С) и европейские (Е) варианты, и сопоставляет их с переводами блж. Иеронима (*iuxta LXX* и *iuxta Hebraeos*) (р. 31–34).

Этот анализ текстологического ландшафта имеет решающее значение, поскольку Н. Потто погружает читателя в знаменитую полемику о переводах между западными отцами — блж. Августином и блж. Иеронимом. Автор показывает, что позиция блж. Иеронима была сложной: с одной стороны, он отстаивал свой знаменитый принцип *hebraica veritas* («еврейской истины»), настаивая на возвращении к древнееврейскому первоисточнику; с другой — сам же блж. Иероним создал популярный перевод с *греческого* (из Гекзаплы Оригена), представляя его традиционалистам как «неиспорченный и незапятнанный перевод Семидесяти»

(*incorrupta et immaculata septuaginta*)³. По мнению Н. Потто, это создавало непонимание, поскольку блж. Августин, напротив, защищал богодухновенный авторитет Септуагинты и с подозрением относился к новому переводу блж. Иеронима с еврейского. Таким образом, выбор блж. Августином своего «текста А» был сознательным решением в условиях этой «войны переводов».

Исходя из стилистических и грамматических особенностей, автор убедительно показывает уникальность того «текста А» пророческой книги, который использовал блж. Августин. Этот исследовательский этап был крайне необходим, поскольку Н. Потто отмечает множественность вариантов переводов, так как «редакции отличаются непостоянством, изменения в них прослеживаются каждые десять лет. В этой связи тексты данной версии сильно отличаются друг от друга. Старолатинский перевод продолжает использоваться даже после появления перевода Иеронима, сделанного с еврейского источника»⁴.

Как отмечает Н. Потто, «существование текста Книги Исаии, который был бы свойственен Августину, было обнаружено Р. Грисоном <...> издание *Vetus Latina* подтвердило это открытие, выявив широту употребления этого текста» (р. 32). Автор демонстрирует, что блж. Августин не ограничивался одной версией, но сознательно использовал текстуальную вариативность в пастырских и полемических целях: «Августин гармонизирует и комбинирует между собой соответствующие смыслы двух переводов, которые обогащают друг друга <...> в случае неоднозначности буквального значения [слова] (*signe propre ambigu*), можно использовать и сравнивать различные латинские переводы для улучшения дефектных рукописей» (р. 39).

Здесь стоит пояснить: в герменевтике, особенно у блж. Августина (в его творении «О христианском учении» («*De doctrina christiana*»)), «*signe propre*» (*буквальный знак*) противопоставляется «*signe translatum*» (*знаку переносному, или образному*). То есть, «*signe propre*» — это слово, употребленное в своем прямом, буквальном значении. «*Signe propre ambigu*» — это, соответственно, слово, буквальное значение которого неоднозначно (например, как латинское *altus* может означать «высокий»

3 *Hieronymus Stridonensis. Epistula CVI, 5 // CSEL. 55. P. 249.*

4 *Дориваль Ж., Арль М., Мюнник О. Греческая Библия Септуагинта. От эллинистического иудаизма до раннего христианства / пер. с фр. яз. и предисл. свящ. А. Зиновкина. Сергиев Посад, 2023. (Корпус христианских текстов и исследований: Приложение к журналу «Библия и христианская древность»; 6. Библейские тексты и исследования; Библиестика; 1 (1)). С. 324.*

или «глубокий»). Это наблюдение раскрывает не только текстологические предпочтения блж. Августина, но и его пастырскую мудрость.

Глава II («Пути рецепции Книги Исаии и её использования») исследует различные источники знакомства блж. Августина с Книгой пророка Исаии. Н. Потто выделяет несколько каналов рецепции: богослужебную традицию, полемический контекст и, что особенно важно, новозаветные цитаты. Автор подчёркивает: «Богословские споры могут, таким образом, рассматриваться как подлинные пути рецепции Книги Исаии и её использования» (р. 99). Именно полемика с манихеями, донатистами и пелагианами, наряду с богослужением и Новым Заветом, заставляла блж. Августина вновь и вновь обращаться к пророку, открывая в тексте новые пласты смысла и становясь арсеналом аргументов.

Глава III («Ис. 7, 9: Верить, чтобы понимать») анализирует ключевые герменевтические принципы блж. Августина через призму ключевых «интерпретационных стихов». Центральное место занимает знаменитый стих Ис. 7, 9 (LXX): «Если вы не поверите, вы не поймете (*nisi credideritis, non intellegitis*)» (р. 105)⁵. Н. Потто демонстрирует, что для блж. Августина этот стих не просто цитата, а фундаментальный принцип: «Ис. 7, 9 <...> играет для Августина роль герменевтического ключа для понимания Писания и даже больше — для начертания пути вхождения в веру и христианское бытие. Будучи интерпретированным, этот стих сам становится интерпретирующим» (р. 105). Это наблюдение, являющееся настоящим *tour de force* («впечатляющим достижением») исследования, показывает, как один стих стал фундаментом целой эпистемологической системы.

Автор прослеживает, как блж. Августин развивает на основе данного стиха свою концепцию соотношения веры и разума, раскрывая употребление библейского стиха Ис. 7, 9 у христианских авторов Востока и Запада на рубеже II–V вв. Именно в этом сравнительном анализе (р. 134–148) и заключается одна из сильных сторон всей монографии — методологического сопоставления, которое Н. Потто последовательно применяет и во второй части. Николая Потто показывает, что блж. Августин, сделавший этот стих знаменитым, не был его «первооткрывателем». Автор прослеживает две основные традиции его использования

5 Этот стих, ставший девизом августиновской эпистемологии, принципиально отличается от перевода блж. Иеронима с древнееврейского (Вульгата): «*si non credideritis non pertinebitis*» («если вы не верите, вы не удостоверены»). См.: *Biblia sacra: iuxta Vulgatam versionem* / rec. R. Weber, emend. R. Gryson. Stuttgart, 62015. P. 1103. Русский перевод по синодальной Библии.

до блж. Августина: александрийскую (Климент Александрийский, Ориген), где стих обосновывал гносеологию (вера как «предпознание», *préconnaissance*, р. 135), и раннюю латинскую (сщмч. Ириней, Тертуллиан, сщмч. Киприан), где он служил полемическим целям (объясняя «темноту» Писания для еретиков и иудеев, р. 141).

Особое внимание Н. Потто уделяет латинским авторам IV–V вв., отмечая, что ни свт. Амвросий, ни блж. Иероним (упоминающие стих всего 1–2 раза) не придавали ему особого значения. Вероятным же источником для блж. Августина, как показывает автор, мог послужить Амброзиастер, который уже связывал Ис. 7, 9 с Ин. 17, 3 (р. 142). Таким образом, Н. Потто доказывает, что именно блж. Августин (44 упоминания) почти единолично возвысил эту цитату из Книги Исаии от рядового полемического *testimonium* до статуса фундаментального эпистемологического принципа всего западного христианства.

Завершает первую часть Глава IV («Правила интерпретации Писания»), в которой Н. Потто детально рассматривает практические правила интерпретации. В этой главе, прежде чем перейти к знаменитому анализу правил Тихония, Н. Потто сначала детально рассматривает собственные герменевтические принципы блж. Августина, изложенные в трактате «О христианском учении». Автор показывает, что блж. Августин настаивает на важности буквального смысла (*sens propre*) (р. 151), но также формулирует знаменитый «критерий любви»: если буквальное прочтение стиха противоречит вере или заповеди о любви к Богу и ближнему, то его необходимо толковать иносказательно (*sens figuré*) (р. 157). Н. Потто также останавливается на признании блж. Августином «множественности смыслов» (*pluralité des sens*), когда одно и то же место Писания может содержать несколько истинных интерпретаций при условии, что они согласуются с верой (р. 163).

После этого подробного вступления (р. 166) Н. Потто переходит к центральной теме главы — творческому взаимодействию блж. Августина с «Книгой Правил» («*Liber regularum*») донатиста Тихония. Н. Потто сосредотачивает анализ на экклезиологической сердцевине этих правил, в частности, на знаменитом первом правиле «О Господе и Его теле» (*De Domino et corpore eius*) и, что наиболее важно, на втором — «О теле Господнем как двухчастном» (*De Domini corpore bipertito*).

Именно здесь автор показывает не механическое заимствование, но глубокую богословскую трансформацию. Н. Потто демонстрирует, как блж. Августин использует герменевтический аппарат самого

Тихония (особенно учение о «двухчастном теле», состоящем из «благой» и «злой» частей) в качестве оружия против донатистского ригоризма. Подтверждая это цитатой, Н. Потто пишет: «Переформулируя правила донатиста, Августин адаптирует их к своей собственной герменевтической и богословской системе. Богословие играет роль критерия герменевтического различения» (р. 189). Таким образом, Николя Потто выявляет, как блж. Августин использует правила Тихония для интерпретации пророчеств Книги Исаии, особенно в вопросах о природе Церкви (*ecclesia permixta*) и соотношении буквального и духовного смыслов, адаптируя экзегезу оппонента к ортодоксальной экклезиологии.

Именно этот тонкий анализ взаимосвязи богословия и экзегетики делает первую часть книги Н. Потто не только исчерпывающе информативной, но и методологически ценной⁶, что демонстрирует глубину методологии исследования Н. Потто, создавая прочный фундамент для перехода к анализу конкретных богословских тем во второй части монографии.

Во второй части монографии («Интерпретация пророчеств») Николя Потто переходит к богословскому ядру экзегезы блж. Августина. Автор погружает читателя непосредственно в богословское содержание августиновской экзегезы, раскрывая, что именно епископ Гиппонский находил в пророчествах св. Исаии. Автор последовательно анализирует, как блж. Августин, опираясь на текст пророка, формирует и обосновывает свои христологические, экклезиологические и эсхатологические воззрения, часто вступая в диалог с предшествующей традицией и оппонентами, превращая библейский текст в мощное оружие полемики.

Глава V («Исаия, пророк Христа») открывает этот раздел, анализом того, как блж. Августин использует пророчества Книги Исаии для построения своей христологии, оправдывая знаменитое изречение блж. Иеронима о св. Исаии как о «евангелисте, а не пророке» (р. 193).

Автор концентрирует внимание на двух ключевых «пророчествах об Эммануиле». Во-первых, это Ис. 7, 14. Н. Потто показывает, что блж. Августин, в отличие от своих предшественников (таких как мч. Иустин, сщмч. Ириней или Ориген), почти не участвует в знаменитой

6 Как справедливо отмечает Изабель Боше: «Герменевтические правила в таком случае оказываются неотделимы от богословских утверждений: истолкование “пророческой истории” (*prophetic history*) определяется “истиной”, которую оно прямо или косвенно отображает» (Bochet I. «*Le firmament de l'Écriture*». L'herméneutique augustinienne. Paris, 2004. (Collection des Études Augustiniennes: Série Antiquité; 172). P. 472).

полюемике о переводе $\mu\lambda\upsilon$ и $\mu\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ (р. 199–205). Вместо этого блж. Августин использует стих: «*Се, Дева во чреве приимет*» — не столько для доказательства самого факта девственного рождения, сколько для утверждения двух природ Христа — Его Божества («Эммануил» как «Бог с нами») и Его полного человечества, включая Его происхождение «из рода Давидова» (р. 197).

Более того, Н. Потто помещает этот анализ в широкий патристический контекст, расширяя список авторов. Он отмечает, что не многие раннехристианские экзегеты (*peu d'exégètes paléochrétiens*) использовали Ис. 7, 14 для защиты учения о «величии или приснодевстве Марии» (*grandeur de la virginité ou défendre la virginité perpétuelle de Marie*), и что такое специфическое использование стиха можно найти «только у Амвросия, Иеронима и Руфина» (*seuls Ambroise, Jérôme et Rufin*). Автор подчёркивает, что для большинства святых отцов, включая и этих троих (*у compris ces derniers*), этот стих служил прежде всего для «христологической цели» (*perspective christologique*): титул «Эммануил» («Бог с нами») использовался как прямое доказательство «Божества Христа» (*affirmer la divinité du Christ*, р. 201).

Во-вторых, анализ Ис. 9, 6 («*Ангел Великого Совета*») демонстрирует богословскую проницательность и осторожность блж. Августина. Н. Потто убедительно доказывает, что блж. Августин со временем становится «всё более сдержанным, даже уклончивым» (*plus mesuré, voire réticent*, р. 208) в использовании этого титула. Причина в том, что ариане активно использовали этот стих для доказательства тварности и подчинённости Сына как «ангела». Развивая в творении «О Троице» («*De Trinitate*») собственное богословие «ангелофаний» (р. 208–209), блж. Августин предпочитает использовать первую часть стиха («*Младенец родился нам*», р. 206), чтобы подчеркнуть реальность Воплощения, сознательно избегая опасной для ортодоксии полемики.

После анализа пророчеств об Эммануиле, Н. Потто переходит к центральной христологической теме — к Песни страждущего раба (см. Ис. 52, 13 – 53, 12), концентрируя внимание на трёх стихах, наиболее часто используемых блж. Августином (р. 217).

Во-первых, это Ис. 53, 2 («*...нет в Нем ни вида, ни величия...*»). Н. Потто показывает, как блж. Августин разрешает парадокс «безобразия» (*laideur*) Христа, противопоставляя этот стих стиху Пс. 44, 3 («*Ты прекраснее сынов человеческих*»). Решение находится в различении *forma Dei* (образ Бога) и *forma servi* (образ раба) (с. 219). «Безобразие» Христа — это Его *forma servi*, Его уничиженная человеческая природа,

принятая в Воплощении. Однако, как подчёркивает Н. Потто, блж. Августин идёт дальше простого противопоставления: «Красота Бога — это красота, которая распространяется и преображает» (*La beauté de Dieu est une beauté qui se propage et transforme*, p. 222). Иисус Христос стал «безобразным» (*laid*), чтобы сделать Церковь «прекрасной» (*belle*, p. 223), — в этом Николя Потто видит оригинальное, сотериологическое и экклезиологическое развитие блж. Августином идей, которые тот мог заимствовать у Плотина.

Эта догадка автора находит подтверждение в том, как блж. Августин трансформирует неоплатонизм. Исследователи (например, П. И. Верещацкий) отмечают ключевое различие между Плотиним и блж. Августином: это отсутствие у первого идеи Боговоплощения («*Слово это стало плотью*» <...> этого я не нашёл там (*Conf. VII, 9, 13–14*)⁷). Таким образом, Н. Потто, по сути, показывает, как блж. Августин берёт платоническую идею о том, что Единое (*summum bonum*) является источником блага и красоты, и «христианизирует» её, применяя не к абстрактному «Единому», а к «безобразию» *воплощённого* Христа, Который через Крест дарует «красоту» Своему Телу — Церкви.

Во-вторых, стих Ис. 53, 4 («*Он взял на Себя наши немощи...*»). Н. Потто демонстрирует, как блж. Августин использует этот текст для объяснения Гефсиманского борения Христа (p. 233). Мольба о чаше — это не страх Христа-Главы, но голос Его Тела, Церкви. Это классический пример богословия *Christus totus* («Полного Христа»). Автор также указывает на важность текстологии: блж. Августин, следуя своему «тексту А», предпочитает вариант *infirmities* («немощи»), а не *peccata* («грехи»), что позволяет ему дать стиху психологическую и экклезиологическую интерпретацию (p. 233).

В-третьих, Ис. 53, 7 («*...как овца, введён был Он на заклание...*»). Николя Потто выделяет здесь три уровня экзегезы блж. Августина: 1) буквальное исполнение пророчества в *молчании* Христа на суде (p. 243); 2) эсхатологический — молчание первого пришествия противопоставляется громогласному Суду Второго Пришествия (в связке с Ис. 42, 14, p. 244); 3) экклезиологический — «Он [Христос] соизволил стать овцой <...> чтобы овцы [верующие] стали Его членами» (*il [le Christ] a daigné se faire brebis <...> pour que les brebis deviennent ses membres*, p. 246).

7 Верещацкий П. И. Плотин и блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме // Августин: pro et contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб., 2002. С. 203.

Глава VI («Израиль и Церковь») посвящена экклезиологическому ядру экзегезы блж. Августина, а именно теме отвержения Израиля и призвания Церкви. Центральное место в этом анализе (р. 259–331) занимает гомилия «Против иудеев» (*Adversus Iudaeos*). Н. Потто показывает, как блж. Августин строит свою «пророческую аргументацию» на группе ключевых стихов Книги Исаии: Ис. 10, 22 («...*лишь остаток спасется*»), Ис. 6, 10 и 65, 2 (об «ослеплении» и «упорстве» Израиля), знаменитая аллегория *виноградника* (Ис. 5, 2–7) и, главное, пророчество о *горе Господней* (Ис. 2, 2–6) (р. 262–308).

Значимость гомилии «Против иудеев» (р. 261–291) в анализе Н. Потто заключается в том, что этот текст служит для блж. Августина «лабораторией», где святой отец оттачивает свою экклезиологию. Автор демонстрирует, как блж. Августин, используя Ис. 2, 3–6, проводит герменевтическое различие между «домом Иакова» (*maison de Jacob*) — то есть духовным Израилем, Церковью, — и «домом Израиля» (*maison d'Israël*), отвергнутым народом (р. 280–282). Блж. Августин не просто констатирует отвержение, но, как показывает Никола Потто, использует Ис. 2, 3 («*Придите, взойдем на гору Господню*») как прямой призыв к иудеям войти в свет Христов (р. 289), что является оригинальным ходом.

Как и в других главах, автор помещает экзегезу блж. Августина в широкий патристический контекст. Он показывает, что, хотя блж. Августин следует традиции (например, Оригену и свт. Амвросию в *моральной* интерпретации *виноградника* (Ис. 5, 2–7), р. 323), святой отец часто переосмысливает её. Например, если мч. Иустин и Тертуллиан видели в Ис. 65, 2 («...*простирал руки Мои...*») пророчество о Кресте (р. 305), блж. Августин, следуя ап. Павлу (см. Рим. 10, 21), использует его как доказательство «неверия и противления» (*incrédulité et <...> contradiction*) Израиля (р. 307). При анализе Ис. 10, 22 («*остаток спасется*») Н. Потто также отмечает, что блж. Августин, в отличие от блж. Иеронима или свт. Григория Эльвирского, смещает акцент с *осуждения* большинства на *положительную* роль «остатка» как корня, из которого произрастает Церковь (р. 271–272).

Глава VII («Обращение народов»), посвящена ключевой для блж. Августина теме: как пророчества Книги Исаии предсказали и объяснили вхождение языческих народов в Церковь. Автор показывает, что это обращение блж. Августин рассматривает как прямое следствие «слепоты еврейского народа» (р. 333), которая, парадоксальным образом, «имела благотворные последствия, позволив шире

возвестить Благою Весть» (permettant une annonce plus large de la Bonne Nouvelle, p. 333).

Автор углубляет анализ стихов, рассмотренных ранее, и вводит новые библейские стихи, которые блж. Августин использует для подтверждения этого исторического и богословского сдвига. Н. Потто выделяет три основных блока пророчеств.

- 1) **Ис. 2, 2–3 (Гора Господня)**: здесь Н. Потто анализирует экзегезу блж. Августина, видящего в этом «уже исполнившееся» (p. 335) пророчество. Особое внимание уделяется двойной интерпретации: *христологической* (гора как фигура Христа) и *экклезиологической* (гора как видимый образ Вселенской Церкви). Последняя активно используется в полемике с донатистами, которые «спотыкаются о гору» (p. 339). Н. Потто также указывает на связь этой экклезиологической интерпретации с пророчеством Даниила (см. Дан. 2, 34–35), где камень, ставший горой и наполнивший всю землю, используется блж. Августином для доказательства вселенскости и *видимости* Церкви.
- 2) **Песнь страждущего раба (Ис. 52, 15 и Ис. 53, 12)**: автор показывает, как в апологетических трудах, в частности в «О согласии евангелистов» («De consensu Evangelistarum»), блж. Августин использует эти стихи для доказательства того, что пророк Исаия предсказал не только Страсти, но и «поразительное обращение народов» (l'admirable conversion des nations, p. 349). Это, в свою очередь, приводит к «поражению дьявола и демонов» (la défaite du diable et des démons, p. 349), которое блж. Августин конкретно связывает с «падением язычества» (la chute du paganisme) и «уничтожением языческих храмов» (p. 350).
- 3) **Падение язычества (Ис. 2, 17–21; Ис. 8, 4; Ис. 19, 1)**: в этом разделе Н. Потто разбирает, как блж. Августин видит в конкретных пророчествах Книги Исаии предсказание уничтожения идолов, поклонения волхвов (понятое как «добыча Самарии», то есть обращение первых язычников) и падение египетского идолопоклонства (p. 355–368).

Центральный и наиболее оригинальный раздел главы — «Упущение Августина: Ис. 2, 4 и умиротворение народов» (p. 369). Н. Потто сфокусирован на поразительном герменевтическом факте: блж. Августин, активно цитируя Ис. 2, 2–3 (о горе) и Ис. 2, 5–6 (об оставлении

Израиля), «никогда не упоминает» (р. 369) находящийся прямо между ними стих Ис. 2, 4 — знаменитое пророчество о том, что народы «перекуют мечи свои на орала, и копыя свои — на серпы».

Автор монографии тщательно исследует причины этого «сознательного умалчивания» (*passer volontairement sous silence*, р. 369).

Н. Потто демонстрирует, что для раннехристианских авторов (мч. Иустина, сщмч. Ириней, Тертуллиана, Оригена) этот стих был одним из главных *testimonia*. Они использовали его как прямое доказательство того, что христианство, обратившее воинственных варваров, принесло на землю реальный мир, исполнив пророчество.

Блж. Августин, однако, оказывается в иной исторической ситуации. Николя Потто блестяще показывает, что епископ Гиппонский не мог использовать этот аргумент из-за очевидного несоответствия пророчества и реальности. Автор пишет: «...когда Августин цитирует Ис. 2, 2–3 в труде «О граде Божиим», он едва ли может цитировать стих 4, учитывая само происхождение его труда, поводом для которого послужило разграбление Рима готами Алариха (*le sac de Rome par les Goths d'Alaric*)» (р. 371). Н. Потто отмечает, что даже современник блж. Августина — блж. Иероним мог ещё использовать этот стих, но относил его к рах готана эпохи Августа; эта интерпретация после 410 г. также была уже невозможна для блж. Августина.

Таким образом, блж. Августин оказался в герменевтическом тупике. Он не мог:

- 1) заявить, что пророчество исполнилось (как мч. Иустин или сщмч. Ириней), поскольку видел продолжающиеся войны;
- 2) отнести его исполнение к эсхатологическому будущему (как иудеи), «поскольку это означало бы, что Мессия ещё не пришёл» (р. 371).

В результате, заключает Н. Потто, цитируя М. Симонетти, блж. Августин выбирает «смущённое молчание» (*silence embarrassé*) епископа Гиппона, который предпочёл умолчать об этом стихе» (р. 371).

В заключение главы автор подводит итог: именно апологетический контекст (полемика с донатистами и язычниками) и историческая реальность (падение Рима) заставили блж. Августина избирательно подойти к тексту Книги пророка Исаии, при этом сделать акцент на пророчестве об универсальности Церкви и проигнорировать не соответствующие действительности пророчества о мире.

Главы VIII («Церковь Вселенская и Святая»), представляет собой вершину экклезиологического анализа Н. Потто. Автор переходит от

пророчеств о *происхождении* Церкви (рассмотренных в гл. VII) к пророчествам, описывающим её *настоящее состояние*. Н. Потто утверждает, что именно в полемике с донатизмом блж. Августин наиболее глубоко раскрывает Исаию как пророка Церкви, доказывая две её фундаментальные характеристики: **вселенскость** и **святость**.

1. Вселенскость Церкви и пророческий «стержень» (Ис. 53–54)

Первая часть главы посвящена аргументу «вселенскости» (l'universalité) (р. 373). Н. Потто детально разбирает апологетический метод блж. Августина, в частности, его «Послание к католическим братьям» («Epistula ad catholicos fratres»). В этом послании, как показывает автор, блж. Августин выстраивает «пророческую цепь» (chaîne scripturaire) из одиннадцати отрывков Книги Исаии, чтобы доказать, что истинная Церковь по определению не может быть географически ограниченной (как утверждали донатисты), но должна быть вселенской.

Н. Потто выделяет смысловой «стержень» (pivot) (р. 374) этой аргументации — **Ис. 54, 1–5**, которые блж. Августин использует в неразрывной связи со стихами **Ис. 53, 11–12** (рассмотренными Потто в VII главе). Автор показывает, что блж. Августин, полемизируя с донатистским «богословием малого числа», соединяет эти два пророчества: страдания раба (см. Ис. 53) обретают свой плод во «множестве» (multitude) (р. 376), которое и есть та самая «бесплодная» (la stérile) (Ис. 54), ставшая Вселенской Церковью.

Именно в этом контексте Н. Потто ссылается на риторический вопрос блж. Августина из VII главы (р. 351–352), который служит связующим звеном для всей этой аргументации: «Что же вы, еретики, хвалитесь своей малочисленностью, если <...> Господь Иисус Христос предал Себя на смерть, чтобы получить в наследие [это] множество?» (afin de posséder les foules en héritage).

Центральным текстом для VIII главы становится **Ис. 54, 1–5 (Пророчество о бесплодной)**. Никола Потто детально разбирает этот решающий экклезиологический аргумент. Блж. Августин, следуя ап. Павлу (см. Гал. 4, 27), представляет знаменитую аллегорию:

- «Бесплодная» (la stérile) — это Церковь из язычников;
- «Имеющая мужа» (la femme qui a un mari) — это синагога.

Как отмечает автор, суть аргумента блж. Августина в том, что само благословение, обещанное пророком «бесплодной», — это её будущая невероятная **плодовитость** и **многочисленность** («ведь у покинутой гораздо более детей») (car les fils de la délaissée sont nombreux, р. 376). Таким образом, донатисты, настаивая на своей малочисленности как

признаке истинности, парадоксальным образом выступают против самого смысла пророчества Книги Исаии.

2. Святость Церкви

Во второй части главы Н. Потто переходит к более сложной проблеме святости. Автор исследует, как блж. Августин защищает учение о *corpus permixtum* (смешанном теле) (р. 398). Эта парадоксальная реальность Святой Церкви, которая в своём земном бытии состоит из праведников и грешников, отражает «сложную диалектическую связь», которую отмечает Г. Е. Захаров в экклезиологии блж. Августина. Западный богослов различал Церковь как «общение в таинствах» (*communio sacramentorum*), к которому внешне могут принадлежать и недостойные, и Церковь как «сообщество святых» (*societas sanctorum*), мистическое Тело Христово⁸.

Н. Потто анализирует, как блж. Августин, опираясь на Книгу Исаии, защищает реальность этого «смешанного» земного сообщества. Аргументация строится по двум основным направлениям.

Во-первых, блж. Августин доказывает, что само Писание предсказало *наличие* грешников и лицемеров в земной Церкви. Для этого он активно использует **Ис. 29, 13** (**«Народ этот чтит Меня устами...»**). Н. Потто отмечает, что блж. Августин расширяет применение этого стиха: изначально направленный против иудеев, он «применяет его также к “дурным христианам” (*mauvais chrétiens*)» (р. 399), то есть к лицемерам *внутри* Церкви. Показательно и *молчание* блж. Августина об **Ис. 11, 6–9** (**волк и ягнёнок**). В отличие от других отцов (сщмч. Иринея, блж. Иеронима), видевших в этом образе гармонию внутри Церкви, блж. Августин игнорирует этот стих. Никола Потто объясняет это тем, что «идиллическая» (р. 408) картина мира не соответствовала пастырской реальности епископа Гиппона.

Во-вторых, если Церковь «смешанная», то в чем её святость? Н. Потто показывает, как блж. Августин противопоставляет донатистскому ригоризму своё учение о благодати, вновь опираясь на пророка Исаию.

- **Ис. 52, 1** (**«...не будет более проходить через тебя необре-
занный и нечистый»**). Автор демонстрирует, как этот стих был главным оплотом донатистов (р. 409–410). Они утверждали, что пророчество исполнилось, поэтому Церковь уже

8 Захаров Г. Е. Статус апостольских престолов в экклезиологии блж. Августина // Наследие блаженного Августина в патристическом и неопатристическом контексте. М., 2023. С. 55.

сейчас должна быть абсолютно чистой, изгоняя из себя всех грешников. Н. Потто детально разбирает опровержение блж. Августина: западный отец переносит исполнение этого пророчества в эсхатологию, проводя фундаментальное различие между Церковью, «какова она сейчас» (*qualis nunc est*), и Церковью, «какой она будет в вечной жизни» (*in vita aeterna futura est*) (р. 411). Таким образом, донатисты, по мнению блж. Августина, ошибочно применяют к настоящему времени то, что относится к будущему веку.

- **Ис. 1, 18b («...если будут грехи ваши, как багряное, — как снег убелю»)**. В этом стихе автор видит позитивное учение блж. Августина о святости. Церковь свята не потому, что в ней нет грешников, а потому, что она очищается «необходимостью благодати» (*nécessité de la grâce*) (р. 414). Н. Потто подчёркивает, что блж. Августин часто связывает это пророчество со стихом Еф. 5, 27 (Церковь *без пятна и порока*) (р. 415). Святость для блж. Августина — это не статичная чистота избранных, а динамичный процесс, в котором Церковь «созидается из прощённых грешников» (*se constitue de pécheurs pardonnés*) (р. 420).

В выводе главы Н. Потто формулирует выявленный им «асимметричный герменевтический круг» (р. 421): Писанием (пророчествами о вселенскости) определяется реальность Церкви, а реальностью Церкви (её «смешанным» составом) определяется интерпретация Писания (пророчеств о святости).

Особого внимания заслуживает глава IX («Исаия, пророк эсхатологии»), посвящённая эсхатологии, где Н. Потто анализирует интерпретацию блж. Августином ключевых эсхатологических пассажей пророка Исаии — Ис. 65 и 66 — в контексте дебатов о миллениаризме, двух воскресениях и вечности адских мук. Исследуя толкование Ис. 65, 17–19.22 (о новом небе и новой земле), автор показывает отход епископа Гиппона от буквального миллениаризма и его переход к духовно-эсхатологическому пониманию этих пророчеств. Н. Потто точно фиксирует этот сдвиг: блж. Августин «таким образом предпочитает относить исполнение Ис. 65, 17–19 к эсхатологическим временам» (*temps eschatologiques*, р. 446), соотнося обетования с конечным преображением творения, а не с земным тысячелетним царством.

Блестящий сравнительный анализ представлен при разборе толкования блж. Августином фрагмента Ис. 66, 12–24 в 20-й книге «О граде

Божием». Н. Потто репрезентативно сопоставляет экзегезу блж. Августина с «Комментарием на Исаию» блж. Иеронима, выявляя не только параллели, указывающие на возможное использование блж. Августином труда блж. Иеронима, но и существенные расхождения. Как резюмирует автор, «епископ Гиппона не повторяет все экзегетические детали Иеронима <...> Он незначительно отличается от Иеронима <...> Его экзегеза, кроме того, оказывается более “индивидуализирующей” <...> Наконец, с герменевтической точки зрения, Августин больше, чем Иероним, настаивает на неоднозначности языка» (*l’ambivalence du langage*, p. 456). Этот детальный анализ позволяет оценить оригинальность подхода блж. Августина к эсхатологическим текстам Книги Исаии, его богословскую глубину и герменевтическую чуткость, что делает книгу Н. Потто незаменимым ресурсом для исследователей августиновской экзегезы.

Завершающие монографию четыре **Приложения** представляют собой самостоятельный исследовательский инструментарий исключительной ценности. Первое приложение (Annexe 1) содержит исчерпывающий конкорданс всех цитат и аллюзий на Книгу Исаии в корпусе сочинений блж. Августина — результат скрупулезной текстологической работы. В последующих приложениях детально анализируются пути рецепции Книги Исаии: через богослужебную традицию (Annexe 2) и новозаветные цитаты (Annexe 3), а также через сравнительный анализ экзегетической катены из «*Epistula ad catholicos*» в сопоставлении с интерпретациями других отцов Церкви (Annexe 4). Этот тщательно подготовленный справочный аппарат превращает работу Николая Потто в незаменимый исследовательский ресурс для специалистов по патристике и библейской герменевтике.

Монография Николая Потто представляет собой образцовое исследование патристической экзегезы, соединяющее текстологическую акрибию с богословской глубиной. Автору удалось не просто систематизировать разрозненные обращения блж. Августина к Книге Исаии, но выявить внутреннюю логику его герменевтического метода и показать, как библейский текст становится живым источником богословской мысли. Особую ценность работе придаёт сочетание исчерпывающего охвата материала с тонким анализом нюансов августиновской интерпретации, что делает эту книгу обязательной для всех, кто занимается изучением наследия великого отца Западной Церкви. Публикация этого фундаментального труда в серии «*Institut d’Études Augustiniennes*» подтверждает высокий научный уровень

работы Н. Потто, которая, несомненно, станет важной вехой в современном августиноведении.

Архимандрит Абель (Константинов)

Источники

- Biblia sacra: iuxta Vulgatam versionem / rec. R. Weber, emend. R. Gryson. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ©2015.
- Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*. Ps. 2: Epistulae LXXI-CXX / rec. I. Hilberg. Vindobonae; Lipsiae: F. Tempsky; G. Freytag, 1912. (CSEL; vol. 55).
- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: МП, 1983.

Литература

- Верещацкий П. И.* Плотин и блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме // Августин: pro et contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: РХГИ, 2002. С. 193–231.
- Дориваль Ж., Арль М., Мюнник О.* Греческая Библия Септуагинта. От эллинистического иудаизма до раннего христианства / пер. с фр. яз. и предисл. свящ. А. Зиновкина. Сергиев Посад: МДА, 2023. (Корпус христианских текстов и исследований: Приложение к журналу «Библия и христианская древность»; т. 6. Библейские тексты и исследования; Библистика; т. 1 (1)).
- Захаров Г. Е.* Статус апостольских престолов в экклезиологии блж. Августина // Наследие блаженного Августина в патристическом и неопатристическом контексте. М.: ПСТГУ, 2023. С. 53–63.
- Ходзинский А., прот. AVGUSTINVS ROSSICVS* (Очерки русской августины XVIII – середина XX вв.) // *Августин Гиппонский, блж.* Творения: на латинском и русском языках. Т. 1 / сост. Н. Г. Головнина; вступ. ст. П. В. Хондзинского. М.: ПСТГУ, 2022. С. 21–96.
- Bochet I.* «*Le firmament de l'Écriture*». L'herméneutique augustinienne. Paris: Institut d'études augustiniennes, 2004. (Collection des Études Augustiniennes: Série Antiquité; vol. 172).
- Simonetti M.* Uno sguardo d'insieme sull'esegesi patristica di Isaia fra IV e V secolo // *Annali di storia dell'esegesi*. 1984. Vol. 1. P. 10–38.



Патриарх Фотий

БИБЛИОТЕКА: СПИСОК И ПЕРЕЧИСЛЕНИЕ КНИГ, ПРОЧИТАННЫХ НАМИ, КОТОРЫЕ ЗАПРОСИЛ НАШ ВОЗЛЮБЛЕННЫЙ БРАТ ТАРАСИЙ ДЛЯ ОБЩЕГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ, ТРИСТА БЕЗ ДВАДЦАТИ. Т. 1

Пер., коммент. и указ. В. В. Василика.

СПб.: РХГА, 2024. 340 с. ISBN 978-5-907855-40-3

УДК 82-95 (81-255)

DOI: 10.31802/BCA.2025.28.4.008

Сочинение св. патриарха Константинопольского Фотия (ок. 820 — ок. 896), известное в византийской традиции как «Мириовивлион», а в европейской науке — как «Библиотека», по праву можно назвать уникальным памятником средневековой православной культуры. Произведение, написанное в форме частного письма, является, по сути, отображением «круга чтения» византийского интеллектуала эпохи так называемого Македонского Возрождения — периода пробуждения интереса средневековых ромеев к своему античному литературному наследию. Фотий, в то время достаточно молодой сановник, даёт краткие или развёрнутые характеристики прочитанным им 280-ти книгам (точнее, 279-ти, поскольку одна из книг, а именно «Речи» античного риторика Ликурга, по признанию Фотия, так и не была прочитана). В историографии эти 280 книг-глав известны как «кодексы». По более точным подсчётам Уоррена Тредголда, в «Библиотеке» представлены 388 сочинений, включая сборники и антологии, принадлежащие перу 220-ти авторов, живших на протяжении четырнадцати веков (от Геродота до Сергия Исповедника, современника Фотия). При этом они распределены по времени очень неравномерно: более половины сочинений (58 процентов) относятся всего к трём столетиям: IV, V и VI вв. Среди

жанров наиболее широко представлены апологетика (71 работа) и история, в том числе церковная (66 работ), а также риторика и гомилетика (59 работ). Это, безусловно, отражает специфику интересов самого Фотия, отличавшегося, впрочем, энциклопедическим кругозором. Любопытно, что среди прочитанных книг мы находим сочинения по лексикографии, медицине, парадоксографии, пасхалистике, философии, естественным наукам и даже трактаты по арифметике и сельскому хозяйству¹. Но самое важное значение «Библиотеки» заключается в том, что в ней сохранились, иногда в весьма пространных выписках, утраченные (полностью или частично) произведения. Полностью дошли до нас всего 153 из 388-ми упомянутых Фотием книг (39 процентов). Остальные либо сохранились частично, во фрагментах или переводах, либо утрачены, либо вообще неизвестны по другим источникам и упоминаются только в «Библиотеке»².

Таким образом, выход в свет перевода данного шедевра византийской литературы — а по сути, целой антологии греческой литературы Античности и раннего Средневековья — является знаковым событием³. И хотя в вышедший уже вторым изданием 1-й том вошли только первые 83 «кодекса», можно, с некоторыми оговорками, согласиться с выражением в аннотации к книге мнением (очевидно, принадлежащим самому переводчику и комментатору, о. протодиакону Владимиру Василику), что эти разделы являются «наиболее интересной частью» «Библиотеки» Фотия.

Перевод антологий, собирающих тексты разных эпох, стилей и жанров, — дело далеко не простое. Ещё более непросто переводить тонкий и нередко витиеватый, насыщенный риторическими фигурами и игрой слов язык самого свт. Фотия. Поэтому в данной рецензии мы, сразу же отдав должное немалому филологическому мужеству переводчика,

- 1 Тематический состав см. в работе: *Логвинова А. А.* «Мириобиблион» патриарха Фотия (cod. 1–83) // Кондаковские чтения – VII. Античность – Византия – Древняя Русь. Материалы VII международной научной конференции / отв. ред. сост. Н. Н. Болгов. Белгород, 2022. С. 285–286. Здесь же можно найти альтернативный русский перевод первых 83 «кодексов» «Библиотеки»; оставляем за скобками его оценку, поскольку он не имеет отношения к рецензируемому изданию (оба перевода независимы и, кажется, переводчикам взаимно неизвестны).
- 2 См.: *Treadgold W. T.* The Nature of the *Bibliotheca* of Photius. Washington, D. C., 1980. (Dumbarton Oaks Studies; 18). P. 117–168.
- 3 Первое издание вышло в 2021 г. весьма скромным тиражом. Появление второго, «исправленного» издания, говорит о востребованности книги у читателя, что и побудило нас выступить с данной рецензией.

сосредоточим внимание на тех моментах, которые, по нашему скромному мнению, нуждаются в уточнениях или исправлениях.

С. 7, стрк. 4: «для общего представления» (ὧν εἰς κεφαλαίωδη διάγνωσιν). Однако слово κεφαλαίωδης значит не «общий», а «главный, основной»; а διάγνωσις — «то, что позволяет распознать, отличительная особенность, специфическая характеристика». Таким образом, акцент здесь делается вовсе не на краткости (многие описания весьма пространны), а на выделении основных отличительных черт.

Приветствие Фотия брату (пожелание «радоваться во Господе») почему-то опущено.

Стрк. 7: «решения посольского [ведомства]» (τῆς πρεσβείας). Но в Византии ведомства с таким названием не существовало, и в данном случае речь, по всей видимости, идёт о решении, принятом (совместно с императором) направлявшейся в Халифат для переговоров делегацией (ср.: фр. des membres de l'Ambassade⁴; англ. by the assent of the embassy⁵; ит. del collegio degli ambasciatori⁶).

Стрк. 11: «более общее и отчётливое» (διατυπωτικὴν τινα καὶ κοινότεραν). Но διατυπωτικὴ означает не «отчётливое», а совсем наоборот, «образное» знание, «в общих чертах», что подтверждает и стоящее вторым (а не первым, как в переводе) слово «(более) общее».

Стрк. 12: «которые ты ещё не прочёл с нами» (οἷς μὴ παρέτυχες ἀναγνώσκομένοις). Слова «ещё» и «с нами» отсутствуют в тексте и противоречат контексту.

Стрк. 12: «а их осталось числом триста без пятнадцатой части и одной» (ταῦτα δὲ ἐστὶ πεντεκαίδεκάτῳ μέρει τῶν τριακοσίων ἐφ' ἐνὶ καὶ οὐ πλέον ἀπολείποντα). Слово «осталось» здесь лишнее, так как ἀπολείποντα относится к арифметической формуле, которой Фотий описывает число прочитанных книг: 300, не считая остатка в 15-ю часть и одну.

Стрк. 20–21: «...и во многих из них видно многообразие и невозможность насыщения им». Это место, испорченное в рукописи, следует переводить с учётом реконструкции У. Тредголда: «А если кто пожелал бы, чтобы отдельно шли те, что относятся к истории, отдельно — те, что относятся к тому и другому предмету, нетрудно [распределить их по] жанрам, приложив [некоторое усердие]; впрочем, это было бы делом

4 Photius. Bibliothèque: en 9 t. T. 1 / texte éd. et trad. par R. Henry. Paris, 1959. (CUFSG CB; 137). P. 1.

5 The Library of Photius / by J. H. Feese. London; New York (N. Y.), 1920. (Translations of Christian Literature, Series I: Greek Texts). P. 15.

6 Fozio. Biblioteca / a cura di N. Wilson; trad. di C. Bevegni. Milano, 1992. P. 57.

излишнего [и суетного] честолюбия. Напротив, для того, кто ценит [смешанное изложение, предпочитая] даже пестроту и [противоположность], многообразии часто создаёт гармо[нию] и не даёт пресытиться созерцателю»⁷. Эти рассуждения Фотия очень важны для понимания его метода изложения: он сознательно отказывается от какой бы то ни было систематизации прочитанного материала, чтобы сохранить дух «гармоничного разнообразия», присущий обычной практике домашнего чтения.

Стр. 21: «Ничему не удивляйся». Правильнее: «ничуть не удивляйся» (μηδὲν θαυμάσις).

Стр. 22: «если при работе над книгами». Перевод скомканный, нужно: «если ты, когда-нибудь сам взяв эти тома и трудолюбиво читая их, сочтёшь» (εἰ δὲ σοὶ ποτε κατ' αὐτὰ γενομένῳ τὰ τεύχη καὶ φιλοπονοῦμένῳ).

Стр. 23–27: «Ведь только при большом желании читающий может запомнить сюжет и передать его памяти и письму в случае одной книги, однако, как думаю, совсем нелегко, однако, как думаю, нелегко будет (sic! — П. К.) привести сюжеты на память в случае многих книг и после того, как протекло столь много времени». Небрежный, невычитанный и неточный перевод. В оригинале довольно красивый и ясный текст: «Ведь тому, кто прочитает одну отдельную книгу, [не] составит труда при желании дать обзор содержания и запомнить или записать его; но, когда прочитано много и притом прошло столько времени, не думаю, что легко достичь точности в воспоминаниях».

Стр. 27–29: «А тем книгам из прочитанных, которые были у нас под рукой и, соответственно, по своей доступности, не и (sic! — П. К.) избежали твоих учёных занятий...». Логика подлинника, однако, иная: Фотий указывает, что меньше внимания в описаниях уделено «тем из прочитанных книг, которые имеют широкое хождение и, благодаря доступности, наверняка не избежали твоих усердных занятий».

Примеч. 1 (С. 117). Утверждение, что «столица Халифата, Багдад, находилась на территории древней Ассирии», ошибочно. Во-первых, Багдад находится в Вавилонии, а не в Ассирии; во-вторых, столицей халифата Аббасидов в это время был город Самарра, который, действительно, расположен на территории исторической Ассирии.

С. 8, стр. 16: «скверной выдумкой». Греч. κακόπλαστον, «дурно слепленное, нелепое», несёт в себе, скорее, семантику презрения, нежели сильного осуждения.

7 Treadgold W. T. The Preface of the *Bibliotheca* of Photius: Text, Translation, and Commentary // *Dumbarton Oaks Papers*. 1977. Vol. 31. P. 343–350.

Стрк. 23: «*по его мнению*». Греч. τό γε ἐλ' αὐτῷ несколько тоньше: «во всяком случае, по крайней мере». Эти тонкости могут показаться маловажными, но без них мы рискуем окончательно потерять изящный стиль Фотия (который и так крайне сложно передать при переводе).

Стрк. 6 снизу: «*новоначальным*». Всё-таки этот славянский термин чаще применяется к послушникам или неопитам. Здесь εἰσαγομένους, конечно, относится к приступающим к чтению Библии. Лучше просто «начинающим».

Стрк. 3 снизу: «*химьяритам*». Очевидно, что греч. Ἀμερίται, «америты», восходит к арабскому «Химьяр». Но кажется более правильным передавать редкие греческие названия согласно оригиналу, сохраняя их значение как лексикографического источника. А о Химьяре следует говорить в примечании. Что касается слова Σαρακηνοί, то его не вполне верно переводить латинизмом «сарацины», поскольку последнее слово обозначает всех арабов, и даже вообще всех мусульман, а здесь мы имеем дело с вполне конкретной этнической группой северных арабских племён.

Стрк. 1 снизу: «*вождём*». Но φίλαρχος не просто «вождь», а специальный титул, который входил в византийскую номенклатуру обозначений иностранных правителей. Этот титулярный характер лучше сохранять, оставляя слово без перевода.

Примеч. 2 (С. 117). В литературе (заимствованной из издания Р. Анри⁸) указано издание: «Reallexicon für Antike und Christentum / ed. Pauly-Wissowa. Bd. V. 1934». Однако «Reallexicon für Antike und Christentum» и «Pauly-Wissowa» — разные словари, и в данном случае имеется в виду последний.

С. 9, стрк. 1: «*также вождя*». По-гречески καὶ αὐτοῦ φυλάρχου γεγενημένου, то есть нам сообщается, что Арефа также имел признаваемый империей статус филарха, а не просто «был вождём». Этот Арефа (аль-Харис ибн Амр), весьма влиятельный царь киндитов, достоин особого примечания, как и обстоятельства посольства деда Нонноса по имени Эвпорос.

Стрк. 3: в переводе почему-то пропущено «Ἀβράμης δ' ἦν αὐτῷ ὄνομα». Имя отца Нонноса — важная информация.

Стрк. 10: «*послал*». Греч. ἀλοκομίσαι означает «отвезти, доставить»: посол и сам поехал вместе с Мавией.

Стрк. 14: «*весьма великий*». Греч. μεγίστη означает «крупнейший» (город Эфиопии).

Стрк. 16 снизу: «называли сандалии “сапогом”, а тюрбан “фасолью”». Фотия, с детства увлекавшегося лексикологией, интересуют здесь разные варианты синонимов — каковыми ни «сапог» с «сандалиями», ни «тюрбан» с «фасолью», безусловно, не являются. Речь идёт о разных названиях одних и тех же предметов, и их лучше просто транслитерировать.

Стрк. 15 снизу: «в Финикии». Не в Финикии (лежавшей в стороне от маршрута Нонноса), а в Финиконе (τοῦ Φοινικῶνος) — оазисе в Северном Хиджазе, который считался границей владений Византии.

Стрк. 13 снизу: «посвящённое». Но греч. ἀνεξιμένον означает «посещённое».

Стрк. 7 снизу: «Они говорят...». Это место в издании специально выделено как схолия, а потому φησί надо переводить неопределённо-личной формой «говорят». Отметим, что ни здесь, ни в других местах переводчик не отделяет схолий от основного текста.

Примеч. 16 (с. 119). «Имруулькайс». Упомянутый у Нонноса «Кайс, потомок Арефы» — Кайс ибн Салама ибн аль-Харис, а Имру уль-Кайс — легендарный доисламский поэт, сын Худжра ибн аль-Хариса (и, очевидно, кузен Кайса).

С. 10. Стрк. 2. «...ни для кого из путников». Греч. οὐδενὶ τῶν ἐγχωρίων означает «...никому из местных жителей».

Стрк. 9: «суровая зима». Всё-таки для эфиопского лета это слишком сильно: греч. χειρὼν σφοδρὸς можно перевести и как «сильное ненастье».

Стрк. 10–11: «Нил, придя в Египет». Правильнее: «приходя полноводным» (ὁ Νεῖλος πολὺς ἐπὶ τὴν Αἴγυπτον ἐρχόμενος).

Стрк. 14: «прекрасные плоды». Слово τὰ ὄραϊα означает просто «урожай».

Стрк. 8 снизу: «гигантскими». Слишком сильно для τὰ μέγιστα.

Стрк. 1–2 снизу: «Думаю, он стал епископом Мопсуэстии». Точнее: «Думаю, это тот, кто стал епископом Мопсуэстии» (Ὁ δὲ Μοψουεστίας γεροντὸς ἐπίσκοπος οὗτός ἐστιν οἶμαι).

Примеч. 34 (с. 122). Вместо «Abramovski R.» надо «Abramovski L.» (Луиза Абрамовски (1928–2014) — довольно известный немецкий востоковед и историк Церкви).

С. 11. Стрк. 2: «прочёл параллельно». Не очень понятно. Греч. ὁμοίως здесь означает, что сочинение Софрония называлось «подобно» сочинению Феодора.

Стрк. 4: «не все труды Евномия». Но речь не о трудах, а о мыслях: «οὐδὲ πᾶσι τοῖς Εὐνομίου ἐπεξίω».

Стрк. 6: «*изложение обрывисто*». Греч. ὡς ἐλίπαν ἀλόλυτός ἐστιν αὐτῶ καὶ ἀσύνδετος ὁ λόγος более развёрнуто: «слово у него в целом свободно и несвязно».

Стрк. 12: «...но и он не обличает писания Евномия так, как это следует». Суровый приговор для св. Григория Нисского. По-гречески смысл, однако, иной: «но и он не обличает сочинение Евномия по порядку» (οὐ μέντοι καθ'εξῆς οὐδ' οὗτος τὴν Εὐνομίου γραφὴν ἀτελέγγχει), то есть слово за словом, как это делает Феодор.

Стрк. 14: «слишком перегружает текст примерами и доказательствами». Опять не вполне точный перевод греч. πλεονάζει γὰρ τοῖς ἐνθυμήμασι καὶ τοῖς παραδείγμασιν («в избытке приводит энтимемы и примеры»). Здесь энтимема — terminus technicus, обозначающий в логике неполный силлогизм, недостающая часть которого остаётся «в уме» (подразумевается очевидной).

Стрк. 16: «*доводов*». Греч. ἐλιχέρημα означает не довод, а логическое умозаключение.

С. 12. Стрк. 6: «*тварен*». Греч. философский термин γενητός буквально означает «подверженный становлению в бытии» и подчёркивает (уже у Платона и Аристотеля) не столько тварность мира, сколько его онтологическую динамичность и нестабильность.

Стрк. 11: «*все*». Греч. ὡς ἐλίπαν означает «по большей части, в целом».

Примеч. 49 (с. 125). Следовало бы уточнить, что от сочинения «Евангельское доказательство» до нас дошли только первые 10 книг из 20.

С. 13. Стрк. 13–16: «*муж, обладающий замечательным стилем*». Пропущено слово «замечательный» (ἀξιόλογος δὲ ὁ ἀνὴρ).

Стрк. 11 снизу: «*автором является Геласий*». Автор в заглавии Фотием не указан (так как во всех рукописях этот трактат анонимен); но Фотий добавляет, что имя Геласия «надписано в книге» (то есть в рукописи имелась схолия).

Стрк. 11–10 снизу: «*скорее риторическим упражнением, нежели историческим произведением*». Наоборот, «οὐ μᾶλλον πρακτικὸν ἢ ἱστορικόν» означает «скорее история, чем собрание актов» (πρακτικόν, то есть собрание актов — заглавие сочинения).

Примеч. 56 (с. 126). Иераполь Сирийский. — Неверно. Аполлинарий был епископом другого Иераполя — Фригийского (у Фотия так и написано: «в Азии»).

«*Бамбика (отсюда название первоначальной бумаги — бомбицина)*». Среднелатинское bombasium (источник «бомбицины») происходит

от арабского *bambağ*, «хлопок», источник которого ищут в древнем анатолийском субстрате (ср. древнеперс. *pmbk'*, древнегреч. βάμβαξ). С названием Иераполя Сирийского «Бамбика» (от сир. Маббог, от арам. м-н-б-г, «источник») слово «бомбицин» никак не связано.

С. 14. Стр. 1–2: «а вместе с ними под анафему подпадает и Несторий, и святой Флавиан, хотя он и был после смерти оправдан». — Неверно. Флавиан не был и не мог быть осуждён на Халкидонском Соборе, созванном именно для его реабилитации. И Фотий пишет: «а иже во святых Флавиан, хотя и посмертно, был оправдан» (Φλαβιανὸς δὲ ὁ ἐν ἁγίοις καὶ μετὰ θάνατον δεδικαίωται).

Перечисление неточностей и прямых ошибок можно было бы продолжать и далее, но мы, отдавая должное энтузиазму о. Владимира и приветствуя его первопроходческую инициативу, всё-таки вынуждены взяться за подготовку нового перевода «Библиотеки» свт. Фотия, дабы у русскоязычного читателя не сложилось искажённого представления об этом грандиозном труде великого византийского учёного.

Павел Владимирович Кузенков

Источники

Fozio. Biblioteca / a cura di N. Wilson; trad. di C. Bevegni. Milano: Adelphi, 1992.

Photius. Bibliothèque: en 9 t. / texte éd. et trad. par R. Henry, index par J. Schamp. Paris: Les Belles Lettres, 1959–1991. (CUFSG CB; vol. 137, 142, 158, 169, 177, 205, 229, 250, 339).

The Library of Photius / by J. H. Feese. London; New York (N. Y.): Society for Promoting Christian Knowledge; The Macmillan Co., 1920. (Translations of Christian Literature, Series I: Greek Texts).

Treadgold W. T. The Preface of the *Bibliotheca* of Photius: Text, Translation, and Commentary // *Dumbarton Oaks Papers*. 1977. Vol. 31. P. 343–350.

Литература

Логвинова А. А. «Мириобиблион» патриарха Фотия (cod. 1–83) // Кондаковские чтения — VII. Античность — Византия — Древняя Русь. Материалы VII международной научной конференции / отв. ред. сост. Н. Н. Болгов. Белгород: Эпицентр, 2022. С. 283–406.

Treadgold W. T. The Nature of the *Bibliotheca* of Photius. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks, 1980. (Dumbarton Oaks Studies; vol. 18).

ХРОНИКА И ОБЗОР
НАУЧНЫХ КОНФЕРЕНЦИЙ И СОБЫТИЙ

«1700 ГОДОВЩИНА
НИКЕЙСКОГО СОБОРА»
(1700TH ANNIVERSARY
OF THE COUNCIL
OF NICAEA):
ХРОНИКА КОНФЕРЕНЦИИ,
ПРОВЕДЁННОЙ
АССИРИЙСКОЙ ЦЕРКОВЬЮ
ВОСТОКА

УДК УДК 82-92 (2-23) (82-5)
DOI: 10.31802/BCA.2025.28.4.009

Введение

Текущий 2025 г. для исповедников и исследователей христианства ознаменован важнейшей датой — 1700-й годовщиной Первого Вселенского Собора в Никее (325 г.), на котором был зафиксирован перечень основополагающих догматов — Никейский Символ веры. Определения Символа неизменно являются одной из отправных точек в анализе христианской догматики, полемики и апологетики: строгое закрепление на вероучительном уровне единосущия Сына Отцу и Его неизменяемости предопределило дальнейшее развитие христианства и его разделение на конфессии, каждая из которых в уже уходящем году постаралась торжественно отметить юбилей. Восточно- и ориентально-православные Церкви, католики, англикане, протестанты — все¹ приурочили

1 Прежде чем дать ссылки на официальные сайты наиболее масштабных и значимых иностранных и международных мероприятий, приуроченных к 1700-й годовщине Первого

к XVII столетию Первого Вселенского Собора симпозиумы, празднования или конференции: хронику одной из них, организованной Ассирийской Церковью Востока, мы, имев удовольствие посетить мероприятие лично², и предлагаем читателю.

Конференция «1700th Anniversary of the Council of Nicaea» прошла 27–29 сентября в столице Иракского Курдистана Эрбиле — городе, куда в 2022 г. была перенесён Патриархат Ассирийской Церкви Востока. Главной площадкой события стал Католический университет Эрбиля, располагающийся в Анкаве — районе компактного проживания ассирийцев всех деноминаций. Особо следует отметить высочайший уровень организации: детальная разработка символики и атрибутики, тщательная подготовка инфраструктуры, организация сопутствующей книжной ярмарки с широким выбором изданий на арабском, классическом сирийском, английском и современном ассирийском языках, обеспечение синхронного перевода докладов на арабский язык, культурная программа для докладчиков и приглашённых — во всём, не говоря об основной содержательной части, чувствовалась исключительная забота членов организационного комитета, возглавляемого католикосом-патриархом Ассирийской Церкви Востока Мар Авои III: епископа Багдадского Мар Элии Исхака, патриаршего секретаря священника Мартина Набиля Николы, исследователей Николаса Аль-Джилу³

Вселенского Собора, особо отметим конференцию, проведённую Центром изучения патристики и христианской древности, с которым аффилирован наш журнал. URL: <https://mpda.ru/en/news/centr-izuchenija-patristiki-i-hristianskoj-drevnosti-kafedry-bogoslovijamda-provedet-ii-mezhdunarodnuju-konferenciju-posvjashhennuju-1700-letiju-nikejskogobora-325/>.

Также см. симпозиумы и конференции:

— симпозиум в Институте богословия св. Ириней. URL: <https://irenaeus.nl/en/symposium-1700-years-of-nicaea/>.

— конференция англиканского Общества церковного права. URL: <https://ecclawsoc.org.uk/events/2025conf/>.

— череда мероприятий Всемирного совета церквей. URL: <https://www.oikoumene.org/events/nicaea-2025>.

— конференция баптистов. URL: <https://www.niceaconference.com/>.

— конференция Римской Католической Церкви. URL: <https://angelicum.it/event/nicaea-april-2025/>.

— конференция Международной православной богословской ассоциации. URL: <https://iota-web.org/2025-nicaea-conference-general-information/>.

2 Автор этой хроники благодарит католикоса-патриарха Ассирийской Церкви Востока Мар Аву III за приглашение на конференцию в качестве гостя.

3 Автор четвёртого доклада первого дня.

и Далии Хай Азиз⁴, а также инженера программного обеспечения Джамала Абдулрахмана Шамси.

С программой конференции, видеозаписями и пространными аннотациями на английском и арабском языках можно ознакомиться на официальном сайте (URL: <https://acoconf.com/>). Следует учитывать, что фактическая очерёдность докладов, которой следует наша хроника, отличается от представленной на портале; также для удобства читателя мы не воспроизводим деление на сессии (три в каждый из дней) и предлагаем сквозную нумерацию докладов в рамках дня.

Первый день

Конференция была торжественно открыта речами католикоса-патриарха Ассирийской Церкви Востока Мар Авы III, премьер-министра Иракского Курдистана Масрура Барзани, кардинала Луиса Рафаэля Сако, главы министерства по делам религии и вакуфов Иракского Курдистана Пештивана Садика. Также прозвучали послание от Престола Святого Петра, зачитанное Иакинфом Дестивелем⁵, и приветственная речь от лица оргкомитета. Далее, после краткого перерыва, последовали доклады.

1. Профессор **Гага Шургая** (Неапольский университет, Италия): **«Официальная христианизация Римской империи»⁶**

В докладе рассматривались ключевые события, традиционно связываемые с провозглашением христианства государственной религией Римской империи: Миланский эдикт Константина (313 г.), Первый Вселенский Собор в Никее (325 г.) и Фессалоникийский эдикт Феодосия I (380 г.). На основе исторических и литературных источников автор доказывает, что именно Никейский Собор окончательно превратил языческую империю в христианскую. Особое внимание уделено распространению христианства за пределами Римской державы в первые века. В то время как христианизация империи происходила постепенно, с временными возвратами к язычеству, обращение других народов описывалось источниками как чудесное и мгновенное. Это, по мнению профессора, свидетельствует о различии в мотивации: если римская элита принимала христианство постепенно, исходя из личных и политических соображений, то

4 Автор шестого доклада третьего дня.

5 Автор восьмого доклада третьего дня.

6 *Shurgaja G. The Official Christianisation of the Roman Empire.*

прочие царства делали это из прагматического стремления приобщиться к культурному и политическому могуществу Рима. Ни одно государство не стало христианским прежде самой Римской империи.

2. Профессор **Винченцо Руджери**, SJ (журнал *Civiltà Cattolica*, Италия): «**От права (лат. *jus*) к закону: притча о власти**»⁷

Созыв Никейского Собора Константином положил начало новому типу права — церковному, оформленному через императорские законодательные установления, вошедшие позднее в кодексы Феодосия и Юстиниана. В трудах Евсевия, Созомена и других византийских историков прослеживается постепенное соединение императорской юрисдикции и догматической системы веры. Таким образом возникла тесная связь между Церковью и государственной властью: Символ веры, провозглашённый в Никее и подтверждённый в Константинополе (381 г.), стал юридическим символом подлинной принадлежности к христианству.

Однако богословие Символа всё больше приобретало рационально-философский характер, оттесняя евангельский образ Христа. Папа Франциск, по замечанию автора, отказался от красного — императорского — облачения в пользу белого, как бы символически дистанцируясь от связи царского престола и алтаря. Ещё св. Иларий Пиктавийский предупреждал об опасности такого союза, видя в нём отход от «Церкви мучеников». Завершает этот процесс окончательное слияние имперского *jus principale* и *divina lex* в законодательстве Маркиана и Юстиниана.

3. Доктор **Глен Томпсон** (Милуоки, США): «**Κοινωνία и Никейский Собор**»⁸

Христова заповедь: «идите и научите все народы»⁹ — требовала общности — *κοινωνία*, которая в первые века христианства поддерживалась главным образом перепиской и личными совещаниями церковных сановников. С 324 г., когда Константин объединил империю, стали возможны общецерковные Соборы, и именно Никейский Собор 325 г. явился первым подлинно вселенским актом церковного общения.

Доклад прослеживает, как на Соборе реализовалась *κοινωνία*: участие епископов из разных стран, соборные дебаты и осуждения, исповедание общей веры, покаяние и восстановление отпавших, совместное

7 Ruggieri V. From Jus to Law: The Parable of Power.

8 Thompson G. L. Fellowship and the Council of Nicaea. Вместо личного участия автор предоставил видеозапись доклада.

9 Мф. 28, 19.

богослужение, календарное единство и каноническое упорядочение. Эти формы братского общения стали моделью для последующих эпох. Автор также анализирует, как разложение этих принципов отразилось на современном церковном единстве.

4. Доктор **Николаас Ашур Никола Аль-Джилу** (независимый исследователь, Ирак): «**Ассирия — дело Моих рук¹⁰: ассирийские отцы Церкви на Никейском Соборе**»¹¹

Доклад посвящён участию сироязычных делегатов в Первом Вселенском Соборе. Автор восстанавливает данные о присутствии епископов из Северной Месопотамии — исторической Ассирии, делившейся тогда между Византией и державой Сасанидов. Используя греческие, латинские, коптские, сирийские и армянские списки участников, исследователь определяет их епархии и этническую принадлежность.

Особое внимание уделено единственному делегату из Персии, чья личность и происхождение уточняются на основании сирийских хроник и житийных источников. Делается вывод, что ассирийцы не были изолированными наблюдателями, а активно участвовали в формировании никейского богословия, занимая достойное место в раннехристианской истории.

5. Хорепископ **Никадемус Юханнан** (Ассирийская Церковь Востока, Армения): «**Быть никейцем без Никеи: триадология Афраата**»¹²

Доклад посвящён Афраату Персидскому Мудрецу (ок. 280–345), который создавал свои знаменитые «Тахвиты»¹³ (сир. *tahwītā* — «демонстрация», «пример») в Персидской империи, то есть вне греко-римского влияния. Его сочинения отражают становление восточно-сирийской богословской мысли IV в. Автор доклада доказывает, что хотя Афраат в своём наследии не концентрировался на разработке триадологии, всё же он полностью принимал её в духе Вселенской Церкви.

Ассирийская Церковь Востока развивалась независимо от византийской ойкумены: каноны Никейского Собора были официально приняты лишь на Соборе 410 г. В трудах Афраата отсутствует полемика с арианами, однако, как показывает Н. Юханнан, его учение,

10 Ис. 19, 25.

11 *Al-Jeloo N.A.N. «Assyria, the Work of My Hands»: Assyrian Church Fathers at the Nicene Council.*

12 *Yukhanan N., chorbp. Being Nicean Without Nicaea: Aphrahat's Trinitarian Theology.*

13 См.: *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes I–XXII* / ed. J. Parisot. Parisii: Firmin-Didot et Socii, 1894. (PS; vol. 1/1); *Aphraatis Sapientis Persae Demonstratio XXIII* / ed. J. Parisot. Parisii: Firmin-Didot et Socii, 1907. (PS; vol. 1/2). Col. 1–489.

реконструируемое по его полемике с иудеями, созвучно Никее. Автор доклада полагает, что даже без прямого участия в Соборе Афрат развивал в своём письменном наследии ортодоксальную, никейскую триадологию.

6. Профессор **Эмидио Вергани** (Папский Восточный институт, Италия): **«Рецепция Никей в сирийской традиции: Церковь Нисибина и Ефрем»**¹⁴

Доклад рассматривает институциональные и вероисповедные особенности сиро-месопотамской Церкви IV в. — после Никейского Собора (325 г.) и до Синода Мар Исаака (410 г.), когда каноны Никей были официально приняты на Востоке. Особое внимание уделено фигуре епископа, церковной дисциплине и отношениям Церкви с Империей.

Автор показывает, как никейские решения отразились в текстах св. Ефрема Сирина — одного из наиболее оригинальных богословов Нисибинской школы. В его гимнах и комментариях выражается ранняя рецепция никейского Символа веры: акцент на единстве Церкви, борьба с арианством и постепенное формирование восточно-сирийской христологии, подготовившей почву для синода 410 г.

7. Доктор **Джордж Антон Кираз** (Принстонский университет, США): **«Символ как песнь, Собор как литургия: Иаков Серугский о Никейском Соборе»**¹⁵

Доклад посвящён поэтической интерпретации Никейского Собора у Иакова Серугского. Этот выдающийся сирийский поэт поздней Античности превращает событие Собора в литургическую драму, где богословие выражено через образ и ритм.

Иаков сочетает повествование с толкованием, насыщая текст библейскими аллюзиями, типологическими параллелями и диалогами. Таким образом, Никея предстаёт как откровение и продолжение апостольской истины. Поэтическая форма у него служит не только эстетическим, но и догматическим средством: она делает вероучение зримым и запоминающимся.

Исследование показывает, как Иаков адаптировал греческое богословие для сироязычной аудитории, создавая синтез экзегезы, догматики и поэтики — важный пример взаимодействия богословия и художественного слова в сирийской культуре.

14 Vergani E. The Reception of Nicaea in Syriac: The Church of Nisibis and Ephrem.

15 Kiraz G.A. The Creed as Song, the Council as Liturgy: Jacob of Serugh on the Council of Nicaea.

8. Профессор **Маттиас Зимперль** (Университет Аугсбурга, Германия): «**Никейское досье в западносирийских канонических сборниках**»¹⁶

Автор исследует рецепцию Никейского Собора в позднеантичных и раннесредневековых западносирийских собраниях церковного права, прежде всего в компиляции, восходящей к Иакову Эдесскому (VII в.). Эта коллекция опирается на греческий «Corpus Canonum» Антиохийской Церкви, но содержит уникальные документы, отсутствующие в других версиях.

Среди них — письмо Константина о переносе Собора из Анкиры в Никею, расширенное антиеретическое дополнение к Никейскому Символу, декрет о дате Пасхи и послание Никейского Собора Александрийской Церкви. Эти тексты освещают процесс формирования никейской традиции в сирийской среде и её каноническую адаптацию.

Исследование прослеживает происхождение сборника до протографа, созданного в Тур-Абдине (VIII в.), и показывает, как эти материалы повлияли на хронику Михаила Сирийца (1126–1199) и на формирование западносирийского права.

9. Профессор **Натале Лода** (Папский Латеранский университет, Италия): «**Диакониссы: от Никеи (325 г.) до конца IV в.**»¹⁷

На момент Никейского Собора христианские общины представляли собой сложную систему служений. Среди них уже существовал женский диаконат, упоминаемый ещё в «Didascalia Apostolorum». Диакониссы помогали при крещении женщин, занимались их катехизацией, заботились о больных и беременных, а также выполняли организационные функции в общине.

Девятнадцатый канон Никейского Собора, предписывающий прекращение павлиан, устанавливал, что диакониссы этой секты, возведённые в сан руковождением (χειροθεσία), при возвращении в Церковь сохраняли своё место в клире, а не прошедшие руковождение считались мирянками.

К IV в. женский диаконат постепенно теряет влияние, уступая место мужскому служению, однако сохраняется память о его существовании как о важной части раннехристианской эkkлесиологии.

16 *Simperl M.* The Nicene Dossier in Western Syriac Canonical Collections. Вместо личного участия автор предоставил видеозапись доклада.

17 *Loda N.* The Deaconesses: From Nicaea (325) to the End of the Fourth Century.

10. Профессор **Себастьян Пол Брок** (Оксфордский университет, Великобритания): «**Исповедание Синода 410 г. и поиск терминов для описания воплощения**»¹⁸

Никейский и Никейско-Константинопольский Символы веры были приняты Церковью Востока на Соборе 410 г., акты которого сохранились в «Восточном Синодике»¹⁹. Перевод на сирийский двух ключевых глаголов Символа — *ἔσαρκώθη* («воплотился») и *ἐνανθρωπήσαντα* («во-человечился») — вызвал трудности и эволюционировал от ранних вариантов к неологизмам конца V в. *ḫetbassar* и *ḫetbarnaš*, точно отражающим греческие смыслы.

Доклад анализирует, какие термины использовали ранние сирийские авторы для выражения тайны воплощения и как перевод Символа обновлялся в рукописях. Особое внимание уделено тому, как эти неологизмы вошли в употребление в синодальных актах VI–VII вв., завершаясь у Бабая Великого. Тем самым исследование показывает, как в лексике Церкви Востока закреплялась богословская точность никейской христологии.

Второй день

Второй день конференции был открыт речами халдейского архиепископа Эрбиля Башара Варды и председателя ОВЦС Московского патриархата митрополита Волоколамского Антония. Далее последовали доклады.

1. **Максим Глебович Калинин** (НИУ Высшая школа экономики, Россия) и **Александр Михайлович Преображенский** (независимый исследователь, Россия): «**Термин *ḫūtūtā* («[Божественная] сущность») в восточно-сирийской мистической традиции**»²⁰

Символ веры Первого Вселенского Собора в Никее (325 г.) был принят Церковью Востока в 410 г. в Селевкии-Ктесифоне на синоде патриарха Исаака. Синодальное определение включало термин *ḫūtūtā* («сущность»), использовавшийся восточными сирийцами как эквивалент

18 Brock S. P. The Creed of the Synod of 410 and the Quest for Terms to Describe the Event of the Incarnation. Вместо личного участия автор предоставил видеозапись доклада.

19 См.: *Synodicon orientale, ou, Recueil de synodes nestoriens / pub., trad. at annot. par J.-B. Chabot. Paris: Imprimerie Nationale, 1902. P. 106.*

20 *Kalinin M. G., Preobrazhensky A. M. The Term ḫūtūtā 'The (Divine) Essence' in the East Syriac Mystical Tradition.*

греческого οὐσία (греч.: ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς; сир.: *men ḥūtūteh d-ʿAbā*). Однако, в отличие от византийской традиции, где οὐσία и φύσις стали равнозначными в догматических спорах, в восточносирийском богословии этого не произошло. *Ḥūtūā* оставалась термином, относящимся исключительно к Богу, тогда как грецизм *ḥusiya* мог обозначать и сотворённые сущности. Тем самым термин *ḥūtūā* подчёркивал вечное существование Бога и часто употреблялся как Его имя; кроме того, вероятно, он обозначал не столько Божественную «сущность», сколько Божественное «присутствие».

В мистической традиции VII–IX вв. этот термин занял центральное место в практике *hergā* — непрерывном памятовании о Боге и восхождении ума к простой мысли о Его вечных бытии и любви. Докладчики анализируют употребление термина *ḥūtūā* в восточносирийской мистике и контекстуализируют его использование в ранних источниках, в особенности в наследии Афраата, Ефрема Сирина, в актах Соборов Церкви Востока V–VI вв. и в трудах Нарсая, оказавших исключительное влияние на формирование духовной практики *hergā*²¹.

2. Профессор **Терезия Хайнталер** (Высшая школа философии и богословия св. Георгия, Германия): «**Никея в христологии Церкви Востока**»²²

Никейский Собор постоянно упоминается в трудах восточно-сирийских авторов: Нарсая, Мар Авы, Ишоюва I и II, Бабая Великого и Тимофея I. Их вероучительные тексты опираются на Никейский и Константинопольский Соборы, как на основу истинной веры. Нарсай использовал осуждение Ария как аргумент против теопасхитских взглядов: если Бог пострадал, то Он уже не божественен. Для Мар Авы решения Никеи и Константинополя — норма веры, что особенно видно в исповедании, утверждённом на Соборе Ишоюва I: оно противопоставляется арианству и утверждает единосущие Сына Отцу. Исповедание Собора 605 г. также ссылается на эти два Собора, а Бабай Великий возводит все христологические заблуждения к арианам, осуждённым в Никее, которая служит для богословов Церкви Востока основным критерием ортодоксии и мерилom догматической преемственности.

21 Реконструкцию начальной степени это монашеской практики см. в: *Ivanova P. A., Kalinin M. G., Preobrazhensky A. M. The Chapters on Knowledge of Rabban Aphnīmāran: The Syriac and Arabic Manuscript Traditions. Part III: A Critical Edition of Syriac and Arabic Texts, Translation, and Notes // Bible and Christian Antiquity (Supplement). 2024. № 4 (24). P. 52–74.*

22 *Hainthaler T. Nicaea in the Christology of the Church of the East.*

3. Профессор **Дитмар Вернер Винклер** (Зальцбургский университет, Австрия): **«Рецепция Символа веры и канонов Никеи в Церкви Востока: исторический процесс и экуменическое значение»**²³

Синод патриарха Церкви Востока Исаака, состоявшийся через 85 лет после Никеи, принял вероучение, каноны и календарные нормы Первого Вселенского Собора. Целью была не только централизация Восточносирийской Церкви, но и утверждение единства веры с Церковью Запада. Символ веры 410 г. дошёл в двух редакциях — в западносирийской и восточной. А. де Аллэ показал²⁴, что подлинный текст был местным персидским символом, адаптированным к Никейскому вероучению: персидские отцы выразили ту же веру в иной терминологии. Каноны и календарные постановления также были приспособлены к нуждам Персидской Церкви, но сохраняли вероучительное единство с Церковью Римской империи. Докладчик показывает, что различие формулировок при сохранении единства содержания имеет сегодня важнейшее значение в экуменическом диалоге.

4. Доктор **Ефрем Абуд Исхак** (Австрийская академия наук, Вена): **«Сирийская Никея 325 г. в новом критическом издании»**²⁵

Доклад представляет готовящееся критическое издание сирийских документов Первого Вселенского Собора. Необходимость нового издания вызвана ограниченностью работы Ф. Шультесса (1908 г.)²⁶, использовавшего лишь западные рукописи. Новое исследование охватывает сирийские кодексы из библиотек Ближнего Востока и Европы, отражающие сложную историю передачи Никейских канонов в разных общинах. Особое внимание уделяется рукописям Alqosh 169, Mardin 309–310, Paris syr. 62 и коллекциям Британской библиотеки, а также утраченным кодексам — Seert 65 и Basebrin, уничтоженным во время геноцида 1915 г. Готовящееся издание реконструирует развитие различных редакций, их взаимосвязи и текстуальные адаптации. Учитываются труды Х. Кауфхольда и данные о возможной роли Иакова Эдесского († 708)

23 Winkler D. W. The Reception of the Creed and the Canons of Nicaea in the Church of the East Historical Process and Ecumenical Relevance.

24 См.: Halleux A., de. Le symbole des évêques perses au synode de Séleucie-Stésiphon (410). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1978. (GOS; Bd. 17). P. 170.

25 Ishac E. A. The Syriac Nicaea 325 in a New Critical Edition.

26 См.: Schulthess F. Die Syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon nebst einigen zugehörigen Dokumenten. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1908. (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, NF; Bd. 10/2).

в формировании сирийской версии канонов. Цель проекта — предоставить научное основание для исследования рецепции Никейских актов в сирийской традиции.

5. Профессор **Роберт Китчен** (независимый исследователь, Канада): «**Сирийское восприятие Никейского Собора**»²⁷

Рассматривается восприятие Никейского Собора в Церкви Востока и развитие его учения на последующих синодах: Исаака (410 г.), Ябалахи I (420 г.), Дадишо (424 г.), Акакия (486 г.), Авы I (544 г.), Ишо-ява I (585 г.), Григора (605 г.), а также в синодах 612, 676, 782 и 1318 г. Особое внимание уделяется трём ключевым понятийным областям:

1) природе (сир. *kuānā*) Бога — Отца без начала, Чьё творение охватывает видимый и невидимый космос;

2) термину *Īhīdāyā* (букв. «уединённый, единственный»), который обозначает как Единородного Сына Божия, так и монаха, ведущего уединённое жительство;

3) группе христологических терминов для обозначения нисхождения, уничтожения, навлечения плоти, становления человеком и рождения. Автор показывает, что Никея явилась отправной точкой для восточно-сирийской догматики, а её интерпретация формировала богословскую и монашескую идентичность Церкви Востока в контексте персидского мира.

6. **Си Юн Пий Джонг** (Кембриджский университет, Великобритания): «**Оживляющее восприятие Никеи в Послании 14 Максима Исповедника**»²⁸

В докладе анализируется «Догматическое послание» (Ер. 14) Максима Исповедника²⁹ в контексте концепции М. Смита о «возрождающем восприятии» Никеи не как единовременного события, а как непрерывного процесса переосмысления. Письмо Максима к иллюстрию Петру о диаконе Косме, перешедшем из миафизитства, содержит исповедание (ὁμολογίαν), в котором осуждаются лишь «смешение Аполлинария» и «разделение Нестория», но полемика против Евтихия и Севира, характерная для прп. Максима, отсутствует. В докладе доказывается, что причина этого упущения связана с утверждением Максима о том, что он был рад принять исповедание Космы, «зная его простоту по Христу» (τὴν ἀπλῆν αὐτοῦ κατὰ Χριστὸν διάθεσιν γνούς). Так,

27 Kitchen R. The Syriac Sense of the Council of Nicaea.

28 Joung S. Y. P. The Rejuvenating Reception of Nicaea in Maximus the Confessor's Epistle 14.

29 См.: *Maximus Confessor. Epistula 14* // PG. T. 91. Col. 533B–544C.

автор доклада видит в этом намеренное упрощение: Максим подчёркивает «простоту расположения ко Христу» новообращённого, противопоставляя искреннюю веру сложным богословским спорам.

7. Профессор **Хуберт Кауфхольд** (Мюнхен, Германия): **«Рецепция канонов Никейи у восточных сирийцев»**³⁰

На Никейском Соборе были приняты не только догматические решения, но и двадцать правил церковной дисциплины, впоследствии вошедших в восточные и западные канонические сборники. Их усвоение Церковью Востока засвидетельствовано в «Восточном Синодике» и в сочинении спорной исторической достоверности епископа Маруты из Майферката³¹, который участвовал в синоде 410 г., на котором эти каноны были зачитаны. Однако неясно, шла ли речь о двадцати подлинных канонах или о семидесяти трёх псевдоникейских «Канонов 318 отцов», регулирующих различные стороны церковной жизни. Эти тексты распространились и в арабских мелькитских версиях (до 84-х канонов). Уже в VI в. греческие синодальные каноны были переведены на сирийский и вошли в синод Мар Авы (543/4 г.). Позднейшие арабские и сирийские компиляции объединяли оба корпуса — подлинный и псевдоникейский. В систематических правовых сочинениях (например, в двух канонических трудах Абдишо Нисибинского³²) подлинные греческие каноны играют меньшую роль, тогда как семьдесят три псевдоникейских использовались практически, определяя реальную дисциплинарную практику Церкви Востока.

8. Профессор **Филип Майкл Форнесс** (Католический университет Лёвена, Бельгия): **«Никейский Собор в историографии Церкви Востока»**³³

Восточно-сирийская традиция восприятия Никейского Собора обычно рассматривается через «Восточный Синодик» и Синод Исаака (410 г.). Докладчик расширяет перспективу, анализируя историографические

30 Kaufhold H. The Reception of the Canons of Nicaea by the East Syrians.

31 См.: The Canons Ascribed to Maruta of Maipherqat and Related Sources / ed. and trans. by A. Vööbus. Louvain: Peeters, 1982. (CSCO; vol. 439–440; Scriptorum Syri; t. 191–192).

32 См.: *Abdisho Nisibensis. Collectio canonum synodorum // Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita: in 10 t.* / ed. A. Mai. T. 10. Romae: Typis Collegii Urbani, 1838. P. 191–331. *Ebedjesus von Nisibis.* „Ordo iudiciorum ecclesiasticorum“: Eine Zusammenstellung der kirchlichen Rechtsbestimmungen der ostsyrischen Kirche im 14. Jahrhundert / hrsg., übers. und eingel. von H. Kaufhold. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2019. (EBCO; Bd. 7).

33 Forness P.M. The Council of Nicaea in the Historiographic Writings of the Church of the East.

источники от «Церковной истории» Бархадбешабы Арбайи³⁴ (VI в.) до арабских хроник начала II тысячелетия. Анализируя главные релевантные историографические источники, профессор выявляет ключевые темы, связываемые с Никеей: определение истинной веры, происхождение соборной традиции и взаимоотношения Церкви Востока с другими христианскими общинами. Сопоставление этих свидетельств показывает, как Никея стала элементом исторической памяти и самоидентификации Церкви Востока, действовавшей вне границ Римской империи и формировавшей собственную эkkлесиологию в рамках вселенской традиции.

Третий день

После благодарственной речи профессора Гаги Шургая последовали доклады.

1. Профессор **Герман Тойле** (Университет имени святого Радбода, Нидерланды): «**Никея и Церковь Востока в эпоху сирийского Ренессанса**»³⁵

Хотя Церковь Востока признала решения Никейского Собора лишь на синоде 410 г. при католикосе Исааке. В её позднейшей историографической и богословской литературе многочисленны ссылки на Никейский Собор, особенно в каноническом контексте. Период так называемого Сирийского Ренессанса (XI–XIV вв.) отмечен активными контактами Церкви Востока с латинским христианством, кульминацией которых стало посольство, отправленное монгольским ильханом Аргуном в Рим, и визиты латинских миссионеров к католикосу Церкви Востока и другим иерархам.

В сирийских и арабских текстах того времени обращения к Никее служили попыткой утвердить общую догматическую основу Востока и Запада. Так, Илия Нисибинский, считающийся первым автором Сирийского Ренессанса, утверждал, что епископы Церкви Востока присутствовали на Никейском Соборе, а католикос Папа имел уважительные причины не участвовать лично. Священник и богослов Салиба ибн

34 См.: La première partie de l'Histoire de Barhadbešabba 'Arbaïa / texte syr. éd. et trad. par F. Nau. Paris: Firmin-Didot, 1932. (PO; t. 23/2); La seconde partie de l'Histoire de Barhadbešabba 'Arbaïa et controverse de Théodore de Mopsueste avec les Macédoniens / texte syr. éd. et trad. par F. Nau. Paris: Firmin-Didot, 1913. (PO; t. 9/5).

35 *Teule H. Nicaea and the Church of the East in the period of the Syriac Renaissance.*

Юханнан († после 1332), автор «Книги тайн»³⁶, цитирует многочисленные источники о Никее и, возможно, сам написал пространную главу о причинах созыва Собора. Анализ этой главы и её источников составляет центр доклада, в котором сопоставляются взгляды Салибы и Авдишо Нисибинского († 1318), последнего выдающегося автора рассматриваемой докладчиком эпохи.

2. Профессор **Рокио Дага-Портийо** (Мюнхенский университет имени Людвиг и Максимилиана, Германия): **«Отношения Церкви Востока с Коптской Церковью: Никейские каноны Маруты (IV в.) и сборник Макария (XIV в.)»**³⁷

В энциклопедическом сборнике коптского монаха Макария (XIV в.; Mss Mardin 311, Vat. ar. 149) отмечено, что восточные христиане «взяли из канонов то, что им было нужно», поскольку жили под властью Персии. Считалось, что они приняли не только двадцать официальных канонов Никее, но и обширный корпус — «Книгу царей» и иные тексты, приписываемые Собору. Мелькитское вступление к этим канонам сообщает, что отцы Никее установили законы для всех слоёв общества — от царей до монахов, — чтобы укрепить веру в христианском государстве. Христиане Персии, напротив, были вынуждены подчиняться законам страны и заимствовали лишь «то, что внушил им Дух», составив собственный свод вероучительных и практических установлений.

Эти восточные каноны связываются с именем Маруты Майферкатского и включают двадцать подлинных никейских правил. В докладе сопоставляются упоминания канонов Маруты у сирийских (Ибн ат-Тайиб, Авдишо Нисибинский) и коптских (Абу Сулх, Ибн Турайк, Михаил Дамиатский, Ибн аль-Ассаль) авторов, анализируются причины расхождений и контексты заимствований. Особое внимание уделяется «Книге царей» — сборнику гражданских законов, приписанных Никее, — и общим для коптской и восточносирийской традиций вопросам: организации монастырей, взаимодействию церковного и государственного права и взаимному влиянию обоих канонических наследий.

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

37 *Daga-Portillo R. Relations of the Church of the East with the Coptic Church: The Nicene Canons of Marutha (4th Century) and Other Canons Attributed to Nicaea from the Macarius Collection (14th Century).*

3. Профессор **Бишара Эбейд** (Университет Ка-Фоскари, Италия): **«Никея в сочинениях Илии Нисибинского: Собор, его участники и Символ веры»**³⁸

Для митрополита Илии Нисибинского (XI в.) Никейский Собор имел исключительное значение. В «Книге доказательства истинности веры»³⁹ он описывает причины созыва, участие восточносирийских епископов и принятые решения. В «Толковании на Символ веры»⁴⁰ Илия цитирует сирийский текст никейского Символа и приводит собственный арабский перевод, что важно для изучения двуязычной богословской традиции Церкви Востока. Комментарий носит апологетический характер, он адресован прежде всего яковитам и мелькитам, а косвенно и мусульманам, а также демонстрирует стремление Илии утвердить догматическую преемственность Никеи в сирийской традиции.

4. Доктор **Эрика Хантер** (Кембриджский университет, Великобритания): **«Никейский Символ веры в Турфане: фрагмент МІК ІІІ 59»**⁴¹

В начале XX в. немецкие экспедиции в Турфане (Синьцзян) обнаружили более тысячи фрагментов на сирийском и согдийском языках. Их анализ показал, что место находок — монастырь Церкви Востока. Среди литургических текстов, отражающих дифизитское богословие, найден и согдийский фрагмент Никейского Символа веры (МІК ІІІ 59). Доклад рассматривает обстоятельства создания и бытования фрагмента, подтверждающего, что никейская вера была известна и исповедуема в отдалённых епархиях Церкви Востока вплоть до Центральной и Восточной Азии.

5. Доктор **Марк Диккенс** (Университет Альберты, Канада): **«Древнеуйгурский перевод Никейского Символа веры из Турфана»**⁴²

Церковь Востока простиралась на огромную территорию от Персии до Китая, распространяя своё влияние вдоль Великого шёлкового пути. Её миссии среди ирано- и тюркоязычных народов потребовали

38 Ebeid B. Nicaea in the Writings of Elias of Nisibis: The Council, its Participants and its Creed.

39 См.: *Elias of Nisibis. The Book of the Demonstration of the Correctness of the Faith (Kitāb Al-burhān ‘alā ṣaḥīḥ al-īmān)* / ed., trans., introd. and comm. by B. Ebeid. Córdoba; Beyrouth: UCOPress-CNERU; Éditions de l’USJ-CEDRAC, 2023. (CNERU – CEDRAC: Series Syro-Arabica; vol. 11).

40 См.: *Elias of Nisibis. Commentary on the Creed (Tafsīr al-amānah al-kabīrah)* / ed., trans., introd. and comm. by B. Ebeid. Córdoba; Beyrouth: UCOPress-CNERU; Éditions de l’USJ-CEDRAC, 2018. (CNERU – CEDRAC: Series Syro-Arabica; vol. 9).

41 Hunter E. The Nicene Creed at Turfan: MIK III 59.

42 Dickens M. The Old Uyghur Nicene Creed from Turfan.

перевода Священного Писания и богослужебных текстов с сирийского на местные языки. В Турфанае было найдено около тысячи ста фрагментов христианских рукописей на сирийском, согдийском, древнеуйгурском, ново- и среднеперсидском языках. Среди них — два перевода Никейского Символа: согдийский и древнеуйгурский. В докладе рассматривается именно древнеуйгурский вариант, его лингвистические и богословские особенности, а также то, что он сообщает о христианской общине Турфана и адаптации вероучительных формул к тюркскому языковому контексту.

6. Доктор **Далия Хай Азиз** (Центр востоковедения, Ирак): «**Символ веры в поэзии Гиваргиса Варды**»⁴³

В сборнике «Варда» (сир. *wardā* — «роза») содержатся два гимна о вере поэта Гиваргиса Варды (XIII в.), предназначенные для исполнения в четвёртое воскресенье поста. Сравнение их текста с Никейским Символом и вероучительными формами из «Восточного Синодика» показывает, что это поэтические переложения Символа веры, дополненные авторскими размышлениями. Первый гимн ближе к Никее, второй же расширяет темы Божественного воплощения и теопасхизма. Оба написаны семисложным метром с алфавитным акростихом и использовались как литургическое исповедание веры.

7. Профессор **Эдуард Фарруджа**, SJ (Папский Восточный институт, Италия): «**Никея I: разделение церковной истории и богословия**»⁴⁴

Докладчик задаётся рядом вопросом: разделил ли Первый Никейский Собор историю и богословие или, напротив, придал им новое единство? На Соборе было просто подтверждено положение дел, которое уже давно фактически существовало, как в случае с четырьмя ведущими Церквями, упомянутыми в нём: Римской, Александрийской, Антиохийской и Иерусалимской, которой досталось утешительное почётное место в 7-м каноне, или же это было новое начало в совершенно новом ключе? Автор доклада утверждает, что Никейский Собор сделал и то и другое: разделил историю и богословие на две части, но конечным результатом стало установление повестки дня для Церкви в целом. Закончилась ли эта «Константиновская повестка», или мы всё ещё живём в эпоху Константина — возможно, в пост-Константиновскую? Доклад показывает, что эта эпоха не полностью завершилась, хотя проблемы,

43 Azeez D. K. The Creed Confessed by Gīwargīs Wardā.

44 Farrugia E. G. Nicaea 1 Split Both Church History and Theology into Two.

поднятые Константином, продолжают разрастаться и меняться, и это касается смены как богословской, так и исторической парадигм.

8. Доктор **Винсент ван Воссел**, CSsR (Центр востоковедения, Ирак)⁴⁵: «**Никея и халдейская Qūrbānā**»⁴⁶

К 1681 г. значительная часть епархий Церкви Востока вокруг Диярбакыра образовала халдейскую ветвь, признанную Римом при условии принятия «латинского понимания Никеи», включая папское первенство и адаптацию литургии. При патриархе Йосифе VI Аудо (1848–1878) началось возвращение к восточным традициям, что вызвало напряжение между «латинской Никейской» идентичностью и восточносирийским наследием, особенно в реформе евхаристической литургии (сир. *qūrbānā*). Вопрос о соотношении верности Риму и преемственности Церкви Востока остаётся центральным в богословии халдейской общины.

9. Профессор **Иакинф Дестивель**, ОР (Папский университет Св. Фомы Аквинского — Angelicum, Италия): «**Никея в экуменических диалогах Католической Церкви**»⁴⁷

Доклад рассматривает обращение к Никейскому Собору в двусторонних богословских диалогах Католической Церкви с другими христианскими традициями — восточными и западными — после Второго Ватиканского Собора. Показано, что никейская вера и соборная экклесиология остаются краеугольным камнем христианского единства и ориентиром для экуменического богословия, служа общей точкой отсчёта в поиске догматического и литургического согласия.

* * *

По окончании всех сессий заключительную речь произнёс член оргкомитета Н. А. Н. Аль-Джилу, анонсировав следующую конференцию, запланированную на 2028 г.: событие будет посвящено 1400-й годовщине смерти Бабая Великого (ок. 550–628) — настоятеля обители на горе Изла, периодевта северных монастырей, местоблюстителя патриаршего престола (609–628), выдающегося богослова, стабилизировавшего и систематизировавшего догматику Церкви Востока в своём *opus magnum* — «Трактате о Божестве, о человечестве и о Лице

45 Доклад прочитан *in absentia* Самиром Савришо — главой Антонианского ордена св. Хормизда.

46 *Vossel V., van. Nicaea and the Chaldean Qūrbānā.*

47 *Destivelle H. Nicaea in the Ecumenical Dialogues of the Catholic Church.*

единения», более известном в исследовательской среде как «Книга единения» («*Liber de unione*»)⁴⁸.

В последний день, 30 сентября, была организована экскурсия, во время которой докладчики посетили эрбильскую Цитадель, монастырь Раббана Хормизда, монастырь Девы Марии в Алькоше и гробницу пророка Наума.

Александр Валериевич Тамразов

48 См.: *Babai Magni Liber de unione* / ed. et interpr. A. Vaschalde. Parisiis: E Typographeo Reipublicae, 1915. (CSCO; vol. 79–80. *Scriptores Syri*; t. II/61); *Babai the Great. The Book of Union: English Translation with Edited Syriac Text* / ed. by Mar Awa III Royel; trans. by M. J. Birnie. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2024. (TSEC; vol. 32).

ХРОНИКА II МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ ПО ПАТРИСТИКЕ И ХРИСТИАНСКОЙ ДРЕВНОСТИ: «НИКЕЙСКИЙ СОБОР В ДЕЯНИЯХ ДРУГИХ СОБОРОВ И В ИСТОРИИ ХРИСТИАНСТВА»

УДК УДК 82-92 (27-9)0325/1054)
DOI: 10.31802/BCA.2025.28.4.010

В Малом актовом зале Церковно-археологического кабинета МДА 26 мая 2025 г. состоялась II Международная научно-богословская конференция, посвящённая 1700-летию Первого Вселенского Собора (Никея, 325 г.). Организатором мероприятия выступил «Центр изучения патристики и христианской древности» (кафедра богословия МДА).

С приветственным словом от лица ректора МДА обратился к участникам конференции заведующий кафедрой богословия МДА, учёный секретарь Учёного совета, профессор **игумен Адриан (Пашин)**. Он отметил значимость Первого Вселенского Собора, как и последующих Соборов: она состоит, по его мнению, в чётком разграничении между православием и ересями/расколами. Именно к подобному, как сказал о. Адриан, мы должны стремиться и в наши дни: определять истинное учение, выраженное в Божественном Откровении, держаться его и объединяться вокруг него, а не искать единения между инославными и еретиками.

Первым на конференции выступил **Михаил Михайлович Казаков** — доктор исторических наук, профессор кафедры государственно-правовых дисциплин Смоленского государственного университета, профессор кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии. Тема доклада: «Константинопольский Собор 381 г.: рецепция Никеи». Цель выступления — выявить причину и инициатора того, что участники Второго Вселенского Собора обратились к наследию Никейского Собора. Исследованию истории Вселенских Соборов (в отличие от богословия) препятствует то, что источники сохранились фрагментарно, зачастую они тенденциозны и являются свидетельствами очевидцев, а не протоколами Соборов, поскольку последние толком не велись. Важно отметить, что за пятьдесят шесть лет, прошедших между двумя Вселенскими Соборами, в Римской империи состоялось около семидесяти Соборов, двенадцать из которых были собраны по инициативе императоров. И тем не менее ни один из них не получил статуса «вселенский», хотя некоторые из них явно на это претендовали. И в этом заключается определённая ирония: Аквилейский Собор (381 г.) был собран как вселенский, но стал поместным, а Константинопольский Собор (того же года) изначально планировался как поместный, но стал в итоге вселенским. В отличие от Константина Великого, который готовился к Никейскому Собору рядом декретов, Соборов и тому подобными мерами, император Феодосий никак не подготавливал проведения Второго Вселенского Собора. Ему, правда, предшествовало два вероучительных декрета Феодосия, первый из которых был слишком упрощённым и мало соотносился с никейским богословием, а второй уже был существенно переработан, скорее всего, Григорием Богословом. Тем не менее изначально Собор планировался для решения лишь административно-церковных вопросов, в частности для того, чтобы придать Константинополю статус Второго Рима. Сам Феодосий, который, хотя и был крещёным, стал императором Восточно-Римской империи, плохо владел греческим языком, чтобы разобраться в терминологических вопросах. Возможно, поэтому он и не принимал участия в Соборе, который изначально возглавлялся епископом Мелетием, симпатизировавшим арианской ереси. После смерти и похорон Мелетия Собор возглавил Григорий Богослов, идейный преемник Василия Великого, который пытался примирить участников Константинопольского Собора 381 г. Поскольку на Соборе неожиданно возникли богословские прения, свт. Григорий обратился за их разрешением к никейскому богословию, как это делалось

на большинстве предшествовавших Соборов. Но затем на Соборе появились представители Александрийской Церкви, и свт. Григорий был смещён с должности предстоятеля. После этого участники снова вернулись к административным вопросам и лишь затем начали разбирать богословские. В итоге Никейский Символ веры претерпел ряд редактур: четыре опущения, десять прибавок и пять стилистических изменений. Из ста семидесяти восьми слов Константинопольского Символа веры лишь тридцать три слова были заимствованы из Никейского. Тем не менее Символ по своей сути остался Никейским. А сам статус вселенского Собор 381 г. приобрёл на IV Вселенском Халкидонском Соборе благодаря тому, что на Константинопольском Соборе произошла рецепция никейского богословия.

Следующим выступил **Павел Владимирович Кузенков** — кандидат исторических наук, доцент кафедры социально-философских и политических наук Севастопольского государственного университета, старший научный сотрудник НИЛ «Историко-археологической лаборатории по комплексному изучению Византийского Причерноморья». Тема доклада: «Наименование Вселенских и иных больших Соборов в источниках IV в.». Название Соборов исходит из терминологии, которая использовалась относительно Никейского и других собраний. Главными были «вселенский» (οἰκουµενική), «священный» (ιερά) и «божественный» (θεία). При этом слово «Собор» (σύνδοος) как обозначение собраний для решения важных вопросов, в том числе вероучительных, чуждо Священному Писанию несмотря на то, что в Деяниях святых апостолов повествуется об апостольском Соборе. Само слово σύνδοος предполагает собрание из разных мест, то есть географический масштаб. А если собиралась местная община, то это было просто собрание/заседание (συνέδριον), а не σύνδοος. Этот термин (σύνδοος) характерен для античного мира, но подобных Соборов, как это было в Византии, там не случалось. В Византийскую эпоху использовались три термина для обозначения Соборов: σύνδοος толκή (Поместный Собор), σύνδοος µερική (частичный, партикулярный собор, когда не все местные епископы могли собраться) и σύνδοος θεία καὶ ιερά καὶ οἰκουµενική (божественный, священный и Вселенский Собор). Были ещё еретические Соборы (σύνδοος αίρετική). На Западе, начиная с IV в., греческая калька synodus сменилась на concilium. Кстати, именно Арелатский (Арльский) Собор 314 г., созванный Константином Великим, благодаря своему масштабу и количеству епископов получил на Западе название Вселенского (universalis); так его именует и блж. Августин. Поместным

Арелатский Собор называть некорректно, поэтому к нему является допустимым термин «большой». Важно отметить, что Соборы IV в. сами не назывались вселенскими, но большими или священными. К ним отдельные отцы Церкви применяли эпитет «вселенский» в качестве оценки их значимости. Впервые же статус Вселенского получил Никейский Собор в 381 г. на Константинопольском Соборе, а также в посланиях отцов этого Собора. В V в. все последующие значимые Соборы имели статус *σύνδοδος θεῖα καὶ ἱερὰ καὶ οἰκουμένηκή* (божественный, священный и Вселенский Собор).

Георгий Евгеньевич Захаров — доктор теологии, заведующий кафедрой систематического богословия и патрологии богословского факультета ПСТГУ, выступил с докладом на тему: «Интерпретация канонического наследия Никейского Собора в послании папы Иннокентия I к Виктрицию Ротомагскому». Римские папы поддерживали постановления Никейского Собора, особенно Иннокентий I. В частности, это касалось канона о том, что епископ не должен переходить с кафедры на кафедру. Виктриций, несмотря на отдалённость своей кафедры, занимал важное место в церковной жизни. Он был миссионером в Северной Галлии, а также путешествовал в Британию. Общался, в том числе, со свт. Амвросием Медиоланским. В конце 403 г. Виктриций лично посетил Рим, а в начале 404 г. вернулся в Галлию. Скорее всего, папа Иннокентий и епископ Виктриций, по сути являвшийся митрополитом Ротомага, обсуждали канонические вопросы. В итоге папа написал послание к Виктрицию, в котором подчеркнул, что сам Виктриций не нуждался в наставлениях, а вместе с тем выразил радость, что Галльская Церковь в вопросах веры и права ориентируется на Римскую Церковь. При этом Иннокентий I написал для галльских епископов, находившихся в ведении Виктриция, ряд наставлений относительно церковно-административных изменений. В этой связи важно то, что папа опирался, в частности, на 4, 5 и 16-й каноны Никейского Собора. В послании не упоминаются никакие другие Соборы, кроме Никейского. Суть послания папы можно свести к следующим тезисам:

а) основой церковной организации является локальная Церковь — возглавляемая епископом городская церковная община; при этом епископ должен заботиться о её нравственном состоянии, за которое он несёт ответственность перед Богом;

б) особое место в общине занимают аскеты, а клирики призываются к аскетической жизни, основанной на принципе целибата; местной политической элите запрещается входить в состав клира;

в) епископы являются не только главами локальных Церквей, но и членами коллегии со-епископов (*consacerdotes*), которая должна пребывать в согласии и единодушии, для чего должна основываться на апостольских нормах, отчасти выраженных в Никейских постановлениях;

г) локальные Церкви должны подчиняться митрополитам, и в этих структурах запрещалось рукополагать епископов единолично, а также требовалось коллегиально разрешать конфликтные ситуации;

д) Римская Церковь имеет прерогативы при рассмотрении наиболее важных региональных проблем.

Важно отметить, что папа пытался ввести иерархический принцип арбитража, то есть, чтобы локальные Церкви по серьёзным вопросам обращались к Римской Церкви. Но в то время активно действовал «горизонтальный» арбитраж, при котором одна локальная Церковь обращалась к другой. Этим занимался и Виктриций. Иннокентий I его за это не осуждает, но пытается провести принцип главенства Рима, надстраивая свою позицию над постановлениями Никейского Собора.

Затем **Тимур Аркадьевич Щукин** — кандидат философских наук, научный сотрудник Социологического института РАН — филиала Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, представил доклад на тему: «Экзегетика Книги Бытия в догматическом споре: случай I Вселенского Собора». У церковного историка и писателя Геласия сохранился диалог некоторого философа Федона с отцами Никейского Собора. В нём исключительное место занимает толкование библейских отрывков, в первую очередь Быт. 1, 26¹. Диспут построен следующим образом: Федон формирует вопрос, а отцы ему отвечают. Федон утверждает, что этот стих нельзя понимать буквально, иначе Бог будет обладать человеческим образом и подобием. Главный вопрос: как простое и безобразное Божество может быть прообразом человека? Телесный человек не может быть создан по Его образу, а значит, нужен был посредник, по образу которого был сотворён человек. Здесь явная отсылка к Оригену, согласно которому человек был сотворён по образу воплотившегося Спасителя; само воплощение на момент творения, разумеется, было отдалённой

1 Приведём этот стих по версии Масоретского текста, сопроводив его нашим переводом: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים בְּעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בְדִגְתַּת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל-הָאָרֶץ וּבְכָל-הַרְמֵשׁ הָרֹמֵשׁ עַל-הָאָרֶץ: *И сказал Бог: «Да сотворим человека по Нашему образу и в соответствии с Нашим подобием! И да управляют они [люди] рыбами морскими, птицами небесными, животными и всюю землею, и всяким пресмыкающимся, которое пресмыкается по земле!»*

по времени перспективой. Стало быть, Христос — Посредник между Богом и человеком. Но согласно Федону, творение человека по образу Божьему происходит посредством Сына Божьего, Который выступает как инструмент творения, что, в свою очередь, соответствует арианской ереси. Дидим Слепец несколько смягчает субординацию при творении, но сохраняет инструментальную функцию Христа-Посредника. Отцы Никейского Собора, согласно Геласию, ответили следующим образом: 1) человек является образом и подобием Божиим в смысле власти над творением; 2) глагол «сотворим» подчёркивает догмат о Троице, о все-святом и нераздельном Божестве Отца и Сына, поэтому человек был сотворён по образу Божества Отца и Сына; 3) образ Божий относится к душе человека, благодаря чему у людей есть благодать, простота, милосердие и тому подобное; 4) у человека есть премудрость как дар Божий, в этом и состоит Его образ.

Андрей Юрьевич Виноградов — кандидат исторических наук, доктор филологических наук, Высшая школа экономики (НИУ ВШЭ), ОЦАД, Сретенская духовная академия, продолжил конференцию сообщением на тему: «Никейский Собор и Чёрное море». Существует понятие «церковно-понтийское единство», маркирующее распространение христианства на берегах Чёрного моря. Доклад посвящён рецепции Никейского Собора в Церквах Причерноморья. На Соборе присутствовали представители провинции Малая Скифия, причём некрупных городов. Отсутствовали представители Синопы, Амисы, Херсонеса — больших городов, а также Питиунта. Упомянутый епископ Капитон из Херсонеса присутствовал на Втором Вселенском Соборе, хотя историки пытались его включить в состав отцов Первого Вселенского Собора. Сохранились подписи епископов из Северо-Западного Причерноморья, то есть из среды готов, а также из Боспора. На тот момент ни готы, ни Боспорское царство не входили в состав Римской империи, поэтому эти епископы находились вне римской ойкумены. К готам направляли епископов, в том числе этим занимался свт. Иоанн Златоуст, чтобы упредить распространение арианской ереси, характерной для вестготов. Следовательно, присутствие епископов из Причерноморья было сравнительно небольшим, однако они были из разных частей берегов Чёрного моря. Это сыграло важную роль в продвижении Никейского вероопределения (ὄρος²).

2 Буквально в переводе с древнегреческого языка значит «граница, рубеж, предел». Отсюда понимание слова ὄρος как «определение».

Затем **Алексей Русланович Фокин** — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, ОЦАД, МДА выступил по теме «Аргументация ранних западных никейцев в защиту учения Никейского Собора о единосущии». Западные никейцы действовали, начиная с самого Собора, а также в 50–70-х гг. IV в. Среди них особую нишу занимает Марий Викторин. Тертуллиан впервые на Западе выдвинул формулу, очень близкую к $\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\acute{\omicron}\sigma$ («единосущие») — *unitus substantiae*, поэтому западным епископам было относительно легко принять идею единосущия, но с доказательством постановления Никейского Собора возникали трудности. Поэтому западные никейцы опирались на восточных богословов, особенно на сочинения свт. Афанасия Александрийского. Марий Викторин направил свою основную аргументацию против Ария. Он первым в западной литературе предложил термин *consubstantialis* как латинский эквивалент греческого $\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\acute{\omicron}\sigma$. Также он обобщил греческое понимание термина $\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\acute{\omicron}\sigma$. В итоге у него получилась трёхслойная концепция: единосущный Тот, Кто рождён от/из той же самой сущности; единосущный — Тот, Кто существует в той же самой сущности; единосущный — Тот, Кто существует всегда вместе. Марий выдвинул четыре аргумента в поддержку своей концепции: 1) сущность, рождающаяся от сущности, единосущна; 2) образ самой сущности, оформляющий, а не отражающий её, является самой сущностью; 3) тождество воли сущности и движения, бытия и действия, потенции и акта; 4) самоидентичность истины, то есть истина бывает только одна, и она не двойственна. И если Отец имеет истинную сущность, то и у Сына она истинная. Эти аргументы Марий Викторин подтвердил множеством библейских цитат, опираясь на творения свт. Афанасия и других восточных отцов.

Протоиерей Павел Хондзинский — доктор теологии, декан богословского факультета ПСТГУ, выступил на тему: «Собор как утопия и фикция в русской философско-богословской мысли 60-гг. XIX в. — 30-х гг. XX в.». Главный вопрос: если Вселенские Соборы были столь значимыми для Церкви, то почему они не собирались более тысячи лет? Для этого надо понять сущность Синодальной эпохи, когда функции Святейшего Правительствующего Синода заменили патриаршество в РПЦ. Важно отметить, что необходимость Собора акцентировал свт. Игнатий Брянчанинов: по его мнению духовно-нравственное положение христианской жизни, особенно в Синодальную эпоху, было ужасным и требовало изменений. Подобную эсхатологическую идею развивал и Владимир Сергеевич Соловьёв в «Повести об Антихристе». Но

были и противники этой идеи, которые считали, что христианство настолько изменилось, что уже невозможно собрать Вселенский Собор. В итоге вся Синодальная эпоха прошла под знаком утопии. С одной стороны, новый Вселенский Собор считался насущно необходимым, а с другой — совершенно невозможным, ибо, по мнению его противников, он не способен ничего изменить.

Священник Михаил Асмус — младший научный сотрудник ПСТГУ, прочитал доклад на тему: «Антиарианская полемика в гомилиях Леонтия Константинопольского». Пресвитер Леонтий полемизировал лишь с еретиками IV в., в частности с Арием. Леонтий отметил, что в Прологе Евангелия от Иоанна не используются глаголы γίγνομαι/γίνομαι, «порождать», или κτίζω, «создавать», но глагол εἶμι, «быть», подчёркивающий вечное бытие Логоса с Отцом. Он также привлекает толкование семантически схожих слов φανής и ἐπιφανής, в которых видит различие: явленная (ἐπιφανής, а не φανής) благодать Божия, ставшая спасительной для всех людей. Стало быть, Иисус Христос явил Себя именно по Своему Божеству. Его аргументация сводится к свидетельствам Божественного Откровения, к терминологическим аспектам, к народной этимологии слова «Сын» (υἱός), к выделению сущностных свойств, включая самовластие и царское достоинство, также стоит отметить, что триадологическая тема у Леонтия разрешалась посредством христологии.

Затем **Олег Валентинович Ауров** — кандидат исторических наук, заведующий кафедрой всеобщей истории ИОН РАНХиГС, доцент исторического факультета РГГУ, представил сообщение на тему: «“Вторая Никея”: о роли церковных Соборов в политической системе Испании до середины XI в.». Выражение «Вторая Никея» чётко нигде не встречается, но при этом видятся многие параллели между Никейским Собором и III Толедским (созванным вестготским королём Реккаредом I в 589 г.), на котором окончательно отказались от арианской ереси. До этого в Испании созывались лишь Поместные Соборы. Собственно, III Толедский Собор ориентировался на Никейский. На Толедском Соборе присутствовали король, знать, епископы, а также восемь епископов-ариан. Последние прямо на Соборе отказались от своей ереси. И вот такая модель симфонии светской власти и Церкви впредь повторялась в Испании. Всего до нас дошли акты семнадцати Толедских Соборов. Некоторые из них носили характер провинциальных/поместных.

Алексей Александрович Морозов — доктор филологических наук (греческие исследования), доктор теологии, преподаватель-ассистент кафедры патристики и истории Церкви факультета теологии

Фрибургского университета (Швейцария) прочитал доклад на тему: «Коптская традиция и формирование никейского досье: две редакции “Дидаскалии отцов никейских” (CPG 2298)?» В коптских сборниках сохранились три коллекции документов Никейского Собора. Все тексты сохранились в трёх рукописях. Третья рукопись, пергаментная, на момент проведения конференции не издана. Текст «Дидаскалии отцов никейских» написан на греческом языке и переведён на коптский, армянский, арабский и эфиопский языки. Он приписывался Афанасию Александрийскому, Василию Великому, Евагрию Понтийскому и даже Антонию Великому. Наиболее вероятное место происхождения — Египет. Структура текста: изложение веры, учение и инструкция для священников. Приблизительная дата датировки коптского перевода: 367 г. — начало V в. Текстологический анализ позволил А. А. Морозову считать, что это не два самостоятельных перевода «Дидаскалии отцов никейских» (CPG 2298), а один и тот же текст, просто в двух несколько отличных редакциях. При этом коптский перевод имеет множество стилистических изменений, что было общей тенденцией для коптских переводчиков и копиистов. В итоге мы видим гармонизирующую редакционную стратегию.

Михаил Анатольевич Тимофеев — кандидат исторических наук, руководитель Научно-образовательного центра им. В. П. Кащенко ФГБНУ «Институт коррекционной педагогики» представил сообщение на тему: «Никейский Собор в Регистре писем Григория I Великого (Двоеслова) в контексте его отношения к ересям». Писем от папы Григория о Никейском Соборе дошло крайне мало: пять из более чем восьмисот писем его эпистолярного наследия. В своём окружном послании, как и в других, папа Григорий подчёркивает значимость первых четырёх Вселенских Соборов как основы и фундамента святой веры. Тех же, кто отвергает эти Соборы, папа придаёт анафеме. При этом, говоря о Соборах, он использует оба термина: *synodus* и *concilium*. Также папа Григорий упоминает больше десятка ересей, причём не ради богословия, а скорее по церковно-политическим соображениям, поскольку в догматику он не углублялся: он хотел устранить следы арианства среди остготов в Италии. Также важно учитывать, что его полемика определялась тем, что лангобарды, завоеватели Италии, были арианами. По этой причине он и приветствовал созыв III Толедского Собора.

Олег Николаевич Ноговицин — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Социологического института РАН филиала Федерального научно-исследовательского социологического центра

Российской академии наук (г. Санкт-Петербург) представил доклад на тему: «Непосредственность и опосредованность отношений происхождения в Троице: никейские отцы и антилатинская полемика вокруг Лионской унии». На Лионском Соборе 1274 г. было принято положение об исхождении Святого Духа от Отца и Сына. Теоретиками Собора были Иоанн Векк, Георгий Мосхамбар и Фома Аквинский. Константинопольский патриарх Иоанн Векк считал, что Святой Дух исходит от Отца и посредством Сына. Георгий Мосхамбар утверждал, что Дух должен обязательно исходить через Сына, коль скоро Он исходит от Отца не непосредственно. Фома Аквинский полагал, что в Боге нет других отношений, кроме отношений происхождения. Так, в Троице есть отношения отцовства, сыновства, а также исхождения Святого Духа от Отца через Сына. Для Фомы отношение всегда взаимосвязаны, поэтому можно сказать как «Отец Сына», так и «Сын Отца», ведь Один без Другого не существует. Иоанн Векк отчасти следует никейским отцам, полагая, что движение идёт от Отца к Сыну, а от Сына к Духу. Сын получает бытие от Отца, а Дух через Сына от Отца. Фома же понимал несколько по-другому: Отец изводит Дух через Сына, но Сын не Посредник исхождения, если иметь в виду силу, производящую Святого Духа. Но если посмотреть на Лица, то Дух исходит от Отца через Сына как Посредника.

Дмитрий Владимирович Смирнов — исследователь, переводчик, ведущий научный редактор в ЦНЦ «Православная энциклопедия» сделал доклад по теме: «Влияние никейской триадологии на формирование христологии Нестория». Главным введённым на Никейском Соборе понятием стало «единосушие». Также был принят анафематизм во второй части постановлений Собора о неизменности Божественных Лиц Святой Троицы. Арианство тоже утверждало, что Бог неизменен, но выводило Сына за природу Отца, поэтому Сын для них изменяем. Таким образом, наблюдалось противоречие между первой и второй частью Собора: как Сын мог родиться от Отца, быть Ему единосушным, воплотиться, но при этом оставаться неизменным? Это противоречило логике. Ведь как тогда быть с воплощением Сына Божьего? Не изменился ли Он при воплощении? Для разрешения проблемы была предпринята попытка использовать понятие «усвоение», согласно которому Слово Божье не страдало на Кресте, а лишь усваивало страдания через страсти Его человеческой плоти. Аполлинарий же считал по-другому, то есть что Слово тоже страдало, поскольку изменчиво. Ведь если Слово лишь усваивало страдания, будучи бесстрастным, то это было лукавством, актёрской игрой, а не реальным страданием. И с этими проблемами

столкнулся Несторий. Пытаясь сохранить вероопределения Никейского Собора, он считал, что Слово воплотилось в полноценного Человека со своим «я». В таком случае и Слово не претерпевает никаких изменений, и Человек Иисус является полноценным субъектом страданий в земной жизни. Стало быть, и Божество бесстрастно, и Человек страстен, общим же для Божества и человечества было имя «сын», поэтому даже после воплощения Божество оставалось бесстрастным и неизменным по ипостаси, сущности и по состоянию. В противовес Несторию Кирилл Александрийский считал, что Слово Божье при воплощении претерпело истощание (κένωσις), а значит, произошло изменение Его состояния, благодаря чему Слово усвоило все свойства человеческой природы. Из-за этого Несторий обвинял Кирилла в разрушении положений Никейского Собора, поскольку он ввёл изменения в Божество. В итоге система Нестория выглядит более логичной. Сами отцы Никейского Собора применяли идею неизменяемости для других целей, желая опровергнуть ариан, но в результате они создали сложную богословскую проблему, из-за чего возник спор между Кириллом и Несторием: оба следовали идее неизменяемости, но выражали её по-разному.

Алексей Владимирович Муравьёв — доктор исторических наук, заведующий кафедрой стран Центральной Азии и Кавказа (Институт стран Азии и Африки) МГУ — представил доклад на тему: «Первый Никейский Собор как символ в деяниях Соборов Сирийской Православной (Яковитской) Церкви VI–VII вв.». Никейский Собор часто выступает в качестве символа для Соборов Сирийской Православной (Яковитской) Церкви. Сирийцы ввели прибавку к Трисвятому: «распныйся за ны». Они утверждают, что это соответствует Никейскому Собору, именуемому ими с конца V — начала VI в. «Собором 318-ти». Такое же именование использовал патриарх Тимофей в 507–518 гг. при Анастасии. Перевод деяний I Вселенского Собора был сделан в V в. Затем каноны Собора вошли в каноны Раббулы. В VI в. появляется сборник перевода канонов западных сирийцев, именуемый в научном мире *Synodicon occidentale*, сохранившийся в рукописи Paris Syr. 62. Там указано, что «Собор 318-ти» был собран в Никее. В письме Феодора, патриарха Александрийского, адресованного патриарху Павлу, тоже прежде всего упоминается Никейский Собор, но уже как антисимвол IV Вселенского Собора, то есть времена императора Константина считаются золотыми, а впоследствии православная вера была якобы, по мнению яковитов, испорчена. Собор мар Гиваргиса (785 г.) повторяет анафематизмы еретиков

I и II Вселенских Соборов. Стало быть, Никейский Собор для яковитов стал символом православия, а также источником для церковных канонов.

Затем **Максим Глебович Калинин**, старший преподаватель Института классического Востока и Античности ВШЭ, и **Александр Михайлович Преображенский**, независимый исследователь, выступили на тему: «Термин *ʔūtā* “сущность” в творениях Исаака Сирина и Иоанна Дальятского (VII–VIII вв.)». В 410 г., когда вероопределение Первого Вселенского Собора было переведено на сирийский язык, выражение «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς» передали как *men ʔūtāteh d-ʔabā* — «из сущности Отца», т. е. слово *ʔūtā* выступило здесь точным аналогом слова οὐσία. Понятие *ʔūtā* используется Аффраатом Персидским Мудрецом († ок. 345) в контексте Боговоплощения, тогда как св. Ефрем Сирийский († 373) связывает *ʔūtā* с божественным именем ܘܘܪܘܟܝܢ (сирийская транслитерация древнееврейского ܘܪܘܟܝܢ, «Я есть») из Исх. 3, 14. В сочинениях Нарсаи († ок. 500), главы Нисибинской школы, *ʔūtā* используется в смысле неизменного божественного бытия и противопоставляется *hwāyā* — бытию сотворенных существ, которому свойственна перемена. У прп. Исаака Сирина неоднократно встречаются рассуждения о восхождении к божественной *ʔūtā*, приобщению и соединению с ней. И если эту категорию понимать согласно Никейскому оросу, то в этом случае речь должна идти о соединении с божественной сущностью/природой, что противоречит догматическому учению Церкви Востока, к которой он принадлежал. Иоанн Дальятский подчеркивает, что подвижник соединяется с божественной *ʔūtā*, а не божественной природой (сир. *kyānā*) или сущностью (сир. *ʔūšyā*). Прп. Исаак говорит о «Шхине *ʔūtā*» и о «славе *ʔūtā*» аналогично тому, как можно говорить о славе божественной природы. Таким образом, *ʔūtā* — это онтологическая категория, но она отличается как от непричастуемой и непознаваемой божественной природы (*kyānā*), так и от божественных действий (сир. *maʕbdānwātā*) и Шхины (динамическими самооткровениями Бога).

Священник Александр Трейгер — доктор философии (PhD), профессор кафедры классических языков и религиоведения университета Дальхаузи (Канада), выступил на тему: «Евтихий Александрийский о Никейском Соборе». Евтихий Александрийский, писавший в первой половине X в., сочинил одну из самых ранних христианских арабоязычных хроник. Его сведения о Никейском Соборе очень интересны, но зачастую противоречат историческим данным. Евтихий пишет, что Арий пришёл к императору Константину, возле которого находился

Александр Александрийский. И далее он подробно приводит диалоги Ария, Александра и других. Также, согласно Евтихию, на соборе присутствовали две тысячи сорок восемь епископов. Он перечисляет главных из них и подробно описывает все деяния Собора, допуская множество анахронизмов и сочиняя новые каноны и постановления. Его огрехи объясняются мелькитским прочтением истории и использованием восточносирийских источников (в частности, число епископов он взял оттуда). Скорее всего, поскольку Евтихий не владел сирийским языком, он мог пользоваться переводом источников на арабский язык.

Завершил конференцию **диакон Сергей Кожухов**, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики и кафедры богословия МДА, прочитав доклад на тему: «Термин “единосущный” на Никейском Соборе и его предыстория: богословский и философский аспект». Данный термин сыграл важную роль в полемике с Арием. Единосущным считались Отец и Сын, как по природе, так и по ипостаси. В дальнейшем отцы-каппадокийцы разграничат термины «природа» и «ипостась». О различных сущностях писал Аристотель в трактате «Роды и виды», в которых различал первую и вторую сущности. При этом родом и видом определяется качество сущности. Однако отцов Собора не волновала философия, ведь они хотели богословски опровергнуть Ария. И тем не менее термины οὐσία, «сущность», и ὑπόστασις, «ипостась», они взяли из философии. Иринеи Лионский, Климент Александрийский, Ориген использовали термин «сущность». Их полемика была направлена против гностиков, утверждавших единосущие Бога и людей. Но отцы и учителя Церкви стремились доказать принципиальное различие сущности Бога и людей, поэтому они отвергали термин «единосущный», применяемый гностиками и неверно понимаемый. Павел Самосатский тоже использовал термин «единосущный», утверждая, что Сын — единосущен Отцу, являясь Его силой. Вместе с тем наблюдается сходство учения Ария и Павла Самосатского с философскими текстами поздней Античности, особенно в понятийном аспекте. В частности, о единосущии писали Плотин и Ямвлих, которые смешивали категории божественного и тварного. Отцы Никейского Собора отвергли философское и еретическое понимание единосущия, придав этому термину верное значение.

После докладов состоялось краткое подведение итогов конференции.

Владимир Николаевич Кажан

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ
№ 4 (28) • 2025

*Научный журнал
по библеистике, патристике и истории христианской мысли*

ISSN 2658-7815

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Редакторы	<i>А. М. Преображенский</i>
Макет и вёрстка	<i>редакция БХД</i>

Эл. почта редакции: patristic_bible@mpda.ru

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 19
Подписано в печать 1.12.2025