

Научный журнал
по библеистике, патристике
и истории христианской мысли

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

№1 (25)
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

№1 (25)
2025



PUBLISHING
HOUSE OF MOSCOW
THEOLOGICAL
ACADEMY

Sergiev Posad
2025



Center
for the Study
of Patristics
and Christian
Antiquity

ISSN 2658-7815

Библия и христианская древность: научный журнал / Московская духовная академия, «Центр изучения патристики и христианской древности». — Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2025. — № 1 (25). — 312 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 кафедрой богословия Москов-
ской духовной академии

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

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

Протоиерей Павел Великанов, кандидат богословия, доцент Москов-
ской духовной академии

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

Игумен Дионисий (Шлёнов), кандидат богословия, заведующий аспи-
рантурой Московской духовной академии, профессор кафедры
филологии Московской духовной академии

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

Священник Сергей Ким, PhD по филологии, доцент кафедры бого-
словия Московской духовной академии

Владимир Михайлович Кириллин, доктор филологических наук, про-
фессор, заведующий кафедрой филологии Московской духов-
ной академии

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

Дэвид 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 святоотеческих исследований, Тилбург / Амстердам (Нидерланды)

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

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

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

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

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

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

EDITORIAL BOARD

Chief editor: deacon Sergey Kozhukhov

PhD in Theology

Associate Professor of the Moscow Theological Academy

EDITORIAL BOARD

Hegumen Adrian (Pashin), PhD in Theology, Associate Professor, Secretary of the Academic Council of Moscow Theological Academy, Head of the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

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

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

Hegumen Dionysios (Shlenov), PhD in Theology, Head of Post-graduate Program of Moscow Theological Academy, Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

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

Priest Sergey Kim, PhD in Theology, Senior Lecturer at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

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

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

Archpriest Pavel Velikanov, PhD in Theology, Associate of the Moscow Theological Academy

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

EDITORIAL COUNCIL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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 **Священник Михаил Асмус**
Текстологические замечания к ямбическому канону прп. Иоанна Дамаскина
на Рождество Христово: славянский вклад
- 55 **Ориген**
Беседа на Псалом 81 / перевод с древнегреческого, вступительная статья
и комментарии А. Грюнерт
- 75 **Илья Сергеевич Вевюрко, Егор Алексеевич Кропинов**
Опыт церковного академического перевода книги пророка Исаии по LXX.
Главы 1–6

ИССЛЕДОВАНИЯ

Восточное христианство

- 116 **Сергей Валерьевич Минов**
Царица Елена в культурной памяти сирийских христиан:
два новых свидетельства

Библейская герменевтика

- 151 **Священник Дмитрий Барицкий**
Генезис и развитие христианской экзегетической традиции
через призму феноменологической герменевтики П. Рикёра

Библейская экзегеза

- 178 **Диакон Иоанн Змиёв**
Остаток Израиля в книге пророка Исаии: библиографический обзор

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ

- 202 **Александр Валериевич Тамразов**
Уточнённые данные о письменном наследии Симеона Гонимого: к проблеме
состава и авторства «Пятого собрания» Исаака Сирина. Подробное описание
манускрипта Dominican Friars of Mosul 907: наблюдения и замечания

НОВЫЕ КНИГИ

- 240 **Евгений Юрьевич Колодный**
Новые книги и статьи о Филоне Александрийском и его текстах
(2024 — начало 2025 г.)

РЕЦЕНЗИИ

- 248 **Алексей Сергеевич Кашкин**
Рецензия на: *Parrot S. J. The Conceptualization of Dress in Prophetic Metaphors.* Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2023. (Vetus Testamentum, Supplements; vol. 195). VIII, 276 p. ISBN 978-9004677449
- 269 **Илья Сергеевич Вевюрко**
Рецензия на: *Сизиков А. В., Вартанов Ю. П., Мещерская Е. Н. Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова: перевод на русский язык с историко-филологическими и богословскими комментариями.* СПб.: СПбГУ, 2024. 328 с. ISBN 978-5-288-06361-9

ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ КОНФЕРЕНЦИЙ И СОБЫТИЙ

- 281 **Александр Дмитриевич Пономарёв**
Хроника конференции «Догмат в истории». Секция «Догмат в истории и литературе Христианского Востока. Памяти К. А. Панченко» (14 ноября 2024 г.)

CONTENTS

13	List of Abbreviations

CRITICAL EDITIONS, TRANSLATIONS AND COMMENTS

15	Priest Michael Asmus Textual Notes on the Iambic Canon of St. John of Damascus on the Nativity of Christ: Slavic Contribution
55	Origen Homily on Psalm 81 / Translation from Ancient Greek, Introduction and Commentaries by A. Grünert
75	Ilia S. Vevjurko, Egor A. Kropinov An Attempt on Ecclesiastical and Academical Translation of LXX: Isaiah 1–6

RESEARCHES

Eastern Christianity

116	Sergey V. Minov Empress Helena in the Cultural Memory of Syriac Christians: Two New Testimonies

Biblical Hermeneutics

151	Priest Dmitry Baritskiy Genesis and Development of the Christian Exegetical Tradition Through the Prism of P. Ricoeur's Phenomenological Hermeneutics

Biblical exegesis

178	Deacon Ivan Zmiev The Remnant of Israel in the Book of the Prophet Isaiah: A Bibliographical Review

NOTES AND BIBLIOGRAPHIC REVIEW

202	Alexander V. Tamrazov Clarified Data on the Written Heritage of Simeon the Persecuted: On the Problem of the Composition and Authorship of the «Fifth Collection» of Isaac the Syrian. A Detailed Inventory of the Ms Dominican Friars of Mosul 907: Observations and Comments

NEW BOOKS

- 240 **Eugene Y. Kolodniy**
New Books and Articles About Philo of Alexandria and His Texts
(2024 – early 2025)

REVIEWS

- 248 **Aleksey S. Kashkin**
Review of: *Parrot S. J.* The Conceptualization of Dress in Prophetic Metaphors. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2023. (Vetus Testamentum, Supplements; vol. 195). VIII, 276 p. ISBN 978-9004677449
- 269 **Ilia S. Vevjurko**
Review of: *Sizikov A. V., Vartanov Yu. P., Meshcherskaya E. N.* Kniga Premudrosti Iisusa, syna Sirahova: perevod na russkij yazyk s istoriko-filologicheskimi i bogoslovskimi kommentariyami [The Book of Wisdom of Jesus, Son of Sirach: Translation into Russian with Historical, Philological and Theological Commentaries]. Saint Petersburg: St Petersburg University, 2024. 328 p. ISBN 978-5-288-06361-9

CHRONICLE OF SCIENTIFIC EVENTS AND CONFERENCES

- 281 **Aleksandr D. Ponomaryov**
Chronicle of the Conference «Dogma in the History». Session: «Dogma in the History and Literature of the Christian East. In Memory of K. A. Panchenko» (November 14, 2024)

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БОУЦ Библиотека отцов и учителей Церкви. М.: Паломникъ, 1996–2004. Т. 1–14.
- ПСТСО Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. М.: Сибирская Благозвонница, 2007–.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
- ТСО Творения святых отцов в русском переводе. М.; Сергиев Посад. 1843–1917. Т. 1–69 [72].
- ACO Acta conciliorum oecumenicorum / ed. E. Schwartz et J. Straub. Berolini: W. de Gruyter, 1914–.
- CCSA Corpus christianorum. Series apocryphorum. Turnhout: Brepols, 1958–.
- CCSG Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout: Brepols, 1977–.
- CPC Clavis patrum copticorum / An index of the authors and works of the Coptic literature. [Электронный ресурс]. URL: http://www.cmcl.it/~cmcl/chiam_clavis.html (дата обращения 16.02.2025).
- CPG Clavis partum graecorum. Vol. 1–4 / cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / parata a J. Noret. Turnhout: Brepols, 2003.
- CSCO Corpus scriptorum christianorum orientalium. Paris; Leuven, 1903–.
- DOML Dumbarton Oaks Medieval Library / ed. by J. M. Ziolkowski and D. Shanzer. London; Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2010–.
- 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–.
- OCA Orientalia christiana analecta. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1935–. Vol. 101–.
- PG Patrologie cursus completus... Series graeca... / accurate J.-P. Migne. Parisii, 1857–1866. Т. 1–166.
- PO Patrologia orientalis / éd. par R. Graffin, F. Nau. Paris; Turnhout; Roma, 1904–.
- PTS Patristische Texte und Studien / hrsg. von K. Aland und W. Schneemelcher. Berlin: W. de Gruyter, 1963–.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.
- 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

ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЕ
ЗАМЕЧАНИЯ
К ЯМБИЧЕСКОМУ КАНОНУ
прп. ИОАННА
ДАМАСКИНА
НА РОЖДЕСТВО
ХРИСТОВО:
СЛАВЯНСКИЙ ВКЛАД*

Священник Михаил Асмус

младший научный сотрудник Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6/1
mvasmus@mail.ru

Для цитирования: Асмус М., свящ. Текстологические замечания к ямбическому канону прп. Иоанна Дамаскина на Рождество Христово: славянский вклад // Библия и христианская древность. 2025. № 1 (25). С. 15–54. DOI: 10.31802/BCA.2025.25.1.001

Аннотация

УДК 801.7 821.14 2-234

Статья содержит результаты текстологической работы над одним из трёх известных ямбических канонов именитого автора с учётом его славянских переводов. Строгая поэтическая организация текста в соответствии с требованиями античного метра, дополнительно усиленная построчным акростихом, ограничила вариантные чтения омофонией или близкими морфологическими формами. Тщательный анализ греческих рукописных разночтений, а также утраченных греческих чтений, реконструируемых на основании

* Публикация подготовлена при поддержке Российского научного фонда (РНФ) в рамках реализации научного проекта № 24-28-00196 «Вклад славянских переводов в текстологию гомилий Леонтия, пресвитера Константинопольского».

древнеславянского перевода и принятого славянского текста, в соединении с комплексным филологическим анализом позволяют предложить ряд убедительных конъектур. Проведённое исследование ещё раз показывает высокую информативность славянских переводов при решении текстологических проблем памятников византийской письменности. Выверенный критический текст канона снабжён прозаическим переводом на русский язык. Наконец, к публикации приложен исправленный с учётом исследования перевод на церковнославянский язык.

Ключевые слова: византийская письменность, славянская переводная письменность, прп. Иоанн Дамаскин, ямбический канон на Рождество Христово, текстология, обратные реконструкции.

Textual Notes on the Iambic Canon of St. John of Damascus on the Nativity of Christ: Slavic Contribution

Priest Michael Asmus

Junior Researcher

at the Orthodox St. Tichon University of Humanities

6/1 Lichov per., Moscow 127051, Russia

mvasmus@mail.ru

For citation: Asmus, Michael, priest. "Textual Notes on the Iambic Canon of St. John of Damascus on the Nativity of Christ: Slavic Contribution". *Bible and Christian Antiquity*, № 1 (25), 2025, pp. 15–54 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2025.25.1.001

Abstract. The article contains the results of textual work on one of the three known iambic canons of the famous Byzantine author, taking into account his Slavic translations. Strict poetic organization of the text in accordance with the rules of the ancient meter, additionally reinforced by line-by-line acrostic, limited variant readings to homophony or close morphological forms. A thorough analysis of Greek manuscript *variae lectiones*, as well as lost Greek readings reconstructed on the basis of the Paleoslavonic translation and the Slavic *textus receptus*, in combination with a comprehensive philological analysis allow us to offer a number of convincing conjectures. The conducted study once again proves the high information content of Slavic translations in solving textual problems of Byzantine literary monuments. The verified critical text of the canon is provided with a prose translation into Russian. Finally, a translation into Church Slavonic, corrected taking into account the research, is attached to the publication.

Keywords: Byzantine literature, Slavic translated literature, St. John of Damascus, iambic canon for the Nativity of Christ, textual criticism, reverse reconstructions.

Вводные сведения

Памятники византийской гимнографии, в силу особенностей исторического развития православного богослужения, трудно поддаются строгому научному изучению: такие распространённые и общепринятые тексты, как отдельные древнейшие гимны суточного круга, акафист «Ангел-предстатель» или гимнография, включённая в печатные богослужебные книги, представлены безмерным количеством рукописей и немалым числом богослужебных изданий, в то время как тексты малоизвестные или вышедшие из употребления, например, полные кондаки V–IX вв. или гимнография, не вошедшая в печатные книги, сохраняются в различных собраниях мира большей частью в неизданном, а нередко и в неопisanном виде¹. И те и другие редко становятся предметом критического издания: первые — в силу множества рукописей², вторые — в силу разрозненности собраний и неполноты описания рукописей³.

В 2010 г. появилось новое критическое издание ямбического канона прп. Иоанна Дамаскина (675–753 гг.) на Рождество Христово⁴. Это свидетельствует о том, что изучение византийской гимнографии вступает в новую эру, опирающуюся на накопленный ранее в патристике опыт текстологического изучения источников. Этот опыт уже более полутора столетий апеллирует не только к прямой традиции текста, представленной рукописями на языке оригинала, но и к косвенной,

- 1 Исследуя гимнографическое наследие свт. Георгия Никомидийского для «Православной энциклопедии» (Асмус М., диак. Георгий, свт., еп. Никомидийский // ПЭ. 2005. Т. 10. С. 658–662), мы выяснили, что примерно из 210 канонов, в отношении которых обсуждается его авторство, 58 опубликованы по южноиталийским рукописям в составе издания (Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae Inferioris: in 13 t. / ed. I. Schirò. Roma, 1966–1980), а 126 до сих пор остаются неопубликованными и лишь описаны в греческом аналоге АНГ: Παπαγλιοπούλου-Φωτοπούλου Έ. Τα μεῖζον ἀνεκδότων βυζαντινῶν ᾠσματικῶν κανόνων. Ἀθήναι, 1996.
- 2 См.: Παπαγιάννης Γ. Ἀκάθιστος Ὕμνος· ἀγνωστες πτυχές ενός πολὺ γνωστοῦ κειμένου. Κριτικές καὶ μετρικές παρατηρήσεις, σχολιασμένη βιβλιογραφία. Θεσσαλονίκη, 2006. См. также нашу рецензию на неё: Асмус М., диак. Рец. на кн.: Παπαγιάννης Γ. Ἀκάθιστος Ὕμνος· ἀγνωστες πτυχές ενός πολὺ γνωστοῦ κειμένου. Κριτικές καὶ μετρικές παρατηρήσεις, σχολιασμένη βιβλιογραφία (Παπαϊαννις Γ. Акафист: неизвестные аспекты весьма известного текста. Текстологические и метрические замечания, аннотированная библиография. Θεσσαλονίκη, 2006. 306 σ. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2008. № 1 (21). С. 121–133).
- 3 Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть один из рукописных кондакарей в поисковой базе IRHT «Pinakes»: вместо росписи кондаков мы увидим скупое *Cantica*.
- 4 Petrynko O. Der jambische Weihnachtskanon des Johannes von Damaskus. Münster, 2010.

включающей в себя разнообразные парафразы, переложения, цитации у других авторов и, что будет нас интересовать в первую очередь, средневековые переводы на другие языки, включая славянский. Учёт средневековых переводов при установлении текста особенно важен тогда, когда язык перевода и переводческие принципы позволяют реконструировать как отдельные словоформы, так и порядок слов⁵, а датировки рукописей, содержащих переводы, вполне сопоставимы с датировками рукописей на языке оригинала.

Наше текущее научное исследование вклада славянских переводов в текстологию гомилий Леонтия, пресвитера Константинопольского (V в.), осуществляемое при поддержке Российского научного фонда в 2024–2025 гг., позволяет говорить о высокой информативности славянских переводов и о возможности восстанавливать методом обратных реконструкций утраченные греческие чтения, которые можно и, более того, необходимо учитывать при установлении текста. В случае с ямбическим канонем прп. Иоанна Дамаскина на Рождество Христово это тем более актуально, что древнейшая рукопись, содержащая древнеславянский перевод этого произведения, датируется XII в.⁶, а в целом бытование канона на славянской почве насчитывает уже более десяти веков.

Анализируя с этой точки зрения упомянутое критическое издание А. Петрынко, мы столкнулись с тем, что исследователь, упоминая о научном издании древнеславянского перевода канона, выполненном Г. Роте и Е. М. Верещагиным⁷, но обходя полнейшим молчанием славянскую традицию текста в целом, совершенно не учитывает их при установлении греческого текста⁸. Кроме того, в своём издании А. Петрынко не всегда убедительно обосновывает выбор собственно греческих разночтений. Восполнить эти пробелы и призвана наша публикация⁹.

5 О переводческих принципах славянских текстов см.: *Тарковский П. Б.* О системе пословного перевода в России XVII в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 29: Вопросы истории русской средневековой литературы. Памяти В. П. Адриановой-Перетц. Л., 1974. С. 243–256.

6 Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember auf der Grundlage der Handschrift Sin. 162 des Staatlichen Historischen Museums Moskau (GIM). T. 4 / hrsg. von H. Rothe, E. M. Vereščagin. Paderborn; München; Wien; Zürich, 2006. S. 146–184.

7 *Petrynko O.* Der jambische Weihnachtskanon des Johannes von Damaskus. S. 168.

8 В своём примечании к изданию Роте – Верещагина автор лишь указывает на то, что ему известно о такой возможности.

9 Пользуемся возможностью поблагодарить заведующего кафедрой церковно-практических дисциплин Общецерковной аспирантуры им. свв. Кирилла и Мефодия священника Михаила Желтова за предложение просмотреть канон прп. Иоанна в рамках подготовки комментированного перевода службы Рождества Христово под эгидой Комиссии

1. Источники текста канона

Чтобы познакомить заинтересованного читателя со всей текстологической проблематикой ямбического канона прп. Иоанна на Рождество Христово, мы приняли решение воспроизвести целиком текст канона по указанному критическому изданию с конъектурами, которые представляются нам необходимыми, а также, опираясь на критический аппарат А. Петрынько, привести наиболее существенные разночтения по греческим рукописям и изданиям, дополняя и сопоставляя их со славянскими чтениями.

В основе критического издания канона лежат четыре рукописи из Синайского собрания, две — из Иерусалимского собрания св. Саввы, две — из Ватиканского, четыре — из Гроттафerratского, одна — Петербургская, одна — Мюнхенская. В качестве второй группы основных источников привлечены также современные названным рукописи толкований канона Григорием Пардосом (четыре рукописи) и Феодором Продромом (пять рукописей). Наконец, учтены чтения *editio princeps* канона Альдуса Мануция и его последующих перепечаток вплоть до П. Миня, научные издания В. фон Криста — М. Параникаса и Августа Наука, изданные по его записям профессором П. В. Никитиным, а также издания служебных Миней в редакциях венецианской, константинопольской, Варфоломея Кутлумушского и римской.

Не отходя слишком далеко от условных обозначений издателя, мы решили всё же слегка их облегчить, чтобы наш аппарат воспринимался не столь громоздко. Приведём список и расшифровку сиглов:

MSS

S ¹	Sinait. gr. 578, saec. X–XI
S ²	Sinait. gr. 582, saec. XI
S ³	Sinait. gr. 583, saec. XI
S ⁴	Sinait. gr. 658, saec. XIII–XIV
S	consensus MSS Sinaiticorum
J ¹	Hieros. gr. Sabas 207, saec. XI–XII
J ²	Hieros. gr. Sabas 63, saec. XII
J	consensus MSS Hierosolymitanorum

по богослужению и церковному искусству Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви, а также за предоставленные в связи с этим материалы, лёгшие в основу настоящей публикации.

V¹	Vat. Regin. gr. 54, saec. X
V²	Vat. gr. 1212, saec. XI
V	consensus MSS Vaticanorum
GF¹	Crypt. Δ. α. XIV, saec. XI
GF²	Crypt. Δ. α. XXVII, saec. XII
GF³	Crypt. Δ. α. XXIV, saec. XII
GF⁴	Crypt. Δ. α. IV, anno 1265
GF	consensus MSS Cryptoferratorum
P¹⁰	Petropol. gr. (PHB) 227, saec. XII
C	Monac. gr. 586, saec. XIII

MSS commentatorum canonis

Par¹	Vindob. theol. gr. 121, saec. XII
Par²	Vat. gr. 1712, saec. XII
Par³	Vindob. theol. gr. 128, saec. XIII (2/2)
Par⁴	Monac. gr. 226, saec. XIII–XIV
Prod¹	Angel. gr. 7, saec. XII vel XIV
Prod²	Vat. Regin. gr. 31, anno 1282
Prod³	Vat. gr. 1603, saec. XIII
Prod⁴	Monac. gr. 263, saec. XIII–XIV
Prod⁵	Bodl. Barocc. 214, saec. XIV

Editiones

Man	Poetae christiani veteres / ed. A. Manutius. Vol. 1. Venetiis, 1501–1502. Fol. [171 ^v]-[175 ^r].
Hop	Τὰ τοῦ μακαρίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ ἔργα / ed. M. Hopperus. Basileae, 1575. P. 591–594.
Bil	Sancti Joannis Damasceni Opera multo quam unquam antehac auctiora / ed. J. Billius. Paris, 1577. Fol. 395 ^v –397 ^r .
Leq	Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου Ἱεροσολύμων, τὰ εὗρισκόμενα πάντα / ed. M. Lequien. T. 1. Parisiis, 1712. P. 673–675.
PG	<i>Johannes Damascenus</i> . In Theogoniam / PG. T. 96. Col. 817–825.

- 10 В некоторых местах, включая стемму (*Petrynko O. Der jambische Weihnachtskanon des Johannes von Damaskus*. S. 185), А. Петрынка вместо **P** ошибочно указывает **M**: вероятно, это был его первоначальный сигл для этой рукописи, который он не везде заменил на **P**.

- M^v** [Μηναῖον]. Δεκέμβριος. Venetiis, 1528. Fol. [132^v]-[135^r].
- M^k** Μηναῖον τοῦ Δεκεμβρίου, περιέχον τὴν πρέπουσαν αὐτῷ ἅπασαν ἀκολουθίαν μετὰ καὶ τοῦ Τυπικοῦ, ἥδη μετ' ὅσης εἰπεῖν τῆς ἐπιμελείας ἐκ τῶν πολλῶν σφαλμάτων ἐκκαθαρθὲν καὶ πολλαῖς προσθαφαίρεσεσι τακτοποιηθὲν καὶ ἀκριβῶς διορθωθὲν παρὰ τῆς Κεντρικῆς Πνευματικῆς Ἐπιτροπῆς. Ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1843. Σ. 244–249.
- M^b** Μηναῖον τοῦ Δεκεμβρίου, περιέχον ἅπασαν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν μετὰ καὶ τῆς προσθήκης τοῦ τυπικοῦ κατὰ τὴν νεωστὶ διάταξιν τῆς ἀγίας τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας, διορθωθὲν καὶ ὡς ἦν δυνατόν ἐξακριβωθὲν ὑπὸ Βαρθολομαίου Κουτλουμουσιανοῦ τοῦ Ἰμβρίου. Ἐν Βενετίᾳ, 1843. Σ. 224–229.
- M^r** Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ. Τ. β', περιέχον τὴν ἀκολουθίαν τῶν Νοεμβρίου καὶ Δεκεμβρίου μηνῶν. Ῥώμη, 1892. Σ. 662–671.
- ChP** Anthologia Graeca carminum christianorum / ed. W. Christ et M. Paranikas. Lipsiae, 1871. P. 205–209.
- Nau** Nauck A. Johannis Damasceni Canones iambici cum commentario et indice verborum ex schedis Augusti Nauck editi / éd. par P. Nikitin // Bulletin de l'Academie des Sciences de St.-Petersbourg. 1894. T. 36. P. 105–129.
- Petr** Petrynko O. Der jambische Weihnachtskanon des Johannes von Damaskus. Münster, 2010. S. 192–214.

К этому внушительному списку мы добавили только два источника: древнеславянский перевод канона в издании Г. Роте — Е. Верещагина по Минеям XII–XIII вв. (на основе Син. 162 XII в.) и принятый церковный текст по официальным изданиям Русской Православной Церкви:

Versiones slavicae

- sl^p** versio palaeoslavica, saec. XII–XIII *sine primis strophis* («εἰρμοί»)
- slⁿ** versio slavica recepta, saec. XVIII–XXI
- sl** consensus versionum slavicarum

Восполняя отсутствие ирмосов в издании Роте — Верещагина, мы просмотрели славянские рукописные Ирмологии XII–XIII вв., а также один Ирмологий в хомовой записи XVI в., наглядно показывающий, что за два с лишним века ордынского ига состояние текста практически не изменилось. Поскольку тексты до сих пор не были опубликованы за исключением трёх ирмосов в описании Воскресенского Ирмолога С. В. Смоленским, ниже приводим наш критический текст по пяти источникам¹¹:

11 Здесь и далее для передачи славянского текста мы используем упрощённую графику, учитывая только Ъ, ъ и Ы.

t	РГАДА. Син. тип. 150, XII в. odae 1, 4–8
g	РГБ. Григ. 37, XII–XIII в. oda 1 solum
v	ГИМ. Воскр. перг. 28 ¹² , XII–XIII в. odae 3, 6, 9
p	РНБ. Погод. 55, XIII в. oda 9 solum
s	РНБ. Сол. 276/277, XVI в. odae 1, 3–9

1. Спасе люди чюдодѣя Владыка, мокрую¹³ моря вълну иссушивъ древле; волею же рождься отъ Дѣвы стъзю проходьну небесе положи намъ. Егоже по сущьству равъна же Отьцю и земѣным¹⁴ славимъ¹⁵.

3. Приди на пѣние¹⁶ рабъ Си, Благодарѣтелю¹⁷, врага съмѣряя възнесеную гърдыню, търпя же, Вьсевидьць¹⁸, грѣха превыше непоколѣблемо утврѣжены, Блаже, пѣвѣца степеньмъ вѣры.

4. Рода земьна обновление древле поя пророкъ Аввакумъ провозвѣщаетъ, видѣти неизреченно сподобивъся образа: младо дѣтищъ¹⁹ бо из горы отъ Дѣвы изыде людемъ на обновление Слово.

5. Из нощи дѣлъ²⁰ омраченъ лъсти оцѣщение намъ, Христе, бодрено нынѣ содѣвающимъ пѣснь яко Благодарѣтелю, приди дая удобездень²¹ же путь, по немуже ходяще обрящемъ славу.

6. Пловы Иона въ мутѣхъ морьскихъхъ, прити моляшеся и бурю утолити, уножень азъ же мучащаго стрѣлю, Христе, вьспѣваю злыхъхъ губители²², скоро прити Ти моя²³ лѣности.

7. Вьсѣхъ Цьсаря²⁴ укориша любвьию бещисльно ярящюся привлечении отроци мучителява злобжьнааго языкъвердия, ихъже не прикоснуса огнь многый, Владыци²⁵ глаголють: въ вѣкы благословень еси.

12 Копия рукописи недоступна он-лайн. Тексты трёх ирмосов приводим по изданию: Смоленский С. В. Краткое описание древнего (XII–XIII веков) знаменного ирмолога, принадлежащего Воскресенскому, «Новый Иерусалим» именуемому, монастырю. Казань, 1887.

13 мокрую g] мокрую t

14 земѣным (земѣнными a *primo sed postea elisit* и) g] земьными s

15 славимъ recte g] славима non sane s

16 на пѣние v] къ пѣниемъ s

17 Благодарѣтелю v] Благодарѣтелю s

18 Вьсевидьць v] Вьсевидьче s

19 дѣтищъ t] дѣтище (-шь ?) s

20 дѣлъ s] дѣло (?) t

21 удобездень s (ср. удобиздень *Срезн.*)] удобьзнь t

22 губители t s] губители (?) v

23 моя t v] моей s

24 цьсаря t] царя s

25 Владыци s] Владыче (?) t

8. Утробу неопалиму прообразуютъ Дѣвичю²⁶ иже въ ветѣсѣ²⁷ палимыя уноша, превыше ражающе, запечатѣлѣну. Обоимо же съдѣвая чюдодѣйство едино, люди на пѣние²⁸ вѣставляють благодать.

9. Подобаше намъ яко без бѣды страхомъ удобѣ мълчати, любѣвию же, Дѣво, пѣснь²⁹ приложити³⁰ силою обострени дѣло есть драго; нѣ, о Мати, мощи³¹ елико же бысть изволение дажь³².

Поскольку большинство разночтений носит орфографический характер (смысловыми можно считать лишь четыре или пять из двадцати), древнеславянский текст ирмосов мы будем учитывать под тем же сиглом **sl^p**.

Мы не решились здесь воспроизводить стемму греческих рукописей, предложенную А. Петрынко, в силу её весьма запутанного характера: её разбор и верификация представляют собой отдельный вид работы, не входящий в наши планы. Предельно упрощая: все синайские и **V²** рукописи объединены им в одно семейство, на которое опирался также и Феодор Продром в своём комментарии; все прочие собраны в другое семейство, использованное Гр. Пардосом.

2. Текстологические замечания к канону. Славянский вклад

Строгая поэтическая организация текста в соответствии с требованиями античного метра, дополнительно усиленная построчным акростихом, ограничила варианты чтения омофонией и близкими по звучанию и морфологии формами (οἰκετῶν / ἰκετῶν, ἐσκοτισμένης / ἐσκοτισμένοις, ἐξοιστρομένην / ἐξοιστρομένον, σοι τελοῦσι / συντελοῦσι и т. п.). По большей части эти разночтения являются результатом недопонимания переписчиков или ошибок, отражённых и славянским текстом: на них мы не будем сосредоточивать особого внимания. Есть и ряд содержательных разночтений, для критического анализа которых славянские

26 Дѣвичю **s**] Дѣвицю **t**

27 ветѣсѣ **s**] вѣтъсѣи **t**

28 на пѣние **t**] къ пѣнию **s**

29 пѣснь **v s**] пѣ<сни> (*ad* обострени) *forte sub titulo legendum est p*

30 приложити **v p**] съложити *proximius ad gr s*

31 мощи **v p**] силу **s**

32 дажь **v p**] дай же **s**

чтения могут иметь значение. Затем методом обратной реконструкции восстанавливается несколько утраченных греческих чтений, часть которых заслуживает внимания. Наконец, нами предложено несколько конъектур, не поддерживаемых ни греческим, ни славянским текстами.

При обозначении текста, содержащего разночтение, первая цифра будет указывать на номер песни, вторая, через запятую, — на номер строфы (нумерация ирмосов и тропарей внутри песни сквозная).

2.1. Греческие разночтения и славянские данные

1,1:

βροτοῖς **alii gr** земѣнным (земѣнными *a primo sed postea elisit* -и) **g** земьными **s** челоѡѣкомъ **slⁿ**] βροτοῖ **S²⁴ V¹ GF²³ C Par¹**

Хотя древнеславянские чтения колеблются между Дат. и Твор., они в любом случае поддерживают единственно возможное с богословской точки зрения чтение βροτοῖς: воплотившись Логос равносущен Отцу по божеству и нам смертным — по человечеству.

δοξάζομεν **alii gr et sl**] δοξάζομεν **Prod¹**, δοξάζομεν *contra metrum* **S² V¹ Par⁴**, δοξάζομεν *contra metrum* **M^v**

Из четырёх имеющихся вариантов два последние (Praes. et Aor. Conj.) не соответствуют требованию размера. Из двух первых вариантов, удовлетворяющих метру, слав. чтения поддерживают основное (Praes. Ind.).

1,2:

ἀφλέκτω] ἀφλέκτως **S³⁴ J¹ GF²³ V¹ C P Man** неопально **slⁿ**, неопалима *non sane* **sl^p**

Предпочтительность основного чтения не подлежит сомнению: невозможно «живописать неопалимо», кроме того, два наречия подряд (σαφῶς ἀφλέκτως) немыслимы. В связи с этим требует исправления принятое славянское чтение, в то время как древнеславянское не имеет никаких оправданий и должно быть признано ошибочным.

Θεόν **J² V² Бога slⁿ**] Θεοῦ **S J¹ V¹ GF C P Par Prod Man** Божие **sl^p**

Миноритарное чтение Θεόν, единственно приемлемое в контексте Λόγον... μυσθέντα μορφῇ τῇ βροτησίᾳ Θεόν «Слово [, представляющее Собой] Бога, смешанного с человеческим образом», поддерживается принятым славянским чтением, в то время как древнеславянское повторяет ошибку мажоритарного чтения.

3,1:οἰκετῶν *alii gr et sl* ἰκετῶν **S J² GF¹³⁴ Par²**

Славянские чтения дружно поддерживают принятое греческое чтение οἰκετῶν, «слуг», хотя ἰκετῶν, «просителей» (ι долгая по природе), здесь тоже вполне уместно. Это тот случай, где мы колеблемся в выборе разночтения, поскольку с поэтической точки зрения одинаково оправданы образы: «благосклонно отнестись Благодетелю [sc. Царю] к песнопениям Своих рабов» (Эвергет — один из частых царских эпитетов, начиная с эллинистической эпохи) и «благосклонно отнестись Благодетелю [sc. Богу] к [воссылаемым к Нему] песнопениям молящихся».

4,2:προῆλθε *alii gr* произыде (2 sg.) **sl** προσῆλθε **C**, προῆλθεν *non sane S²*

Славянские чтения поддерживают основное чтение προῆλθε, «произошёл, то есть. родился», предпочтительное перед προσῆλθε, «пришёл (к кому-л.)», возникшее по соседству с дополнением τοῖς βροτοῖς, «смертным», хотя оно очевидно зависит от ἴσος, «равный (кому-л.)». Единственно, современное состояние церковнославянского языка требует более явственного выражения второго лица: **произшелъ еси**.

4,3:ἄρδην въкупъ **slp** зѣло (?) **slⁿ**

Древнеславянское **въкупъ**, «целиком, разом», лучше передаёт греч. ἄρδην, «целиком, полностью», нежели современное славянское чтение **зѣло**.

4,4:παρθένε **S¹³⁴ sl** ἡ παρθένε **P**, ὦ παρθένε **Prod¹**, παρθένος **S² J² V² GF¹⁴ Par**, ἡ παρθένος **J¹ V¹ GF²³ C**

Согласное славянское чтение **дѣвице (дѣво)** поддерживает миноритарное греческое чтение παρθένε. Из удовлетворяющих размеру чтений παρθένε и παρθένος предпочтительным представляется обращение автора к Богородице (см. след. замечание).

παρῆλθε *alii gr et sl* παρῆλθε(ν) **J V¹ GF¹²⁴ P C Par**

Согласное славянское чтение **преш(ь)ла еси** поддерживает 2 sg., что представляется более предпочтительным с точки зрения поэтики (см. пред. замечание).

κενώσει *alii gr et sl* καινώσει *lapsu V¹ C*

Согласное славянское чтение **сѣмѣрениемъ (истощаниемъ)** поддерживает единственно возможное по контексту богословское чтение κενώσει.

5,1:

ἐσκοτισμένῃς **J V GF C Par⁴ sl**] ἐσκοτισμένοις **GF¹ Hop Petr**

Согласное славянское чтение **омраченныя** поддерживает мажоритарный рукописный Gen., возвращаемый нами в основной текст с учётом нашей конъектуры (см. ниже в разделе 3.3).

ἱλασµὸν **alii Prod³⁵ Hop Leq PG Petr**] ἱλασµός **S³⁴ J V² GF³ Par⁴ Prod Man M^v**

Принятое, начиная с издания Хоппера, чтение, удовлетворяющее синтаксису как первое дополнение при πορίζων, невозможно апробировать на славянских чтениях, поскольку слово **очищение** ср. рода. Другое дело, что многовековая передача по-славянски глагола ἱλάσκομαι и существительного ἱλασμός как **очистити** и **очищение** является системной ошибкой: это лексемное гнездо связано с понятием «милости, умилоствления, пер. искупления, избавления».

σοι τελοῦσιν **alii gr Hop**] συντελοῦσιν **non sane S³⁴ J¹ V Par² Man sl**

εὐεργέτη **alii gr et sl**] εὐεργέτην **S² GF²³ Prod¹² Man M^v**

Славянские чтения повторяют ошибку (συντελέω, «завершать, оканчивать», было бы уместнее ближе к концу канона) части греческих рукописей и изданий, однако в конце той же строки они, напротив, поддерживают согласованный с σοι Dat. εὐεργέτη.

5,2:

πρὸς αὐτὸν **gr** къ Нему **sl^p**] къ намъ **mut. slⁿ**

Древнеславянское чтение **къ Нему** поддерживает согласное греческое чтение πρὸς αὐτὸν, говорящее об упразднении жестокой вражды человека с Богом, а не Бога с человеком (ср. Еф. 2, 14–16).

ἴνα] ἴνα *contra contextum* **S¹³⁴ J V GF P C Par¹² Prod⁴ Bil PG M^v sl**

Существительное ἴνα, «силы», а также большое количество рукописей и даже несколько изданий неверно преподнесли как союз ἵνα, «чтобы», разрушая авторский синтаксис и ход мысли. Все славянские чтения также воспроизводят эту ошибку.

θυμοφθόρου **alii gr** яротылящааго **sl^p**] ψυχοφθόρου **V² GF⁴ Par³ Prod M^{VKBR}** душетлѣющаго **slⁿ**

Интересный пример, когда древнеславянское чтение поддерживает одну сторону оппозиции, а принятое славянское — другую. Предпочтение по праву отдаётся первому чтению как содержащему более редкое слово греческого языка (92 против 465 по TLG).

κόσμον] κόσμου **non sane S⁴ V¹ Prod⁴** мира **sl^p**, κόσμῳ *sine sensu* **C**

τῇ κτίσει] τὴν κτίσιν **non sane J¹ V¹ Man** тварь **sl^p**, τῇ φύσει **P**

В двух последних строках древнеславянские чтения поддерживают ошибочные рукописные чтения, но принятые славянские исправляют этот недочёт. Стоящее особняком чтение Петербургского кодекса τῇ φύσει, удовлетворяющее размеру, значительно уступает по поэтическим характеристикам: 1) чтение τῇ κτίσει имеет дополнительный субъективный оттенок «Своей собственной твари», в то время как τῇ φύσει не имеет его; 2) чтение τῇ κτίσει замыкает великолепную аллитерацию на **τ, κ и σ**, расположившуюся в последней строке: Τίθεῖς προσηνῇ τὸν Τεκόντα τῇ κτίσει.

6,1:

Χριστέ *alii gr et slⁿ*] Χριστῷ **V¹ GF³ Par² Prod¹ M^v slⁿ**

Ещё один случай, когда древнеславянский текст поддерживает основное чтение, в то время как принятое славянское чтение поддерживает альтернативное: Вос. здесь логически связан со 2-м лицом σε в последней строке.

τῶν *alii gr* зълихъ **sl^p** золь **slⁿ**] τὸν **V² C Par² Prod⁴ Man M^{BKR} ChP Nau**

В этом незначительном, казалось бы, разночтении, за обоими славянскими чтениями можно разглядеть артикль в Gen.pl., который здесь явно нужнее для субстантивации τῶν κακῶν, чем для атрибуции τὸν ἀναίρετην.

6,2:

δευτέρα κοινωνία *alii gr et sl*] δευτέραν κοινωνία(ν) **S³⁴ J¹ V¹ P C Man M^v**

Согласное славянское чтение **вторымъ общениемъ** поддерживает основной Dat. несмотря на то, что управляющее причастие καθεὶς передано неверно как **имже** (sc. существо ?), если за ним вообще не стоит маргинальное чтение *καθ' ἡν (sc. οὐσίαν)

6,3:

ζόφω *alii gr* мрацѣ **sl**] σκότῳ **S² J² V² Prod⁵**, σκότει **J¹ V¹ GF²³ C Prod M^{VKBR}**

Согласное славянское чтение поддерживает более ожидаемое в поэзии ζόφω против более прозаичного σκότῳ / σκότει.

7,2:

παφλάζουσα *alii gr*] παμφλάζουσα **J² Par²** всепалая **sl**, πα(ν)φλάζουσαν **S³⁴ GF² Par⁴**

Славянские чтения дружно поддерживают наивное этимологическое сближение παφλάζω, «клокотать, кипеть», с πάμφλεκτος, «целиком объятый пламенем», и, как следствие, должны быть исправлены.

εἵνεκα *alii gr et slⁿ*] ἦνευκαν **J¹**, ἦνευκον **V¹**, *ἦνευκε < изнесе **sl^p**

Древнеславянское чтение свидетельствует об утраченном третьем ошибочном прочтении вместо единственно верного εἵνεκα. Принятое славянское чтение исправляет эту ошибку.

7,3:

τὸν] τῶν J¹ V¹ GF² Par⁴ P C, τοῖς S³⁴ (помощниче Христе чловѣкомъ,) slⁿ, *τοῖς vel *τό < противьное (*ad* ...въплъщение ?) sl^p

ἐναντίον] ἐναντίων S¹² J¹ V² (*a primo*) GF² P C

Пассаж: Ἀρωγὲ Χριστέ, τὸν βροτοῖς ἐναντίον, Πρόβλημα τὴν σάρκωσιν ἀρρήτως ἔχων, Ἦσχυνας... в древнеславянском переводе звучит: **Помощниче Христе, чловѣкомъ (.) противьное гаданиемъ въплъщение неиздреченно имѣя посрамилъ еси...**, а в принятом слав. чтении: **Помощниче Христе чловѣкомъ, противное гадание, воплощение неизглаголанное имѣяй, посрамилъ еси...** Судя по пунктуации и согласованию по ср. роду, оба славянских чтения не видели правильного артикля м. рода и, скорее всего, имели дело с чтением τοῖς, почему ушли от единственно верного здесь понимания τὸν βροτοῖς ἐναντίον как «врага рода человеческого (посрамил)». Древнеславянский переводчик в сравнении со своим позднейшим собратом преуспел только в том, что раскусил в Πρόβλημα τὴν σάρκωσιν <...> ἔχων конструкцию Асс. duplex — **гаданиемъ въплъщение <...> имѣя**, в то время как новейший не нашёл ничего лучше, чем безо всякого смысла согласовать **противное** с **гадание**.

7,4:

ἐξοιστρον(-η-)-μένην J V² GF¹³ P C Par³ Prod⁴ M^V Man ChP Nau] ἐξοιστρον(-η-, -ω-)μένου S V¹ GF²⁴ Prod¹²³⁵ Par¹²⁴ M^{KRB} отражѣженные (твари) sl^p, отъ развращения *corrupts* slⁿ

Часть греческих рукописей, древнеславянский текст и все позднейшие греческие Минеи согласуют этот эпитет со словом «мир» — «грех неистовствующего мира», что поэтически значительно уступает ряду из четырёх бессознательных эпитетов греха. Принятое славянское чтение **отъ развращения**, скорее всего, является дальнейшей порчей непонятого древнеславянского чтения **отъражѣженыя**.

8,1:

δρῶσα θαυματουργία μιᾷ <...> χάρις GF¹ Par¹³ M^{BR} ChP Nau (μία ? Leq PG)] δρῶσα θαυματουργία μία <...> χάρις S J V GF C Par² Prod¹⁻⁴ M^V Petr, δρῶσα θαυματουργία μία <...> χάρις Prod⁵ Man Hop съдѣвая чудодѣйство едино <...> благодать sl^p содѣваючи чудодѣйство едино <...> благодать slⁿ, δρῶσα θαυματουργίαν μίαν <...> χάρις Par⁴ (*et* sl?)

Древнеславянское чтение **съдѣвая чудодѣйство едино** свидетельствует о том, что переводчик воспринимал **чудодѣйство** как подлежащее, а **съдѣвая** (здесь ср. р.) как согласованное с ним причастие.

Принятое церковное чтение, сохранив падеж — **чудодѣйство едино**, переосмыслило причастие δρῶσα как согласованное со словом **благодарь**. Оба славнских чтения неверны.

Поскольку йоты подписные в рукописях встречаются крайне редко, издатели восстанавливают прочтение θαυματουργία на месте θαυματουργία исключительно по смыслу (в кодексе Vat. reg. gr. 54 (X в.), fol. 13v, конец слова вообще опущен). Разночтение μιᾷ (sc. θαυματουργία) / μία (sc. χάρις)³³ также должно разрешаться из контекста, однако нам оба выражения представляются почти одинаковыми по содержанию, в связи с чем мы не решаемся отдать предпочтение тому или другому.

8,2:

τῇ πλάνῃ **alii gr et sl**] τὴν πλάνην **S² J V GF P C Man**

Согласное славянское чтение **льстию (прелестию)** поддерживает единственно верное миноритарное греческое чтение.

κενούμενον **gr смѣрьшаагося sl^p**] излиявшагося (!?) **slⁿ**

Греческое слово κενούμενον (ср. Флп. 2, 7) достаточно корректно передано древнеславянским **смѣрьшаагося**. Принятое славянское чтение **излиявшагося (Слова)**, вероятно, является искажённым перифрастическим прочтением промежуточного чтения ***истоощившагося**³⁴: никакого альтернативного греческого чтения за ним не просматривается.

φέρειν] φέρει **S¹² J¹ GF² P sl**

Согласное славянское чтение поддерживает ошибочному чтению в части греческих рукописей и поэтому требует исправления.

8,3:

ἐξ ἐρημίων λόφων **gr** изъ пустынных холмовъ **slⁿ**] сияющую высоко (?) **sl^p**

Происхождение древнеславянского чтения, весьма далёкого от довольно простого греческого оригинала, не поддаётся разумному объяснению.

φανείς τε **alii gr et sl**] φανεῖσθαι (φανείσται) **non sane S J² V²**

Согласное славянское чтение **же явлься (же явився)** поддерживает единственно верное основное греческое чтение.

33 Хотя у прп. Иоанна тенденция употреблять в конце строк ραροχυτοпа хорошо прослеживается, в каноне достаточно исключений из этого впоследствии закрепившегося правила.

34 Мы высказываем это только в виде догадки: просмотренные нами рукописные славянские Минеи XV–XVI вв. уже содержат форму **излиявшагося**.

9,1:

Στέργειν <...> ἡμᾶς <...> Ῥῥον σιωπῇν **gr et slⁿ**] подобаше намъ <...> удобъ молчати *periphrastice sl^p* (*usque ad saec. XVI!*)

По непонятным (певческим?) причинам древнеславянский перевод первых полутора строк существовал вплоть до XVI в. в виде парафразы. В дальнейшем славянский текст был приведён в соответствие с оригиналом.

συντόνως **gr** силою **sl^p** спротяженно **slⁿ**

τεθηγμένους *alii gr* обострени **sl^p**] τεθηγμένους (τεθειμένους) **S³⁴ GF² Man M^{vk}** сложенные **slⁿ**, τεθηγμένη **V¹**, τεθηγμένην **V² GF³**

Для выражения: «тщательно, с усилием, отточенные (песни)» — древнеславянское выражение **силою обострени** подходит намного больше, чем принятое **спротяженно сложенные**, тем более что **сло-женныя** поддерживает миноритарное греческое чтение τεθηγμένους, печатавшееся в первых греческих Минеях.

9,2:

νέου **S J¹ V¹ GF² Man M^{KB} sl** (νεοφανέντος *fortasse scribendum est cum longitudine poetica*)] νέον *alii*

В части греческих чтений, поддерживаемых славянскими, здесь стоит Gen. νέου, согласованный с определяемым словом τοῦ Λόγου, в то время как чтение νέον, принятое в части греческих рукописей и в печатных Минеях, грамматически неверно (его интерпретация как Acc. adverbialis в нем. переводе А. Петрынка не имеет прецедентов). Впрочем, здесь возможна конъектура νεοφανέντος от глагола νεοφαίνω с поэтическим удлинением соединительной гласной. Поскольку глагол является очень редким (из девятнадцати приводимых в TLG случаев только один в действительности относится к лемме νεοφαίνω — у позднего автора XVII–XVIII вв. Илии Мениата; остальные даны ошибочно и принадлежат прилагательному νεοφανῆς), его значение может определяться по контексту либо «в наши дни явившегося» (ср. выше прим. о разночтении μεθ' ἡμέρας / μεθ' ἡμέραν в 3-м тропаре 5-й песни), либо «новонародившегося». Последнее нам представляется предпочтительным рядом с выражением «от врат затворенных» — этого излюбленного прообраза Приснодевы.

δοξούμενοι **gr**] мнящие *non sane sl*

φάους **S J¹ GF² P Man**] φάος *alii gr et sl*

Чтение φάους (Gen.) предпочтительнее перед выбранным А. Петрынка φάος (Acc.) с точки зрения синтаксиса (управление при δοξόω,

«наделять славой», которое здесь использовано как синоним для ἄξι-
όω, «сподоблять» + Gen., см. 9,3). Согласно славянское чтение **мня-**
щихи же истинную свѣтлость, ошибочное, начиная с передачи при-
частия δοξούμενοι, косвенно поддерживает и Асс.

2.2. Реконструкции утраченных греческих чтений на основании славянских чтений

3,2:

ἰδεῖν **gr et slⁿ**] *ιδών < видѣвъ **sl^p**

Реконструируемое по древнеславянскому чтению причастие не-
удачно по синтаксису.

4,3:

ὑψοῦτε **gr**] *ὑψοῦσι < возносять **sl**

Восстанавливаемая на основе согласного славянского чтения фор-
ма 3 pl. ὑψοῦσι имеет все права на существование. Однако призыв ав-
тора к языческим народам вознести руки для похвальных рукоплеска-
ний, являющийся единственным греческим чтением, более убедителен
по поэтике.

5,3:

*μεθ' ἡμέρας *restitui de sl* по дънехъ] μεθ' ἡμέραν **gr**

Чтение μεθ' ἡμέρας, «по прошествии дней» (ср. библейское выра-
жение «в последние дни»), предпочтительное по смыслу, восстано-
влено нами по славянскому чтению **по дънехъ**, в то время как все грече-
ские рукописи и издатели читают μεθ' ἡμέραν, «после наступления дня».

6,1:

ναίων **gr** обитая **slⁿ**] *véων < пловы **sl^p**

Чтение греческих рукописей и издателей ναίων, «обитая», облада-
ет явными преимуществами перед восстанавливаемым по древнесла-
вянскому слову **пловы** чтением véων: во-первых, чтение ναίων является
lectio difficilior; во-вторых, оно поэтически более богато: оно намека-
ет на кита, не называя его; в этом контексте «буря» становится обра-
зом. Помимо омофонии, ошибка объясняется упрощением метафоры,
а также контаминацией с другими ирмосами 6-й песни, содержащими
упоминание плавания (напр.: *Плавающего в молве житейских попече-*
ний, с кораблем потопляема грехи, и душетленному зверю приметаема,
яко Иона вопию Ти...).

6,2:

θεός **gr et sl**ⁿ] *θεοῦ < Божие **sl**^p

Чтение греческих рукописей и издателей θεός, «Бог», намного лучше вписывается в аллюзию на Ин. 1, 1, нежели θεοῦ, восстанавливаемое по древнеславянскому чтению **Божие**.

αὔθις **gr**] *αἴφνης (?) < абие **sl**

Реконструируемое по согласному славянскому чтению наречие αἴφνης, вполне подходящее по акростику и по метру, является более слабым по смыслу: αὔθις, «снова», говорит о восстановлении первоизданного бесстрастия человеческой природы, αἴφνης, «тотчас», — о скорости изменения, произошедшего вследствие воплощения. Впрочем, нельзя исключать изначальной ошибки перевода αὔθις в значении εὐθύς.

7,4:

πανσθενῶς **gr** всемогнѣ **sl**ⁿ] *πανσθενῇ (?) < всемогущий **sl**^p

Древнеславянское чтение, вероятно, имеет за собой прилагательное πανσθενῇ вместо согласного чтения всех прочих источников канона, которое, конечно, должно быть отвергнуто за богословской и логической несостоятельностью: Христос всемогущо низвергает грех, благодаря чему тот утрачивает даже ту ограниченную (а вовсе не всемогущую) силу, какую он имел над человечеством в его падшем состоянии.

8,1:

ἀφλέκτως **gr**] *ἄφλεκτον < неопалину(-му) **sl**

Чтение ἄφλεκτον, реконструируемое по славянскому **неопалину (неопалиму)** уступает согласному греческому ἀφλέκτως по поэтике смыслового параллелизма: отроки *неопалимо* сожигаемые — утроба Девы *сверхъестественно* родившая.

2.3. Конъектуры, предлагаемые нами самостоятельно

3,3:

τέλλει *scripsi*] τελεῖ *non sane* **gr et sl**

Чтение τέλλει, «восходит (о солнце), *пер.* появляется, становится» предлагается нами вместо рукописного и издательского греческого чтения τελεῖ, «совершает, оканчивает», всегда требующего прямого дополнения, которого здесь нет. В попытке исправить грамматическую непоследовательность часть греческих рукописей заменяет εὐσπλαγχνία на εὐσπλαγχνίαν (-ίας). Славянские чтения поддерживают ошибочное τελεῖ, **совершаетъ**.

5,1:

πλάνοις *scripsi*] πλάνης **gr et sl**

Чтение πλάνοις, «блуждающим», восстанавливается нами по смыслу как определение для ἡμῖν, «нам», в то время как все греческие и славянские чтения знают πλάνης, «заблуждения», в качестве несогласованного определения к νυκτός, «ночи», — «от ночи заблуждения». К конъектуре нас подтолкнуло разночтение в предыдущем слове ἐσκοτισμένοις / ἐσκοτισμένης. Мысль: «Даруй нам, блуждающим, избавление от мрачной ночи наших дел» — представляется нам предпочтительной перед: «Даруй нам, помраченным, избавление от ночи дел заблуждения».

Заключение

Как показал наш текстологический анализ, славянские переводы — даже в случае такого «закрытого» текста, как ямбический канон с построенным акростихом, — дали вполне ощутимые результаты в разрешении текстологических вопросов. Из тридцати восьми рассмотренных нами греческих разночтений согласные славянские чтения в четырнадцати случаях поддерживают предпочтительные греческие чтения, в одиннадцати случаях поддерживают ошибочные или несостоятельные греческие чтения, древнеславянские чтения поддерживают предпочтительные греческие чтения в восьми случаях, принятые славянские чтения — в трёх случаях. На основании славянских чтений реконструируются восемь утраченных греческих чтений, из которых одно может быть принято в основной текст. Две самостоятельно предложенные нами конъектуры греческого текста канона не поддерживаются славянскими чтениями.

Суммируя результаты анализа, можно утверждать, что древнеславянский перевод не восходит ни к одному из известных греческих списков канона, представляя собой ещё один немаловажный текстологический источник. Правка в славянский текст вносилась по другим спискам или изданиям, причём в восьми случаях правленный вариант оказался хуже древнего и лишь в трёх случаях лучше.

Поскольку общее количество ошибок, закравшихся в славянский текст канона, довольно значительно, мы предлагаем в *Приложении* к публикации наш исправленный рабочий вариант славянского текста, учитывающий всю охваченную нами текстологическую проблематику.

**Κανὼν ἱαμβικὸς Ἰωάννου μοναχοῦ εἰς τὴν γέννησιν
τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,**

φέρων ἀκροστιχίδα τήνδε διὰ στίχων Ἡρωελεγείων·

Εὐεπίης μελέεσσιν ἐφύμνια ταῦτα λιγαίνει
Υἱὰ Θεοῦ μερόπων ἔνεκα τικτόμενον
Ἐν χθονί, καὶ λύοντα πολύστονα πῆματα κόσμου.
Ἄλλ' Ἄνα ῥητῆρας ῥύεο τῶνδε πόνων.

ᾠδὴ α'

Ἦεωσε λαόν, θαυματουργῶν Δεσπότης,
Ἵγρὸν θαλάσσης κῦμα χερσώσας πάλαι·
Ἐκὼν δὲ τεχθεὶς ἐκ Κόρης, τρίβον βατήν
Πόλου τίθησινⁱ ἡμῖν· ὃν κατ οὐσίαν
5 Ἰσὸν τεⁱⁱ Πατρί, καὶ βροτοῖςⁱⁱⁱ δοξάζομεν^{iv}.

Ἦνεγκε γαστήρ ἡγιασμένην^v Λόγον,
Σαφῶς ἀφλέκτω^{vi} ζωγραφουμένην^{vii} βάτω,
Μιγέντα μορφῇ τῇ βροτησίᾳ Θεόν^{viii},
Εὖας τάλαιναν^{ix} νηδὺν ἀρᾶς τῆς πάλαι,
10 Λύοντα πικρᾶς, ὃν βροτοὶ δοξάζομεν^x.

Ἦδειξεν ἀστήρ^{xi} τὸν πρὸ ἡλίου Λόγον,
Ἐλθόντα παῦσαι τὴν ἁμαρτίαν μάγοις,
Σαφῶς πενιχρὸν εἰς σπέος τὸν συμπαθῆ
Σὲ σπαργάνοις ἐλικτόν· ὃν γεγηθότες
15 Ἰδον^{xii} τὸν αὐτόν καὶ βροτὸν καὶ κύριον.

i положи **sl**] полагаеть *ad gr sl*ⁿ ii τε] τῷ **V¹ M^v Par²** iii βροτοῖς *alii gr* земѣнными (земѣнными *a primo sed postea elisit*-и) **g** земными **s** челоѡкомъ **sl**] βροτοὶ **S²⁴ V¹ GF²³ C Par¹** iv δοξάζομεν *alii gr et sl*] δοξάζομεν **Prod¹**, δοξάζομεν *contra metrum* **S² V¹ Par⁴**, δοξάζομεν *contra metrum* **M^v** v ἡγιασμένη] ἡγιασμένον **P** vi ἀφλέκτω] ἀφλέκτως **S³⁴ J¹ GF²³ V¹ C P Man** неопально **sl**ⁿ, неопалима *non sane sl*^p vii живописая *non sane sl*^p viii Θεόν **J² V² Bora sl**] Θεοῦ **S J¹ V¹ GF C P Par** **Prod Man** Божие **sl**^p ix страстный (странный) **sl**^p x δοξάζομεν *alii gr et sl*] δοξάζομεν **Prod¹**, δοξάζομεν *contra metrum* **S² V¹ Par⁴**, δοξάζομεν *contra metrum* **M^v** xi γαστήρ *lapsu V¹* xii видѣша *ad gr sl*] видяху *non exacte sl*ⁿ

Канон ямбический Иоанна монаха на Рождество Спасителя нашего Иисуса Христа

со следующим героико-элегическим акростихом:

Красноречивыми песнями припевы сии прославляют
Сына Божия, ради нас человеков рождающегося
на земле и прекращающего многоплачевные страдания мира;
но, о Царь, избавь витий³⁵ от этих скорбей.

Песнь 1

Спас народ [Израильский], чудодействуя, Владыка,
влажную морскую волну некогда обратив в сушу;
добровольно же родившись от Девы, удобный для прохождения путь
к Небесам пролагает нам. Его, по сущности
равного и Отцу, и [нам] смертным, прославляем.

Явственно предызображаемое неопалимой купиною,
освященное чрево [Богоматери] смогло [в себе] носить Слово [Божие],
— смешанного с человеческим образом Бога,
несчастную Евину утробу от древнего горького проклятия
освобождающего. Его мы, смертные, прославляем.

Звезда указала волхвам явственно
на Слово, Что прежде солнца [существует],
пришедшее остановить грех [как таковой],
— Тебя пеленами повитого в убогой пещере из сострадания [к нам].
Его с радостью они узрели как одновременно и смертного, и Господа.

ᾠδὴ γ´

Νεῦσον πρὸς ὕμνους οἰκετῶνⁱ, Εὐεργέτα,
 Ἐχθροῦ ταπεινῶν τὴν ἐπηρμένην ὄφρυν,
 Φέρωνⁱⁱ τε, Παντεπόπτα, τῆς ἀμαρτίας
 Ὑπερθεν ἀκλόνητον ἐστηριγμένους,
 20 Μάκαρⁱⁱⁱ, μελωδοὺς τῇ βάσει τῆς πίστεως.
 Νύμφης πανάγνου τὸν πανόλβιον τόκον
 Ἰδεῖν^{iv} ὑπὲρ νοῦν ἡξιωμένος χορός
 Ἄγραυλος ἐκλονεῖτο τῷ ξένῳ τρόπῳ^v
 Τάξιν μελωδοῦσάν τε τῶν ἀσωμάτων
 25 Ἄνακτα Χριστόν, ἀσπόρως σαρκούμενον.
 Ὑψους ἀνάσσων οὐρανῶν εὐσπλαγχνίᾳ^{vi}
 Τέλλει^{vii} καθ' ἡμᾶς^{viii} ἐξ ἀνυμφεύτου Κόρης,
 Ἀὔλος ὦν τὸ πρόσθεν, ἀλλ' ἐπ' ἐσχάτων
 Λόγος παχυνθεὶς σαρκί, τὸν πεπτωκότα
 30 Ἴνα πρὸς αὐτὸν ἐλκύσῃ πρωτόκτιτον^{ix}.

ᾠδὴ δ´

Γένους βροτείου τὴν ἀνάπλασιν πάλαι
 Ἄδων προφήτης Ἀββακούμ προμηνύει,
 Ἰδεῖν ἀφράστως ἀξιωθεὶς τὸν τύπον·
 Νέον βρέφος γάρ ἐξ ὄρους τῆς Παρθένου,
 35 Ἐξῆλθε λαῶν^x εἰς ἀνάπλασιν Λόγος^{xi}.
 Ἴσος προῆλθες^{xii} τοῖς βροτοῖς ἐκουσίως,
 Ὑψιστε, σάρκα προσλαβὼν ἐκ παρθένου,
 Ἴον καθᾶραι τῆς δρακοντείας κάρας,
 Ἄγων ἅπαντας πρὸς σέλας ζωηφόρον^{xiii},
 40 Θεὸς πεφυκώς, ἐκ πυλῶν^{xiv} ἀνηλίων.

i οἰκετῶν *alii gr et sl*] ἰκετῶν **S J² GF¹³⁴ Par²** ii терпя *non sane sl^p*] нося *ad gr slⁿ* iii Блаже
mut. sl a loco Блаженне iv ἰδεῖν *gr et slⁿ*] *ιδών < видѣвъ *sl^p* v поклоняшеса (преклоняше-
 ся *slⁿ*) странным образом *non sane sl* vi εὐσπλαγχνίᾳ *alii gr et sl*] εὐσπλαγχνίαν **S² V¹ Par²**
Prod⁵, εὐσπλαγχνίας **GF²** vii τέλλει *scripsi*] τελεῖ *non sane gr et sl* (cf. *varias lectiones in nota*
praecedente) viii ο насъ *ad gr slⁿ*] насъ *non sane sl^p* ix πρωτόκτιτον **Par⁴ Prod** (*metri causa*
explanatur) **Nau**] πρωτόκτιστον *alii gr*, πρωτόπλαστον *conj. ChP* x λαός *non sane S² V¹* xi πάλαι
lapsu V¹ xii προῆλθες *alii gr* произыде (2 sg.) *sl*] προσῆλθες **C**, προῆλθεν *non sane S²* xiii ζωη-
 φόρον *alii gr et sl*] ζωηφόρου *sine sensu S³⁴* xiv πυλῶν *alii gr et sl*] πηλῶν **S⁴ Prod⁴**

Песнь 3

Отнесись благосклонно к песням [Твоих] рабов, Благодетелю,
укрошая надменное отношение³⁶ врага[-диавола]
и пронося, Всевидче, превыше греха
песнопевцев³⁷ неколебимо утверждёнными,
Блаженне, на основании веры.

Пастушеский лик необычайно взволновался³⁸,
непостижимо сподобившись узреть
всечистой Невесты всесчастливое Порождение
и отряд бесплотных [сил], воспевающий
Царя Христа, без семени [мужеского] воплощающегося.

Царствующее над высотой Небес Слово по милосердию [к нам]
становится³⁹ сообразным нам от Отроковицы, не познавшей мужа,
будучи сперва невещественным, но в последние дни
приобретя твёрдую плоть, чтобы, падшего,
к Себе привлечь первозданного [Адама].

Песнь 4

Воссоздание рода человеческого в древности
пророк Аввакум песненно предвозвещает,
таинственно сподобившись узреть [его] прообраз:
[Бог-]Слово юным младенцем из горы-Девы
произошёл для воссоздания народов.

По Собственной воле Ты явился [на земле] равным [нам,] человекам,
Всевышний, приняв плоть от Девы,
чтобы очистить [нас] от яда, [излившегося от] главы змия,
[и] будучи Богом, приводя всех [нас]
от врат бессолнечных [ада] к свету живоносному.

36 Букв. «опуская воздетую (в надменности) бровь врага».

37 То есть автора канона.

38 Славянские переводы неверно передают глагол *ἔκλονεῖτο* как **покланяшеся (преклоняшеся)**.

39 См. замечание к этому тропарю в п. 2.3.

Ἔθνη τὰ πρόσθεν τῇ φθορᾷ βεβυσμένα,
 Ὅλεθρον ἄρδηνⁱ δυσμενοῦς πεφευγότα,
 Ὑψοῦτεⁱⁱ χεῖρας σὺν κρότοις ἐφυμνίοις,
 Μόνον σέβονταⁱⁱⁱ Χριστόν ὡς εὐεργέτην,
 45 Ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς^{iv} συμπαθῶς ἀφιγμένον.
 Ρίζης φυεῖσα τοῦ Ἰεσσαί, Παρθένε^v,
 Ὅρους παρῆλθες^{vi} τῶν βροτῶν τῆς οὐσίας,
 Πατὴρ τεκοῦσα τὸν πρὸ αἰώνων Λόγον,
 Ὡς ἠυδόκησεν αὐτός ἐσφραγισμένην
 50 Νηδὺν διελθεῖν τῇ κενώσει^{vii} τῇ ξένῃ.

Ὁδὴ ε΄

Ἐκ νυκτὸς ἔργων ἐσκοτισμένης^{viii} πλάνοις^{ix}
 Ἰλασμόν^x ἡμῖν, Χριστέ, τοῖς ἐγρηγόρως
 Νῦν σοι τελοῦσιν^{xi} ὕμνον ὡς εὐεργέτη^{xii},
 Ἐλθοις πορίζων εὐχερῇ τε^{xiii} τὴν τρίβον,
 55 Καθ' ἣν ἀνατρέχοντες εὐροιμεν κλέος.
 Ἀπηνὲς ἔχθος τὸ πρὸς αὐτὸν^{xiv} Δεσπότης
 Τεμὼν διαμπὰξ^{xv} σαρκὸς ἐν παρουσίᾳ,
 Ἴνα^{xvi} κρατοῦντος ὥλεσεν θυμοφθόρου^{xvii},
 Κόσμον^{xviii} συνάπτων ταῖς αὐτοῖς οὐσίαις,
 60 Τιθεὶς προσηνῇ τὸν Τεκόντα τῇ κτίσει^{xix}.
 Ὁ λαὸς εἶδεν ὁ πρὶν ἡμαυρωμένος
 Μεθ' ἡμέρας^{xx} φῶς τῆς ἄνω φρυκτωρίας·
 Ἔθνη Θεῷ δέ κληρον Υἱὸς προσφέρει,

i ἄρδην въкупъ **sl**^p] збѣло (?) **sl**ⁿ ii ὑψοῦτε **gr**] *ὑψοῦσι < возносятся **sl** iii σέβοντα] σέβοντες **V**² **Prod**⁵ **Man ChP Nau** iv Ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς] къ намъ *inexacte* **sl** v παρθένε **S**¹³⁴ **sl**] ἡ παρθένε **P**, ὦ παρθένε **Prod**¹, παρθένος **S**² **J**² **V**² **GF**¹⁴ **Par**, ἡ παρθένος **J**¹ **V**¹ **GF**²³ **C** vi παρῆλθες *alii* **gr et sl**] παρῆλθε(ν) **J** **V**¹ **GF**¹²⁴ **P C Par** vii κενώσει *alii* **gr et sl**] καινώσει *lapsu* **V**¹ **C** viii ἐσκοτισμένης **J** **V** **GF** **C** **Par**⁴ **sl**] ἐσκοτισμένους **GF**¹ **Hop Petr** (cf. *notam sequentem*) ix πλάνοις *scripsi*] πλάνης *alii* (cf. *notam praecedentem*) x ἰλασμόν *alii* **Prod**³⁵ **Hop Leq PG Petr**] ἰλασμός **S**³⁴ **J** **V**² **GF**³ **Par**⁴ **Prod** **Man M'** xi σοι τελοῦσιν *alii* **gr Hop**] συντελοῦσιν *non sane* **S**³⁴ **J**¹ **V** **Par**² **Man** **sl** xii εὐεργέτη *alii* **gr et sl**] εὐεργέτην **S**² **GF**²³ **Prod**¹² **Man M'** xiii τε **gr et sl**^p] *lapsu om* **sl**ⁿ xiv πρὸς αὐτὸν **gr** къ Нему **sl**^p] къ намъ *mut.* **sl**ⁿ xv явѣ (?) **sl**^p] паки *sine sensu* **sl**ⁿ xvi ἵνα] ἵνα *contra contextum* **S**¹³⁴ **J** **V** **GF** **P C** **Par**¹² **Prod**⁴ **Bil PG M'** **sl** xvii θυμοφθόρου *alii* **gr** яроуѣлящаго **sl**^p] ψυχοφθόρου **V**² **GF**⁴ **Par**³ **Prod** **M'**^{KB} душетлѣющаго **sl**ⁿ xviii κόσμον] κόσμος *non sane* **S**⁴ **V**¹ **Prod**⁴ *мира* **sl**^p, κόσμῳ *sine sensu* **C** xix τῇ κτίσει] τὴν κτίσιν *non sane* **J**¹ **V**¹ **Man** *тварь* **sl**^p, τῇ φύσει **P** xx *μεθ' ἡμέρας *restitui de* **sl** по днѣхъ] μεθ' ἡμέραν **gr**

Языческие народы, прежде полные растления,
окончательно⁴⁰ избежав гибели от врага [диавола],
поднимите руки в хвалебных рукоплесканиях,
почитая Христа единственным благодетелем,
из сострадания [к нам] пришедшего в сообразной нам [сущности].

[Хотя и] произросшая из корня Иесеева, Дево,
Ты превзошла ограничения человеческой сущности,
родивши предвечное Слово Отца,
когда Оно Само соблаговолило пройти
через запечатлённую утробу в Своём необыкновенном истощании.

Песнь 5

Приди и даруй нам, блуждающим⁴¹, Христе,
избавление от мрачной ночи [наших] деяний
— нам, кто ныне бодрствует, воспевая тебе хвалу как Благодетелю, —
а также [даруй] удобную тропу,
быстро поднимаясь по которой мы смогли бы достичь славы.

Владыка, жестокою вражду с Собой
окончательно пресекши Своим пришествием во плоти,
силы⁴² уничтожил властителя-душегубца,
соединяя [вещественный] мир с невещественными сущностями,
умилостивив Своего Родителя по отношению к Его творению.

Прежде находившийся в кромешной тьме, народ
по прошествии дней⁴³ узрел свет вышнего свечения;
Сын же приводит в наследие Богу языческие народы,

40 Древнеславянское **вкупѣ** «целиком, разом» лучше соответствует контексту, нежели совр. слав. чтение **зѣло**.

41 См. замечания к этому месту в пп. 2.1. и 2.3.

42 См. замечания к этому месту в пп. 2.1.

43 Чтение $\mu\epsilon\theta'\acute{\eta}\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$, «по прошествии дней» (ср. библейское выражение «в последние дни») восстановлено нами по славянскому чтению **по дньехъ**, в то время как греческие рукописи и издатели читают $\mu\epsilon\theta'\acute{\eta}\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu$, «после наступления дня».

65 Νέμων ἐκεῖσε τὴν ἀπόρρητον χάριν,
Οὐ πλεῖστονⁱ ἐξήνησεν ἡ ἀμαρτία.

Ὡδὴ ς´

Ναίωνⁱⁱ Ἰωνᾶς ἐν μυχοῖς θαλαττίοις
Ἐλθεῖν ἐδεῖτο καὶ ζάλην ἀπαρκέσαιⁱⁱⁱ.
Νυγεῖς ἐγὼ δέ τοῦ^{iv} τυραννοῦντος βέλει,
Χριστέ^v, προσαιδῶ, τῶν^{vi} κακῶν ἀναιρέτην^{vii},
70 Θᾶπτον μολεῖν σε τῆς ἐμῆς ραθυμίας.

Ὅς ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς Θεὸν Θεὸς^{viii} Λόγος
Νυνὶ κρατύνει μὴ σθένουσαν τὴν πάλαι
Ἰδὼν φυλάζει τὴν καθ' ἡμᾶς οὐσίαν,
Καθεῖς^{ix} ἑαυτὸν δευτέρᾳ κοινωνίᾳ^x,
75 Αὐθις^{xi} προφαίνων τῶν παθῶν ἐλευθέραν.

Ἴκται δι' ἡμᾶς Ἀβραάμ ἐξ ὀσφύος
Λυγρῶς πεσόντας ἐν ζόφῳ^{xii} τῶν πταισμάτων
Υἱοὺς ἐγεῖραι τῶν κάτω νενευκότων,
Ὁ φῶς κατοικῶν καὶ φάτνην παρ' ἁζίαν
80 Νῦν εὐδοκήσας εἰς βροτῶν σωτηρίαν.

Ὡδὴ ζ´

Τῷ Παντάνακτος ἐξεφαύλισαν^{xiii} πόθῳ
Ἄπλητα θυμαίνοντος^{xiv} ἡγκιστρωμένοι
Παῖδες τυράννου δύσθεον γλωσσαλγίαν^{xv},
Οἷς εἵκαθεν πῦρ ἄσπετον τῷ Δεσπότη
85 Λέγουσιν^{xvi}. Εἰς αἰῶνα εὐλογητὸς εἶ.

i πλεῖστον **gr et slⁿ**] πλεῖον **M^k** паче **sl^p** ii ναίων **gr** обитая **slⁿ**] *νέων < πловы **sl^p** iii ἀπαρκέσαι] ἐπαρκέσαι **GF² M^v Par²** iv τοῦ] τῷ **S¹ J² GF⁴ Par²³ Prod¹⁴⁵ M^{BR}** v Χριστέ *alii* **gr et sl^p**] Χριστῷ **V¹ GF³ Par² Prod⁴ M^v slⁿ** vi τῶν *alii* **gr** злыиыхъ **sl^p** золь **slⁿ**] τὸν **V² C Par² Prod⁴ Man M^{BR} ChP Nau** vii ἀναιρέτην] τῷ <...> ἀναιρέτῃ **M^v** viii θεός **gr et slⁿ**] *θεοῦ < Божие **sl^p** ix имже sine sensu **sl** (*forte vidit* *καθ' ἦν) x δευτέρᾳ κοινωνίᾳ *alii* **gr et sl**] δευτέραν κοινωνίαν(ν) **S³⁴ J¹ V¹ P C Man M^v** xi αὐθις **gr**] *αἴφνης (?) < абие **sl** xii ζόφῳ *alii* **gr** мрацѣ **sl**] σκότῳ **S² J² V² Prod⁵**, σκότει **J¹ V¹ GF²³ C Prod M^{VKBR}** xiii ἐξεφαύλισαν *alii* **gr et sl**] ἐξεφαύλισε(ν) **J¹² GF²**, ἐξεφαύλισας **Par⁴** xiv θυμαίνοντος] θυμαίνοντα **V¹ M^v**, ярящюся sine concordantia **sl^p** (*forte scriptum erat* ярящся pro ярящся) xv γλωσσαλγίαν] γλωσσαλγίας **V¹** языковредия **sl^p** xvi глаголющимъ *sane slⁿ*] глаголють non sane **sl^p**

там раздавая невыразимую благодать,
где в высшей степени расцвёл грех.

Песнь 6

Иона, обитая в морских глубинах,
умолял прийти и прекратить бурю;
а я, пронзённый стрелою тирана [диавола],
взываю [к Тебе], Христе, всех бед Погубителю,
чтобы Ты скорее пришёл [на помощь] ко мне, ленивому.

Бог-Слово, бывшее искони у Бога^а,
ныне укрепляет нашу издревле слабую сущность
[и], чтобы уберечь её [от падения],
посылает Самого Себя [в неё] при помощи другого способа общения⁴⁴,
снова показуя [её] свободной от страстей.

Чтобы из поникших к земле воздвигнуть сынов [Аврааму],
ради нас, плачевно лежащих ниц во мраке прегрешений,
из чресл Авраамовых пришёл Тот, Кто обитает в свете,
а ныне вопреки [Своему Божественному] достоинству
благоволил [возлечь] в яслях для спасения смертных.

Песнь 7

Уловленные на крючок любви ко Всецарю [Богу],
отроки [Вавилонские] обличили нечестивое злословие
безмерно гневающегося тирана [Навуходоносора]:
им [и] покорился невыразимый огонь,
когда они Владыке восклицали: «Вовеки Ты благословен!»

а Ин. 1, 1

44 Первый способ общения Бога и человека — через сотворение человека по образу и подобию Божию, второй, более тесный и более надёжный для совершения дела спасения, — через соединение с человеческой природой в Ипостаси Слова.

Ὑπηρέτας μὲν ἐμμανῶς καταφλέγει,
 Σῶζει δὲ παφλάζουσαⁱ ροιζήδονⁱⁱ νέους,
 Ταῖς ἐπταμέτροις καύσεσινⁱⁱⁱ πυργουμένη,
 Οὕς ἔστεφε φλόξ, ἄφθονον^{iv} τοῦ Κυρίου
 90 Νέμοντος εὐσεβείας εἵνεκα^v δρόσον.

Ἀρωγὲ Χριστέ, τὸν^{vi} βροτοῖς ἐναντίον^{vii},
 Πρόβλημα τὴν σάρκωσιν ἀρρήτως ἔχων,
 Ἥσχυνας, ὄλβον τῆς θεώσεως^{viii} φέρων,
 Μορφούμενος νῦν· ἥστινος δι' ἐλπίδα^{ix}
 95 Ἄνωθεν εἰς κευθμῶνας ἦλθομεν ζόφου.

Τὴν ἀγριωπόν*, ἀκρατῶς γαυρουμένην,
 Ἄσεμνα βακχεύουσιν, ἐξοιστρουμένην^{xi},
 Κόσμου καθεῖλες πανσθενῶς^{xii} ἀμαρτίαν·
 Οὕς εἴκυσε πρίν, σήμερον τῶν ἀρκύων
 100 Σῶζεις δέ σαρκωθείς ἐκὼν, Εὐεργέτα.

Ὡδὴ η'

Μήτηρ ἀφλέκτως^{xiii} εἰκονίζουσι Κόρης
 Οἱ τῆς παλαιᾶς πυρπολούμενοι νέοι,
 Ὑπερφυῶς κύουσιν, ἐσφραγισμένην·
 Ἄμφω δὲ δρῶσα θαυματουργία μιᾷ
 105 Λαοὺς πρὸς ὕμνον ἐξανίστησι χάρις^{xiv}.

Λύμην φυγοῦσα τοῦ θεοῦσθαι τῇ πλάνῃ^{xv},
 Ἄληκτον ὕμνεῖ τὸν κενούμενον^{xvi} Λόγον

i παφλάζουσα *alii gr*] παμφλάζουσα *J² Par² всепалающая sl*, πα(ν)φλάζουσαν *S³⁴ GF² Par⁴ ii* съ шю-
 мьмь *sane sl^p*] со страхомъ *non sane sl^a* iii καύσεσιν *metri causa V¹ GF² M^R*] καύσεσι *contra*
metrum alii et Petr iv ἄφθονον] ἀφθονος *Man M^v, *ἀφθόνως (?) < неизвестно sl^a* v εἵνεκα *alii*
gr et sl^p] ἦνεγκαν *J¹, ἦνεγκον V¹, *ἦνεγκε < изнесе sl^p* vi τὸν *J¹ V¹ GF² Par⁴ P C*, τοῖς *S³⁴* (по-
 мощниче Христе челоуѣкомъ,) *sl^a*, *τοῖς *vel *τό < противное (ad ...вплъщение ?) sl^p* vii ἐνα-
 ντίον] ἐναντίων *S¹² J¹ V² (a primo) GF² P C* viii θεώσεως *alii gr et sl^p*] θεότητος *contra metrum J¹*
божества sl^p ix ἐλπίδα] ἐλπίδος *V¹* x ἀγριωπόν = свѣрпообразный *sl^p*] ἀγριωπῶς *V¹ M^v злѣ sl^a*
 xi ἐξοιστρού(-η-)μένην *J V² GF¹³ P C Par⁵ Prod⁴ M^v Man ChP Nau*] ἐξοιστρού(-η-ω-)μένου *S V¹ GF²⁴*
Prod¹²³⁵ Par¹²⁴ M^{KRB} отражжєныя (твари) *sl^p*, отъ развращєния *corruptis sl^a* xii πανσθενῶς *gr*
всемощнѣ sl^p] *панσθενῇ (?) < всемоушнѣй *sl^p* xiii ἀφλέκτως *gr*] *ἀφλεκτον < неопалину(-му) *sl*
 xiv δρῶσα θαυματουργία μιᾷ <...> χάρις *GF¹ Par¹³ M^{BR} ChP Nau* (μία ? *Leq PG*)] δρῶσα θαυματουρ-
 γία μία <...> χάρις *S J V GF C Par² Prod¹⁻⁴ M^v Petr*, δρῶσα θαυματουργία μία <...> χάρις *Prod⁵ Man*
Hop съдѣвая чудодѣйство едино <...> благодать *sl^p* содѣваящи чудодѣйство едино <...> благо-
 дать *sl^a*, δρῶσα θαυματουργίαν μίαν <...> χάρις *Par⁴ (et sl?)* xv τῇ πλάνῃ *alii gr et sl*] τὴν πλάνην
S² J V GF P C Man xvi κενούμενον *gr* съмѣршаагося *sl^p*] излиявшагося (!?) *sl^a*

С шумом клокочущая [печь Вавилонская],
усиленная семикратным розжигом,
с яростью испепеляет слуг, а юношей спасает:
их со всех сторон окружало пламя, в то время как Господь
подавал [им] обильную росу за [их] благочестие.

Помощниче Христе, Ты посрамил противника человеков [диавола],
невыразимо имея [Своё] воплощение в качестве загадочного прикрытия
[и] через нынешнее принятие [нашего] образа
неся счастье обожения, в [ложной] надежде на которое
мы спустились с высоты [райской жизни] в мрачные пропасти
[жизни вне рая].

Всесильно мира грех Ты ниспроверг,
свирепый на вид, неукротимо надмевающийся,
неприлично буйствующий, неистовствующий⁴⁵;
а тех, кого он ранее увлёк, сегодня Ты спасаешь из сетей
Своим добровольным воплощением, Благодетелю.

Песнь 8

Ветхозаветные юноши, которых огонь жёг, но не опалил,
предызображают утробу Отроковицы,
сверхъестественно родившую и сохранившую печать [девства];
а совершающая то и другое единой чудотворной силой
[новозаветная] благодать^{а, 46} воздвигает народы к воспеванию [её].
Избавившись от скверны обожествления по заблуждению,
всё творение непрестанно, уподобляясь [Вавилонским] юношам,

а Ср. Ин. 1, 17

45 Часть греческих рукописей, др.-слав. текст и современные греческие Минеи согласуют этот эпитет со словом «мир» — «грех неистовствующего мира», что поэтически значительно уступает череде из четырёх бессоюзных эпитетов греха.

46 Мажоритарное чтение греческих рукописей предлагает согласование слова «единый» со словом «благодать». В таком случае смысл будет следующим: «а совершающая то и другое чудотворной силой единая (для обоих Заветов) благодать воздвигает народы к воспеванию (её)».

- 110 Νεανικῶς ἅπασα σὺν τρόμῳ κτίσις,
Ἄδοξον εὐχος δειματουμένη φέρεινⁱ
Ῥευστὴ γεγῶσα, κἄν σοφῶς ἐκαρτέρει.
- Ἦκεις πλανῆτιν πρὸς νομὴν ἐπιστρέφων,
Τὴν ἀνθοποιὸν ἐξ ἐρημαίων λόφωνⁱⁱ,
Ἦ τῶν ἐθνῶν ἔγερσις, ἀνθρώπων φύσινⁱⁱⁱ.
115 Ῥώμην βιαίαν τοῦ βροτοκτόνου σβέσαι,
Ἀνὴρ φανεῖς τε^{iv}, καὶ Θεὸς προμηθία^v.

Ὡδὴ θ'

- Στέργειν μὲν ἡμᾶς, ὥς ἀκίνδυνον φόβῳ,
Ῥᾶον σιωπὴν^{vi}, τῷ πόθῳ δὲ^{vii}, Παρθένε,
´μνους ὑφαίνειν συντόνως^{viii} τεθηγμένους^{ix}
120 Ἐργῶδές ἐστιν, ἀλλὰ καὶ Μῆτερ^x σθένος,
Ὅση πέφυκεν ἡ προαίρεσις δίδου.
- Τύπους ἀφεγγεῖς καὶ σκιὰς παρηγμένας,
Ὡ Μῆτερ ἀγνή, τοῦ Λόγου δεδορκότες

i φέρειν] φέρει **S**¹² **J**¹ **GF**² **P** **sl** ii ἐξ ἐρημαίων λόφων **gr** изъ пустынныхъ холмовъ **sl**ⁿ] сияюще вы-
соко (?) **sl**^p iii φύσιν] φύσις *non sane* **S**² **V** **GF**² **P** **C** **Man** iv φανεῖς τε *alii* **gr** et **sl**] φανεῖσθαι (φα-
νεῖσται) *non sane* **S** **J**² **V**² v προμηθία **J** **GF**¹⁴ **P** **Par**²⁴ **Nau**] προμηθεία *contra metrum alii* vi Στέρ-
γειν <...> ἡμᾶς <...> Ῥᾶον σιωπὴν **gr** et **sl**ⁿ] подобаше намъ <...> удобъ молчати *periphrastice* **sl**^p
(*usque ad saec. XVI*!) vii γάρ *ad sensum forte coniecendum est* viii συντόνως **gr** силою **sl**^p спро-
тяженно **sl**ⁿ ix τεθηγμένους *alii* **gr** обострени **sl**^p] τεθημένους (τεθειμένους) **S**³⁴ **GF**² **Man** **M**^{VK} сло-
женные **sl**ⁿ, τεθηγμένη **V**¹, τεθηγμένην **V**² **GF**³ x Μῆτερ **gr** (ο) Мати **sl**] Μήτηρ *conj.* **Par**³⁴ **M**^{VKBR}

с трепетом воспеваает истошающеся⁴⁷ Слово [Божие],
опасаясь приносить недостойную хвалу,
ставши изменчивым, хотя и терпеливо ожидало [избавления]⁴⁸.

Пробуждение языческих народов, Ты пришёл,
возвращая заблудившуюся человеческую природу
с бесплодных холмов на цветущую пажить,
чтобы погасить насильственную власть человекоубийцы [диавола],
предусмотрительно явившись [ради этого] и человеком, и Богом.

Песнь 9

Конечно, нам⁴⁹ легче в страхе почитать молчание как не несущее опасности:
ибо⁵⁰ ткать [полотно] песен, Дево, из любви [к Тебе]
тщательно отточенных — тяжёлое занятие;
но Ты, Мать, Сама подавай [нам столько же] сил,
сколько [у нас] есть стремления [прославить Тебя].

О Мати Чистая! Вглядываясь в тусклые прообразы
и исчезнувшие тени Слова,

- 47 Греческое слово *κενοῦμενον* (ср. Флп. 2, 7) достаточно корректно передано древнеславянским **съмѣрьшаагося**. Принятое славянское чтение **излиявшагося (Слова)**, вероятно, является искажённым перифрастическим прочтением промежуточного чтения ***истоцившашагося**: никакого альтернативного греческого чтения за ним не просматривается.
- 48 Единственный тропарь канона не вполне ясного содержания. Проф. Е. Ловягин (см.: Богослужбные каноны на греческом, славянском и русском языках / пер. Е. Ловягина. СПб., ³1875. С. 13) истолковывает его в контексте Рим. 1, 25 (поклонение твари вместо Творца) и 8, 20–21 (страдание твари в ожидании избавления), хотя последнее выражение он передаёт весьма далеко от текста: «хотя она и премудро устроена». Однако текст позволяет и другое истолкование: вся тварь (кроме человека), не запятнавшая себя желанием достичь обожения обманным путём, ныне воспеваает Слово, боясь приносить недостойную похвалу, (неволью) получивши тленность, хотя она и мудро воздерживалась (от необоснованных притязаний). Немецкий перевод четвёртой строки А. Петрынке: «уклоняясь от стяжания бесславной славы» — представляется неверным.
- 49 То есть автору канона.
- 50 В оригинале логическая частица *δέ*, «же», обозначающая ответную часть оппозиции. Не имея достаточных текстологических оснований для реконструкции *γάρ*, мы в переводе восстанавливаем логику по общему контексту тропаря.

- 125 Νέουⁱ φανέντος ἐκ πύλης κεκλεισμένης,
 Δοξούμενοίⁱⁱ τε τῆς ἀληθείας φάουςⁱⁱⁱ,
 Ἐπαξίως σὴν εὐλογοῦμεν γαστέρα.
- Πόθου τετευχώς καὶ Θεοῦ παρουσίας
 Ὁ χριστοτερπῆς λαὸς ἡξιωμένος
 Νῦν ποτιᾶται τῆς παλιγγενεσίας
 130 Ὡς ζωοποιοῦ· τὴν χάριν δέ, Παρθένε,
 Νέμοις, ἄχραντε, προσκυνῆσαι τὸ κλέος.

i νέου **S J¹ V¹ GF² Man M^{KB} sl** (νεουφανέντος *fortasse scribendum est cum longitudine poetica*)] νέον
alii ii δοξούμενοι **gr**] мнящии *non sane* **sl** iii φάους **S J¹ GF² P Man**] φάος *alii* **gr et sl**

юным [младенцем] явившегося⁵¹ от врат затворенных,
и сподобляемые света [наступившей] истины,
по достоинству благословляем Твое чрево.

Получив желаемое и удостоившись Божия пришествия,
радующийся о Христе народ
ныне пребывает в ожидании животворящего пакибытия;
Ты же, Пречистая Дево, подай [нам] благодать
поклониться [вечной Божией] славе.

- 51 В части греческих чтений, поддерживаемых славянскими, здесь стоит Gen. νέου, согласованный с определяемым словом τοῦ Λόγου, в то время как чтение νέον, принятое в части греческих рукописей и в печатных Минеях, грамматически неверно. Впрочем, здесь возможна конъектура νεοφανέντος от глагола νεοφαίνω с поэтическим удлинением соединительной гласной. Поскольку глагол является очень редким, его значение может определяться по контексту либо «в наши дни явившегося» (ср. выше прим. о разночтении μεθ' ἡμέρας / μεθ' ἡμέραν в 3-м тропаре 5-й песни), либо «новонародившегося». Последнее нам представляется предпочтительным рядом с выражением: «от врат затворенных» – этого излюбленного прообраза Приснодевы.

Приложение

Предложения к исправлению канона на церковнославянский язык

Краегранесие

Благословесия пѣсньми припѣвы сия прославляютъ
Сына Божия, человѣкъ ради раждаема на земли
и рѣшаща многостенящия болѣзни міра:
но, Царю, риторы избави сихъ бѣдъ.

Пѣснь 1

5 Спасе люди чудодѣйствуя Владыка,
мокрую моря волну оземленивъ древле:
волею же рождѣся отъ Дѣвы, стезю проходну
къ Небеси полагаетъ намъ: Егоже по существу
равна же Отцу и человѣкомъ славимъ.

Понесе освященное чрево Слово,
явѣ неопальною живописуемое купиною,
примѣшена зраку человѣчу Бога,
Евы бѣдствующую утробу клятвы древния
10 разрѣшающаго горькия: Егоже, земнии, славимъ.

Показа звѣзда еже прежде солнца Слово,
пришедшее уставити грехъ, волхвомъ явѣ,
Тебе, во убожѣмъ вертепѣ за милосердіе
пеленами повита, Егоже радующеся
15 видѣша Тогожде и Человѣка и Господа.

Пѣснь 3

Призри на пѣнія рабовъ [или молебникъ], Благодарителю,
врага смиряя вознесенную гордыню,
нося же, Всевидче, грѣха превышше
непоколебимо утвержденныя, Блаженне,
20 пѣвцы на основании вѣры.

Ликъ пастырскій смущашеся зѣльнѣ,
Невѣсты Всечистыя всебогатое Рождество
видѣти паче ума сподобився,

чинъ же Безплотныхъ поющий
Царя Христа, безсеменно воплощающагося. 25

Высотой царствуяй Небесъ милосердиемъ
совершается по намъ отъ Безневѣстныхъ Отроковицы,
невещественъ сый прежде, но въ послѣдняя
Слово одебелѣвшю плотию, да падшаго
къ Себѣ привлечетъ первозданнаго. 30

Пѣснь 4

Рода человѣча наздание древле
по я пророкъ Аввакумъ предвозвѣщаетъ,
видѣти неизреченно сподобився образъ:
младый бо Младенецъ изъ горы Дѣвы
изыде людей въ наздание Слово. 35

Равенъ произшелъ еси человѣкомъ волею,
Вышний, плоть приимъ отъ Дѣвы,
ядъ очистити змиевы главы,
приводя вся к свѣту живоносному,
Богъ сый, отъ вратъ безсолнечныхъ. 40

Языцы, иже древле тли исполнени,
пагубы всеконечнѣ врага убѣжавше,
вознесите руки плещуще похвальная,
единого чтуще Христа яко Благодѣтеля,
въ неже по намъ за милосердие пришедшаго. 45

Из корене израстши Иессеева, Дѣво,
предѣлы прешла еси человѣческаго существа,
Отчее рождши Превѣчное Слово,
яко благоволи Самъ запечатанную
утробу проити истощаниемъ чуднымъ. 50

Пѣснь 5

Отъ ночи омраченныя дѣль искупление
заблуждающимъ намъ, Христе, Тебѣ бодренно
нынѣ совершающимъ пѣснь яко Благодѣтелю,
прииди подавая, удобную же стезю,
по нейже востекаяще, обрящемъ славу. 55

Лютую вражду юже къ Себѣ Владыка,
отсѣкъ всеконечнѣ плотскимъ пришествиемъ,
силы держащаго погуби душетлѣющаго,
миръ сочетая съ невещественными существы,
60 милостива содѣлавъ Рождшаго твари.

Людие древле омраченнии
видѣша по днехъ свѣтъ вышняго сияния:
языки же Богу наслѣдие Сынъ приноситъ,
тамо подая неизреченную благодать,
65 идѣже множаѣ процвѣте грѣхъ.

Пѣснь 6

Обитая Иона въ преисподнихъ морскихъ,
приити моляшеся и бурю утолити;
унзень же азъ мучащаго стрѣлою,
Христе, взываю Ти, золь Губителю,
70 скоро приити Тебѣ къ моей лѣности.

Иже бе исперва къ Богу Богъ Слово
нынѣ утверждаетъ немощное древле
хотя сохранить еже по намъ существо,
ниспославъ Себе Самого вторымъ общениемъ,
75 паки являя е отъ страстей свободно.

Прииде насъ ради изъ Авраамлихъ чреслъ,
горцѣ падшихъ во мрацѣ прегрѣшений,
сыны воздвигнути отъ долу поникшихъ
Иже во свѣтѣ обитай и ясли противу чести
80 нынѣ благоволивъ въ чловѣковъ спасение.

Пѣснь 7

Всецаря любовию уловени,
отроцы укориша безмерно ярящася
мучителя безбожное злословие,
имже повинуся огонь несказанный, Владыцѣ
85 глаголющимъ: во вѣки благословень еси.

Слуги убо неистовно поपालяетъ [пещь],
спасаетъ же кипящая съ шумомъ юныя,

седмочисленнымъ разжжениемъ возвышена,
ихже окружаше пламень, Господеви неоскудную
подающу благочестия ради росу. 90

Помощниче Христе, человѣкомъ сопротивника посрамиль еси,
гаданиемъ воплощение неизреченно имѣя,
богатство же обожения нося вообразя нынѣ,
егоже древле упованиемъ лъстивнымъ
свыше въ мрачныя пропасти приидохомъ. 95

Свирѣпообразный, неудержанно хвалящийся,
нечестиво бѣсящийся, разжженный
мира низложилъ еси всемогнѣ грѣхъ;
а яже привлече прежде, днесъ отъ свѣтей
спасаеши, воплощся волею, Благодѣтелю. 100

Пѣснь 8

Утробу прообразуютъ Отроковицы
иже въ Ветѣмъ неопальнѣ опаляемии юноши,
преестественно раждающу, запечатлѣнну:
обоя же содѣвающи чудодѣйствомъ единомъ [или едина]
люди къ пѣнью возставляетъ благодать. 105

Скверны убѣжавши боготворения лъстиваго,
непрестанно поетъ истощающееся Слово
юношески со трепетомъ вся тварь,
недостойную хвалу боящися приносить,
тлѣнна сущи, аще и мудрѣ удержавашеся. 110

Пришелъ еси заблудшее на пажить обращая
цвѣтотворную отъ пустынныхъ холмовъ,
языковъ Востание, человѣческое естество,
силу лютую человѣкоубийцы угасити,
Мужъ явився же и Богъ промыслениемъ. 115

Пѣснь 9

Любити убо намъ яко безбѣдное въ страсть
удобѣ молчание: съ любовию бо, Дѣво,
пѣсни ткати со тщаниемъ утонченныя

120 неудобно есть. Но и, Мати, силу,
елико есть произволение, даждь.

Образы несвѣтлыя и сени прешедшия,
о Мати Чистая, зрящи Слова,
новоявляшагося отъ вратъ заключенныхъ,
125 сподобляеми же свѣта истины,
достойно Твою благословимъ утробу.

Желание уллучивше и Божия пришествия
христорадостнии людие сподобльшесе,
нынѣ чають пакибытия яко живоноснаго;
благодать же подай, Дѣво Чистая,
130 [вѣчнующей] поклонитися славѣ.

Источники

- Anthologia Graeca carminum christianorum* / ed. W. Christ et M. Paranikas. Lipsiae: In Aedibus B. G. Teubneri, 1871.
- Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember auf der Grundlage der Handschrift Sin. 162 des Staatlichen Historischen Museums Moskau (GIM). T. 4 / hrsg. von H. Rothe, E. M. Vereschagin. Paderborn; München; Wien; Zürich: Verlag Ferdinand Schöning, 2006.
- Johannes Damascenus*. In *Theogoniam* // PG. T. 96. Col. 817–825.
- Nauck A. Iohannis Damasceni Canones iambici cum commentario et indice verborum ex schedis Augusti Nauck editi* / éd. par P. Nikitin // *Bulletin de l'Academie des Sciences de St.-Petersbourg*. 1894. T. 36. P. 105–129.
- Petrynko O. Der jambische Weihnachtskanon des Johannes von Damaskus*. Münster: Aschendorff Verlag, 2010.
- Poetae christiani veteres* / ed. A. Manutius. Vol. 1. Venetiis: Aldus Manutius, 1501–1502.
- Sancti Joannis Damasceni Opera multo quam unquam antehac auctiora* / ed. J. Billius. Paris: Apud Guillelmum Chaudiere, 1577.
- [Μηναῖον]. Δεκέμβριος. Venetiis: Johannes Antonius de Sabio, 1528.
- Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ. Τ. β', περιέχων τὴν ἀκολουθίαν τῶν Νοεμβρίου καὶ Δεκεμβρίου μηνῶν. Ῥώμη: [s. n.], 1889.
- Μηναῖον τοῦ Δεκεμβρίου, περιέχον ἅπασαν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν μετὰ καὶ τῆς προσθήκης τοῦ τυπικοῦ κατὰ τὴν νεωστὶ διάταξιν τῆς ἀγίας τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας, διορθωθὲν καὶ ὡς ἦν δυνατόν ἐξακριβωθὲν ὑπὸ Βαρθολομαίου Κουτλουμουσιανοῦ τοῦ Ἱμβρίου. Ἐν Βενετίᾳ: ἐκ τῆς Ἑλληνικῆς τυπογραφείας τοῦ Φοίνικος, 1843.
- Μηναῖον τοῦ Δεκεμβρίου, περιέχον τὴν πρέπουσαν αὐτῷ ἅπασαν ἀκολουθίαν μετὰ καὶ τοῦ Τυπικοῦ, ἥδη μεθ' ὅσης εἶπεν τῆς ἐπιμελείας ἐκ τῶν πολλῶν σφαλμάτων ἐκκαθαρθὲν καὶ πολλὰς προσθαφαιρέσει τακτοποιηθὲν καὶ ἀκριβῶς διορθωθὲν παρὰ τῆς Κεντρικῆς Πνευματικῆς Ἐπιτροπῆς. Ἐν Κωνσταντινουπόλει: ἐκ τῆς τυπογραφείας Α. Κορομηλᾶ, 1843.
- Τὰ τοῦ μακαρίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ ἔργα / ed. M. Hopperus. Basileae: Ex officina Henric Petrina, 1575.
- Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου Ἱεροσολύμων, τὰ εὕρισκόμενα πάντα / ed. M. Lequien. T. 1. Parisiis: [s. n.], 1712.
- Миня: в 12 т. Т. 12/2: Декабрь. М.: ИС РПЦ, 2002.

Литература

- Παπαγλιοπούλου-Φωτοπούλου Ε.* Ταμείον ἀνεκδότων βυζαντινῶν ἀσματικῶν κανόνων. Ἀθήναι: ΣΩΒ, 1996.
- Асмус М., диак.* Георгий, свт., еп. Никомидийский // ПЭ. 2005. Т. 10. С. 658–662
- Асмус М., диак.* Рец. на кн.: Παπαγιάννης Γ. Ακάθιστος Ὑμνος: ἀγνωστες πτυχές ενός πολὺ γνωστοῦ κειμένου. Κριτικές καὶ μετρικές παρατηρήσεις, σχολιασμένη βιβλιογραφία. (Παπαϊάνης Γ. Ακαφιστ: неизвестные аспекты весьма известного текста. Текстологические

- и метрические замечания, аннотированная библиография) Θεσσαλονίκη, 2006. 306 σ. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2008. № 1 (21). С. 121–133.
- Богослужбные каноны на греческом, славянском и русском языках / пер. Е. Ловягина. СПб.: Синодальная типография, ³1875.
- Смоленский С. В. Краткое описание древнего (XII–XIII веков) знаменного ирмолога, принадлежащего Воскресенскому, «Новый Иерусалим» именуемому, монастырю. Казань: Типография Императорского университета, 1887.
- Тарковский Р. Б. О системе пословного перевода в России XVII в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 29: Вопросы истории русской средневековой литературы. Памяти В. П. Адриановой-Перетц. Л.: Наука, 1974. С. 243–256.

ОРИГЕН

БЕСЕДА НА ПСАЛОМ 81

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ, ПЕРЕВОД
С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО И КОММЕНТАРИИ

Анна Грюнерт

кандидат философских наук
независимый исследователь
gruna7@gmail.com

Для цитирования: *Ориген. Беседа на Псалом 81 / перевод с древнегреческого, вступительная статья и комментарии А. Грюнерт // Библия и христианская древность. 2025. № 1 (25). С. 55–74. DOI: 10.31802/BCA.2025.25.1.002*

Аннотация

УДК 27-9|01/07|-284 (821/14)

Данная публикация представляет собой первый перевод с древнегреческого на русский язык беседы Оригена на псалом 81 в сопровождении вступительной статьи. В ней автор перевода кратко обозначает основные темы, композиционные и стилистические особенности текста. Перевод дополнен комментарием и переводом критического аппарата.

Ключевые слова: доникейская проповедь, экзегеза, аллегорическое толкование, псалом 81, Ориген.

Origen. Homily on Psalm 81

Translation from Ancient Greek, Introduction and Commentaries

Anna Grünert

PhD in Philosophy

Independent Scholar

gruna7@gmail.com

For citation: “Origen. Homily on Psalm 81”. Translation from Ancient Greek, Introduction and Commentaries by A. Grünert. *Bible and Christian Antiquity*, № 1 (25), 2025, pp. 55–74 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2025.25.1.002

Abstract. This publication is the first translation from Ancient Greek into Russian of Origen's Homily on Psalm 81, preceded by an introduction. In this introduction, the author of the translation briefly outlines the main themes as well as compositional and stylistic features of the text. The translation is supplemented by a commentary and a translation of the critical apparatus.

Keywords: Origen, ante-Nicene homiletics, exegesis, allegorical interpretation, psalm 81.

Введение

«Беседа на Псалом 81» является одной из самых кратких гомилий, дошедших в составе Codex Monacensis Graecus 314. В ней толкуется псалом полностью. Касаясь её композиции, можно отметить, что гомилию предваряет небольшой пролог, позволяющий экзегету постепенно перейти к толкованию Пс. 81, 1 («*Бог стал в собрании богов; в середине Он распределяет богов*»), обозначив обожение в качестве одной из основных тем беседы.

Учение об обожении, которое Ориген раскрывает при толковании Пс. 81, 1–7, обращает на себя внимание тем, что распространяет обожение не только на дух и душу, но также на тело христианина, что Ориген подкрепляет отсылкой к Флп. 3, 21. Обожение обретается в подражании Христу как учителю и господину, согласно Мф. 10, 25, поскольку человек призывается к тому, чтобы стать богом в собрании богов (см. Пс. 81, 1). Как следствие обожения, к человеку применяются те же «понятия» (ἐπίνοιαί) в стоическом понимании, что и ко Христу. Ориген при этом раскрывает суть обожения при помощи евангельского образа женщины (см. Мф. 13, 33; Лк. 13, 21), положившей закваску в три меры муки. В то время как три меры муки являются духом, душой и телом, женщина отождествляется с Церковью. Таким образом, Слово Божие, как закваска, обожествляет всё человеческое существо. При этом Ориген, обращаясь к широкой аудитории, настаивает на том, что обожение доступно не только духовенству (епископам, пресвитерам и диаконам), но и всем христианам¹.

Тема обожения тесно связана с экклезиологией и эсхатологией, в рамках которых Ориген выделяет «суд» (κρίσις) и «распределение» (δι-ἀκρίσις), проистекающие из чтения Пс. 81, 1 («*в середине Он распределяет (διακρίνει) богов*»). Последнее относится только к праведникам, являющимся членами Церкви, которых Ориген называет «внутренними» (οἱ δὲ ἔσω), и представляет распределение наград в зависимости от заслуг. В то время как «внутренние» являются «богами», «внешние» (οἱ δὲ ἔξω) отождествляются со «смертными людьми» в соответствии с Пс. 81, 7 («*вы умираете, как люди*»). Следовательно, Божию суду, перед которым предстают грешники (или «люди»), праведники (или «боги») не подвергаются. При этом среди грехов Ориген особо выделяет отсутствие милосердия и презрение к нищим.

1 Russel N. Second-and Third-Century Greek Church Fathers // The Oxford Handbook of Deification / ed. by P. L. Gavriluk, A. Hofer and M. Levering. Oxford, 2024. P. 103.

Кроме того, интересно отметить, что обожение Ориген формулирует, прибегая к лексике, относящейся к теме драматургии. С опорой на Пс. 81, 2 («доколе вы судите неправедно и оказываете лицепрятие грешникам» (πρόσωπα ἀμάρτωλῶν λαμβάνετε)) Ориген раскрывает употребление существительного πρόσωπα в качестве «ролей», так что «в театральном действии мира» праведник играет роль Христа, а грешник играет роль антихриста.

Завершая гомилию, Ориген подчёркивает с опорой на Пс. 81, 8 («восстань, Боже, суди землю, ибо Ты дашь наследие во всех народах»), что у грешника всё же должна быть надежда на милость Божию и воскресение. Отдаление от греха, в свою очередь, предстаёт как освещение находящейся в душе скинии пятью чувствами, отождествляемыми со светильниками мудрых дев из евангельской притчи о десяти девах (Мф. 25, 1–13).

Данная беседа Оригена оказала влияние на толкование псалма 81 блж. Иеронимом².

Conspectus siglorum

M	Codex Monacensis Graecus 314, saec. XII
LXX	Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1935.
Ptr	Origenes in Psalmos // Analecta sacra spicilegio solesmensi parata. Vol. 3 / ed. J.-B. Pitra. Venetiis, 1883. P. 1–364 ³ .

- 2 Contini S. 'You Are Gods' (Ps 81:6): Jerome and the Legacy of Origen's Anthropology // Open Theology. 2021. Vol. 7 (1). P. 224–237.
- 3 Ссылаясь на данное издание, мы указываем номер страницы и строки.

Ориген. Беседа на Псалом 81

1. Задача ученика — стать как учитель, а цель раба — стать как господин: *довольно для ученика, чтобы он стал как учитель, и для раба, чтобы он стал как господин*^а. Поэтому Учитель пришёл для того, чтобы, насколько это от Него зависит, сделать учеников подобными Себе; и Господин пришёл не для того, чтобы оставить рабов рабами, но чтобы сделать рабов подобными Господину. Учитель наш Иисус Христос — Бог, а если *довольно для ученика, чтобы он стал как учитель*, то цель ученика состоит в том, чтобы через Христа стать помазанником (χριστός)⁴, а через Бога — богом, а также научиться быть светом мира^{б,5}. Ибо всё, чем является Спаситель, также сообщает имя Его ученикам, Он обращается к ним: «*Вы — свет мира*»^с, потому что прежде Он Сам сказал: «*Я — свет мира*»^д. Итак, поскольку Он — Христос, Он говорит: «*Не прикасайтесь к помазаннику Моему и среди пророков Моих не делайте зла*»^{е,6}.

а Мф. 10, 25 б Ср. Ин. 8, 12 с Мф. 5, 14 д Ин. 8, 12 е Пс. 104, 15

4 Имя Χριστός по-гречески означает «помазанник».

5 Уподобление ученика учителю с отсылкой к Мф. 10, 25 также приводится в «Толковании на Евангелие от Иоанна», где Ориген обосновывает необходимость того, чтобы Христос умыл ноги ученикам (*Origenes. Commentarium in Ioannem* XXXII, 10, 118–119 // SC. 385. P. 238–239). В этом же толковании он соотносит Мф. 10, 24–25 с Лк. 6, 40 (Ibid. XXXII, 13, 144 // Op. cit. P. 250–252). В «Толковании на Песнь Песней» этот же стих указывает на то, что преодоление положения раба и ученика означает обретение совершенства (*Idem. In Canticum Canticorum. Prologus* 4, 28 // SC. 375. P. 166). В «Толковании на Евангелие от Матфея» стремление уподобиться учителю отождествляется с желанием уподобиться Христу; причём экзегет ставит акцент на постепенности этого процесса, которому христианин должен быть всецело предан (*Idem. Commentaria In Evangelium secundum Matthaeum* 2; X, 15 // GCS NF. 38. S. 3; GCS NF. 40. S. 19). Исследователи также объясняют выбор подобного пролога опытом Оригена в качестве преподавателя в александрийском и кесарийском училищах. Ср.: *Monaci Castagno A. Maestro // Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere. Roma, 2000. P. 248.*

6 Пс. 104, 15 соотносится с идеей, что христианин через причастность Христу становится помазанником, как об этом свидетельствует, в том числе, фрагмент толкования Пс. 104, 15, который приписывается Оригену: «Эти помазанники, приобщаясь (μετέχοντες) ко Христу, называются помазанниками. Христос же, приобщаясь к Отцу, называется помазанником. Христом же я называю Господа, пришедшего вместе с Богом Словом» (*Origenes (?)*. Fragmentum in Psalmum 104, 15 // PG. 12. Col. 1564C). Этот же стих приводится в «Толковании на Евангелие от Иоанна» для того, чтобы показать, что христиане являются подражателями и помазанниками Христовыми, являя при этом в себе образ Божий (*Idem. Commentarium in Ioannem* VI, 6, 42 // SC. 157. P. 160). В толковании на Книгу пророка Исайи, сохранившемся в «Апологии Оригена» Памфила, Пс. 104, 15 приводится в рамках ►

Потому само это собрание, если мы собираемся в истине, если не поступаем по-человечески^а, если не сеем в плоть (о чём Бог говорит: «Вы пожинаете тление»^б) и совершаем не дела плоти, но плоды духа^с, является собранием не людей, но **собранием богов**^д. В то время как дьявол ни на что не способен, Бог всё приходит и приходит, когда встаёт посреди собрания богов. Поэтому сказано: «**Бог стал в собрании богов**»^е. Что же нас делает людьми, если, отпав от божественной природы, мы уничтожили дар, призывающий нас к тому, чтобы стать богами? Что же нас делает людьми? Послушай Павла, который говорит о меньших грехах: «... *ибо где^і между вами зависть и вражда, разве вы не плотские и не поступаете по-человечески?*»^ф К этому он добавляет: «*Разве вы не люди?*»^г Действительно, не только Павел восклицает и говорит: «В то время как Слово вас призвало, чтобы вы были богами, каким образом вы — люди?» Псалом здесь так же хорошо говорит: «**Я сказал: вы — боги и все — сыновья Всевышнего**»^h, но я вижу, однако, что мы не делаем достойного божественной природы. Поэтому он добавляет и говорит: вот поистине **вы умираете, как люди, и падаете, как один из правителей**^і. Нужно принятьⁱⁱ всей душой дар Божий, когда он приходит к нам и делает нас богами. Как грешники, мы не принимаем, но, отбрасывая и отталкивая божественную природу, принимаем помыслы плоти, когда совершаем дела плоти^к и не *умерщвляем поступков плоти духом*^l, что нам следовало делать⁷.

а Ср. 1 Кор. 3, 3 б Ср. Гал. 6, 8 с Ср. Гал. 5, 19, 22 д Ср. Пс. 81, 1а е Пс. 81, 1а ф 1 Кор. 3, 3
г 1 Кор. 3, 4 h Пс. 81, 6 j Пс. 81, 7 k Ср. Гал. 5, 19 l Рим. 8, 13

і ὅπου γάρ — ὅπου μὲν, «ибо в то время как» **Ptr 140:19** ii καὶ... θανατοῦντες — ὑμεῖς δὲ οὐ βούλεσθε τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦν, ἵνα ἀποθεώθητε. Ἀλλ' ἐρχομένην θεοῦ δωρεὰν εἰς ἡμᾶς ποιοῦσαν ἡμᾶς θεοὺς, ἀμαρτάνοντες ἀποθεῖσθε, «вы же не хотите умерщвлять дел тела, чтобы обожествиться. Но приходящий к вам дар Божий, делающий вас богами, вы отвергаете, потому что грешите» **Ptr 140:23–27**

► тринитарного учения, поскольку приобщение к Богу Отцу также означает причастность к Сыну и Святому Духу (*Pamphilus. Apologia pro Origene* 116 // SC. 464. P. 192); об участии Святого Духа в приобщении ко Христу, которое воплощается в чистоте, праведности и следованию христианскому учению, также говорится в трактате «Против Цельса» (*Origenes. Contra Celsum* VI, 79 // SC. 147. P. 376–378). В «Толковании на Песнь Песней» Христос с отсылкой к этому же стиху называется «народом» (*unguentum*) (*Idem. In Canticum Canticorum* II, 9, 11 // SC. 375. P. 442).

7 Толкование Пс. 81, 1 приводится преимущественно в рамках экклезиологического учения, хотя в прочих толкованиях Оригена, например, в «Толковании на Евангелие от Матфея», ►

Ибо когда поступки тела умерщвляются так, что больше нет в нас поступков тела, тогда мы обожествляемся. Бог Слово, если находится в душе, делает богом душу, которая Его приняла^{а,8}. Ведь если *малая закваска квасит всё тесто*^б, что же нужно сказать не только о малой и совершенной закваске Слова, но и о боготворящей? Что же нужно сказать, как не то, что эта закваска, находясь в душе, заквашивает всё тесто человека до состояния божественной природы и что весь человек становится богом? Действительно, *Царство Небесное подобно закваске, которую женщина, взяв, положила в три меры муки, доколе не вскисло всё*^с. Разве три меры муки не дух, душа и тело человека? Закваску принесла женщина, принявшая Христа Церковь. Эта закваска, объединившись с тремя мерами муки, заквасила всё тесто и сделала так, что человек, состоя из всего этого, стал богом⁹.

а Ср. Ин. 10, 35 б 1 Кор. 5, 6 с Мф. 13, 33; Лк. 13, 21

► этот стих также имеет значение для эсхатологии: «Итак, для нас, людей, *Царство Небесное подобно человеку царю* (Мф. 22, 2), а согласно тем, которых Писание называет богами, в собрании которых стал Бог, распределяющий посередине богов, Царство Небесное подобно Богу царю» (*Origenes. Commentaria In Evangelium secundum Matthaeum XVII, 20 // GCS NF. 40. S. 641*). В «Толковании на Песнь Песней» Ориген называет толкование «богов» в качестве христиан или ангелов несобственной экзегезой (*abusive*) (*Idem. In Canticum Canticorum. Prologus 2, 34 // Op. cit. P. 115*). В трактате «Против Цельса» «богами» называются те, кто выше людей и подобны ангелам, а также ангелы или члены Церкви (*Idem. Contra Celsum IV, 29; V, 4; VIII, 3 // SC. 136. P. 252, 254; SC. 147. P. 20; SC. 150. P. 184*). В этом же тексте Пс. 81, 1 используется для раскрытия учения об обожении (*Ibid. VIII, 74 // Op. cit. P. 350*). В «Беседах на Исход» Ориген также приводит этот стих для характеристики христиан, достигших обожения, или ангелов, включая эту экзегезу в толкование на Пс. 81, 6–7 (*Idem. Homilia in Exodum VI, 5; VIII, 2 // SC. 321. P. 220, 246*). На этом фоне особо выделяется толкование «богов» в качестве судей Израилевых в «Трактате против Цельса» (*Idem. Contra Celsum IV, 31 // Op. cit. P. 262*). Ср. также: *Idem. Homilia II in Psalmum LXXVI, 5 // GCS NF. 19. S. 321*.

- 8 Ориген говорит об обожении не как об области эсхатологии, но как о процессе духовного совершенствования, к которому призывает Бог сотворивших «дела Божии» (*Origenes. Commentaria In Evangelium secundum Matthaeum XVI, 29 // GCS NF. 40. S. 573*). Отсылая к Ин. 10, 23, в «Толковании на Песнь Песней» экзегет понимает под «богами» тех, кто слышит Слово Божие (*Idem. In Canticum Canticorum. Prologus 2, 34 // Op. cit. P. 115*). В «Беседах на Книгу пророка Иезекииля» Ориген также соотносит Пс. 81, 1 и Ин. 10, 23, где «богами» являются пророки, а Пс. 81, 1 показывает величие обожения, обещанного в Ветхом Завете (*Idem. In Ezechielem homilia I, 9 // SC. 352. P. 74*). Ср. также: *Perrone L. Et l'homme tout entier devient dieu: la déification selon Origène à la lumière des nouvelles Homélie sur les Psaumes // Teología y Vida. 2017. Vol. 58 (2). P. 201–202*.
- 9 Особенность учения об обожении, выраженного в этой гоимии, заключается в том, что обожествляются одновременно тело, душа и дух. Подобное толкование, где также привлекаются образы Церкви как женщины и трёх мер муки, приводится во фрагменте ►

Таким образом, не удивительно, что [закваска] обожествила находящийся в нас дух, который имеет родство с Богом, поскольку нетленный дух находится во всех. Чудом также является то, что душа была обожествлена, чтобы больше не грешить, больше не умирая. Ибо *согрешающая душа сама умирает*^а. Но самое удивительное, что [закваска] обожествила тело, чтобы оно больше не было плотью и кровью^б, но стало *сообразным телу славы*^с Иисуса Христа¹⁰, и чтобы, став обожествлённым, оно в славе было воспринято на небо, согласно сказанному, что *мы восхищены будем на облаках в сретение Господа на воздухе и так всегда с Господом будем*^д, потому что мы стали богами вместе с Богом, Иисусом Христом, стоящим посреди нашего собрания^е.

2. В то время как Бог судит внешних (τοὺς μὲν ἔξω), Он не судит находящихся внутри (τοὺς δὲ ἔσω), но делает в отношении к ним нечто большее суда, если те стали богами. Чего же более? Услышь пророка, говорящего: **«Бог стал в собрании богов; в середине Он распределяет богов»**^ф.

а Иез. 18, 4 б Ср. 1 Кор. 15, 50 с Флп. 3, 21 д 1 Фес. 4, 17 е Ср. Пс. 81, 1 ф Пс. 81, 1

► толкования на Евангелие от Луки, приписываемом Оригену. Тем не менее здесь акцент ставится не на обожении, а на освящении; при этом закваска соотносится не со Словом, а со Святым Духом: «Можно понять по-другому соотношение женщины и Церкви, закваски и Святого Духа, а также трёх мер муки как тела, духа и души. Они освящаются закваской Святого Духа, так что становятся единым тестом вместе со Святым Духом. Таким образом, как говорит божественный Павел, *ваш дух и душа и тело да сохраняются в целостности без порока в день Господа нашего Иисуса Христа* (1 Сол. 5, 23)» (*Origenes. Fragmenta in Lucam* 205 // GCS NF. 49. S. 316).

- 10 Этот же стих приводится в «Толковании на Евангелие от Иоанна» при толковании встречи Марии и Елизаветы в отношении Иоанна Крестителя, который в утробе матери уподобляется Христу (*Origenes. Commentarium in Ioannem* VI, 49, 252 // SC. 120. P. 320). В трактате «О молитве» тело подвергается духовному преобразованию, что соответствует учению Оригена об образе (*Idem. De oratione* XXII, 4 // GCS NF. 3. S. 348). Фрагмент Флп. 3, 21 также приводится в «Беседах на Книгу Бытия» для указания на приобщение к образу Божию и Слову, а в «Толковании на Евангелие от Матфея» — на возрождение, подобное второму крещению, но также при противопоставлении «тела славы» «телу уничижения» (*Idem. Homilia in Genesim* I, 13 // GCS NF. 17. S. 27; *Idem. Commentaria In Evangelium secundum Matthaeum* XII, 29; XV, 23 // GCS NF. 40. S. 133, 418). Это же противопоставление даётся для описания участи святых, страдающих в «теле уничижения» (*Idem. Commentaria In Evangelium secundum Matthaeum* XIII, 2 // GCS NF. 40. S. 239). «Тело славы» также соотносится с апостолами и ангелами (*Idem. Commentaria In Evangelium secundum Matthaeum* XV, 24; XVII, 30 // Op. cit. S. 420, 671). Подобное толкование, направленное против ересей, где тело воскресших уподобляется телу славы, также присутствует во фрагменте толкования на Послание к Коринфянам (*Idem. Fragmenta ex commentariis in epistulam I ad Corinthios* 84 // The Journal of Theological Studies. 1908. Vol. 10 (37). P. 46).

И подобно тому, как царь в радостный день хочет каждого из достойных наградить, мы буквально называем это не «судом» (κρίσις), но «распределением» (διάκρισις)¹¹. Таким образом, он, например, сказал: «Эти сто достойны награды от меня. Но в то время, как эти первые два достойны высшего консульства, эти восемь (или сколько бы ни было) достойны консульства второго ранга. Эти подчиняются более высокопоставленным наместникам, а те находятся в подчинении менее значимых наместников». Тогда он в нисходящем порядке перечисляет награды вплоть до того, кто заслуживает более низкую награду: этот человек заслуживает не тех наград, но более низкую награду и признание.

Именно таким я мыслю радостный день вознаграждения избранных ангелов, который Бог им даёт в качестве награды. Мне кажется, что после суда и приговора, а также после того, как будут наказаны грешники, когда всё это с ними случится, Бог примет **собрание богов**^a, а приняв, распределит. Он рассудит, кто достоин воскреснуть в воскресении, подобно солнцу, кто достоин воскреснуть в воскресении, подобно луне, какие люди достойны воскреснуть в воскресении, подобно сияющим и особенным звёздам^b, какие люди достойны воскресения, подобно звёздам, более низким и несовершенным, а также какие люди достойны самого неба, но не так, чтобы воскреснуть в воскресении звёзд, менее почётном и более низком в отличие от остальных. Итак, когда это случается, **Бог стал в собрании богов; в середине Он распределяет богов**^c.

3. Обычно Бог Слово, когда нас возносит или возвеличивает обетованиями, всё же ставит нам препятствие из-за наших грехов и напоминает: «Это в обетовании сказано достойным, вы же — порочны».

a Ср. Пс. 81, 1 b Ср. 1 Кор. 15, 41 c Пс. 81, 1

11 Разница между глаголами «судить» (κρίνειν) и «распределять» (διάκρίνειν) приводится во фрагменте толкования на Послание к Коринфянам: «Нужно будет на основании Писания определить, что означает глагол "распределять" (διάκρίνειν), чтобы таким образом обнаружить согласие с тем, что сказано сейчас: "Бог стал в собрании богов; в середине Он распределяет богов" (Пс. 81, 1). В этом месте обнаруживается, что "распределение" (τὸ διάκρίνειν) является делом Божиим. Ведь в то время, как существует "суд" (τοῦ κρίνειν), который случается с теми, кто заслуживает суда, хорошо оказаться в качестве бога в собрании богов не для того, чтобы больше не быть судимым, но чтобы быть распределённым и верить в то, что существует порядок, в который верят боги, находящиеся в собрании» (Origenes. Fragmenta ex commentariis in epistulam I ad Corinthios 19 // The Journal of Theological Studies. 1908. Vol. 9 (35). P. 358). Толкование Псалом 81, 1 можно также обнаружить во «Второй беседе на Псалом 76», где экзегет соотносит существование различных видов славы (1 Кор. 15, 41) с «собранием богов» (Пс. 81, 1) (Idem. Homilia II in Psalmum LXXVI, 5 // GCS NF. 19. S. 322).

Например, Он может мне сказать: «Ты не достоин обетований, поэтому Я осуждаю тебя за эти и те грехи». Именно это тогда и случилось: после того, как **Бог стал в собрании богов; в середине Он распределяет богов**^а, наказываются не боги, но те, кто, как люди, смертны^б посреди **собрания богов**; именно они достойны осуждения.

Итак, услышим, что, когда мы не являемся богами посреди собрания блаженных богов, которые вместе с нами благородно поступают (εὐπολιτεύων)¹², пусть будет сказано нам: **«Доколе вы судите неправедно и оказываете лицепрятие грешникам?»**^с «Почему, — Он говорит, — если вы судите, то неправедно судите, а неправедно судив, **оказываете лицепрятие грешникам?** Действительно, если двое судятся, грешный богач и праведный нищий, оказав лицепрятие из-за богатства грешника, вы предпочитаете грешника праведному, но бедному». А этот грех особо значим среди нас, несчастных людей^д. Ибо мы привыкли оказывать большее уважение тем, которые являются выдающимися не для Бога, но для мира; а тех, которые являются выдающимися для Бога, мы не ставим ни во что и презираем¹³. Поэтому в той мере, в какой мы грешим этим грехом, Бог говорит: **«Доколе вы судите неправедно и оказываете лицепрятие грешникам?»**^е

Можно, помимо сказанного, и в отношении **«оказываете лицепрятие грешникам»**^ф привести более отвлечённое рассуждение (ἀνακεχωρηκότα... λόγον)¹⁴. На сцене в театральных представлениях актёры играют роли (πρόσωπα) тех, кого они исполняют (царя, раба, женщины и кого-либо ещё), а также можно видеть состязающихся, которые играют роли в театральных состязаниях. Именно это, я думаю, происходит и в театральном действии мира (τῆς τοῦ κόσμου θυμέλης)¹⁵.

а Пс. 81, 1 б Ср. Пс. 81, 7а с Пс. 81, 2 д Ср. Рим. 7, 24 е Пс. 81, 2 ф Пс. 81, 2б

12 Прилагательное εὐπολιτεύτος («хорошо поступающий»), которое характеризует блаженных, употребляется впервые Оригеном.

13 В рамках буквального толкования Ориген проявляет здесь озабоченность участием бедных в своей общине. Более подробно об этом вопросе ср.: *Peri V. Coram hominibus/apud Deum: accenti d'anticlericalismo evangelico in Origene* // *Paradox Politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati* / ed. R. Cantalamessa, L. F. Pizzolato. Milano, 1979. P. 208–232.

14 Подобный довольно редкий переход к аллегорическому толкованию можно наблюдать в толковании на Пс. 36, 16, а также в «Толковании на Евангелие от Иоанна»: *Origenes. Homilia III in Psalmum XXXVI, 6* // GCS NF. 19. S. 146; *Idem. Commentarium in Ioannem XIX, 15, 93* // SC. 290. P. 104.

15 Театральная метафорика толкования на Пс. 81, 2 обусловлена тем, что в этом стихе используется оборот: πρόσωπα... λαμβάνειν («играть роль»). К этой же образности Ориген ►

Ибо мы, как состязающиеся, всегда играем роли. Если мы блаженны, мы как будто играем божественную роль и говорим: «Я воспитал и возвысил сыновей, а они возмутились против Меня»^а. И опять же, если мы праведны, то играем роль Христа и, хотя остаёмся людьми, говорим: «Дух Господа на Мне, ради которого Он помазал Меня, Он послал Меня благовествовать нищим»^б. Таким образом, праведник играет несправедливую роль, как Святой Дух говорит, согласно сказанному: «Сегодня вы сделали чёрствыми сердца ваши»^{с, i}. Но пророчествующий (ἐνθουσιῶν)¹⁶, благодаря ангельской силе, играет роль святого ангела, подобно говорящему: «Ангел Духа, говорящего во мне»¹⁷. Это касается участи лучшего.

Однако, в противоположность этому, можно увидеть и того, кто играет роль дьявола, антихриста или другого демона. Разве не кажется

а Ис. 1, 2 б Ис. 61, 1; Лк. 4, 18 с Пс. 94, 7d–8a

i В LXX этот стих представлен в несколько другой форме: «Сегодня, если голос Его услышите, не ожесточайте ваши сердца»

► прибегает при толковании Иов. 41, 5 во фрагментах, приписываемых ему: «Мы прибегаем к примеру надеваемых масок, которые не показывают тех, кто их носит, но показывают, кем те хотят казаться. Ибо эти актёры театральных представлений надевают маски, можно сказать, либо правителей, либо иных царей, либо женщин» (*Origenes. Fragmenta in Job 41, 5a // PTS. 53. S. 353*). При том, что «театральное действие мира» встречается только в этой гомилии, этот текст можно соотнести с «Протрептиком» Климента Александрийского, где Бог Слово характеризуется как «знатный атлет, который получил венок в театре целой вселенной» (ἐπὶ τῷ παντὸς κόσμου θεᾶτρῳ) (*Clemens Alexandrinus. Protrepticus I, 2, 3 // SC. 2. P. 54–55*). В трактате «О молитве» Ориген противопоставляет лицемеров (Мф. 6, 5: οἱ ὑποκριταί), молящихся, словно в театре, истинно молящимся в своих комнатах «ради гораздо более возвышенного зрелища» (Мф. 6, 6) (*Origenes. De oratione XX, 2 // Op. cit. S. 344*).

16 Глагол «вдохновлять» (ἐνθουσιᾶν), обозначающий пророческое вдохновение, встречается довольно редко. Ср.: *Perrone L. Ἰγνὸς ἐνθουσιασμοῦ: Origene, Platone e le Scritture ispirate // La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia / ed. A. M. Mazzanti, F. Calabi. Rimini, 2004. P. 231–248*.

17 Здесь имеет место аллюзия на «Пастыря» Ермы (*Hermas. Pastor XI, 8 // GCS NF. 48. S. 414*), который был известен в Александрии и знаком Оригену, поскольку, как считает Н. Брокс, «ангел пророчествующего Духа» встречается только в этом тексте (*Brox N. Der Hirt des Hermas. Göttingen, 1991. S. 64–65, 257*). Тем не менее в латинском переводе «Первой беседы на Пс. 37» автор высказывает сомнения в том, что эта книга «приемлема» (*recipiendus*) (*Origenes. Homilia I in Psalmum XXXVII, 1 // SC. 411. P. 270*). Л. Пеппо не также допускает здесь аллюзию на апокрифическое «Вознесение Исаяи» (*Ascensio Isaiae IX, 36 // CCSA. 7. P. 108; Origene. Omelie sui Salmi: Codex Monacensis Graecus 314: in 2 vol. / introd., testo crit., rived., trad. e note a cura di L. Perrone. Vol. 2: Omelie sui Salmi 76, 77, 80, 81. Roma, 2021. (Opere di Origene; 9/3b). P. 546*).

тебе сумасшедшим тот, кто играет чужую роль? Ведь и в числе страстей существуют силы, вызывающие гнев, уныние, порочное вожделение и прочие грехи. Итак, хотя мы ангелы, мы играем иногда роль Бога, уныния или духа разврата. Поэтому мы, люди, всегда меняем роли: когда грешим, принимаем облик грехов; когда поступаем правильно и делаем лучшее, принимаем облик, достойный совершаемого блага¹⁸. Что заставляет меня сказать это? Итак, **вы играете роль грешников**^a. Если ты хочешь играть роль, играй роль Бога, играй роль Христа и скажи: *«Вы ищете доказательства того, Христос ли говорит во мне?»*^b

4. К нам, а не только к нашим предшественникам, обращены слова, потому что мы осуждаемся за наши грехи: **«Вы судили сироту и нищего, а к угнетённому и бедному проявили справедливость; вы избавили бедного и нищего; освободили его из руки грешника»**^c. Ты видишь, что и апостолы, давая друг другу правую руку, поскольку род человеческий испытывает некоторую неприязнь по отношению к бедным, давали правую руку с тем, чтобы помнить нищих, как сказано в Послании к Галатам^d. Итак, Писание в какие-то моментыⁱ постоянно говорит нам: *«Вы судили в пользу сироты, оправдали вдову, и таким образом мы отличились»*^e, когда **вы судили сироту и нищего, а к угнетённому и бедному проявили справедливость**^f. Например, вы уделили нечто справедливое угнетённому и бедному: **«Вы избавили бедного и нищего»**^g. Если ты в какой-то момент увидел бедного, с которым поступают несправедливо, возьми на себя ответственность. Поскольку с ним поступают несправедливо, помоги ему. Его презирают из-за бедности, но справедливость на его стороне. Он часто имеет имущество, но это имущество расточается из-за того, что мы медлим, хотя можем заступиться за него.

a Пс. 81, 2b б 2 Кор. 13, 3 с Пс. 81, 3–4 d Ср. Гал. 2, 9–10 e Ис. 1, 17–18 f Пс. 81, 3 g Пс. 81, 4a

i ὅτε — ὅτε, «когда» М

18 Подобная мысль, что одержимые определёнными страстями играют роли, также приводится во «Второй беседе на Пс. 67», где христианин, подражающий Богу, призывается к тому, чтобы быть «однообразным» (μονότροπος) (*Origenes. Homilia II in Psalmum LXVII, 8 // GCS NF. 19. S. 223*), а также в следующем фрагменте, который приписывается Оригену: «Может быть, подобно тому, как в театрах играют роли (πρόσωπα) в соответствии с исполняемым театральным произведением, мы играем роли вражеских страстей, которыми могут быть гнев, страх и уныние» (*Origenes. Fragmenta in Psalmo 81, 5 // Origenes in Psalmos // Analecta sacra spicilegio solesmensi parata. Vol. 3 / ed. J.-B. Pitra. Venetiis, 1883. P. 141*).

Писание говорит о таких ситуациях: «... **а к угнетённому и бедному проявили справедливость; вы избавили бедного и нищего; освободили его из руки грешника**»^a. Поэтому, поскольку, *какою мерою мерим, такую же нам и отмерится*^b, хорошо, чтобы мы освобождали из руки грешника бедного и нищего. И этой же мерой, потому что мы нищи для Бога, Бог нас освободит. Ибо Он скажет: «Поскольку ты освободил бедного, Я тебя, как бедного, освобожу; поскольку ты освободил угнетённого, Я тебя, как угнетённого, освобожу. Для меня вы, люди и прочие силы, — все угнетённые и нищие». Итак, хорошо помогать тем, кто лишён помощи, чтобы в этом быть сынами Божиими. К Богу мудрейшая Юдифь¹⁹ обращается с молитвой: «*Ты — Бог угнетённых, помощник умалённых, заступник отчаявшихся, спаситель безнадёжных и так, так, Боже Господь*»^{c,i}. Хотя всё это зависит от Бога, можно стремиться подражать Богу, чтобы стать сыном Отца на небесах^d.

5. Затем сказано о грешниках: «**Не знают и не понимают, во тьме ходят**»^e. Одни, поскольку ходят в чувственной тьме, перемещаются, например, ночью или имеют вне себя тьму в неосвещённом доме; если они праведны, они действительно освещены внутри, а снаружи погружены во тьму. Грешники **во тьме ходят**^f. Какой **тьме**? Внутренней, ибо внутри них находится тьма. Итак, если свет в тебе — тьма, то насколько это тьма? Разве ты не видишь, что Спаситель рассмотрел, что человек, если имеет в себе помрачённый свет, является тьмой, тьмой ещё больше тьмы? Итак, нужно изнутри выбросить тьму; мы выбрасываем тьму из души, если слушаем Христа, который говорит: «*Да будут чресла ваши препоясаны и светильники горящими*»^g. Если горит во мне светильник и я ставлю его на подсвечник скинии моей свидетеля^h, находящегося

а Пс. 81, 3b–4 b Лк. 6, 38 c Иудиф. 9, 11–12 d Мф. 5, 45 e Пс. 81, 5b f Пс. 81, 5b
g Лк. 12, 35 h Ср. Исх. 27, 21

i В **LXX** присутствует несколько иной текст: «...так, так, Бог отца моего и Бог наследства Израиля»

19 Ориген относит Юдифь к библейским персонажам, молитва которых стала особо действенной перед Богом, а также в трактате «О молитве» истолковывает имя Юдифь как «похвала» (αἰνεσις) (Origenes. De oratione XIII, 3 // Op. cit. S. 327). Ср. литературу: Perrone L. I paradigmi biblici della preghiera nel Peri euchês di Origene // Augustinianum. 1994. Vol. 33. P. 339–368; Idem. La preghiera secondo Origene. Brescia, 2011. P. 143–150; Harl M. Voix de Louange. Les cantiques bibliques dans la liturgie chrétienne. Paris, 2014. P. 205–210. Стихи Иудиф. 9, 11–12 также приводятся в «Толковании на Евангелие от Иоанна» в рамках толкования Ин. 4, 26–27 (удивление апостолов тем, что Иисус беседует с самарянкой) (Origenes. Commentarium in Ioannem XIII, 28, 168 // SC. 222. P. 354).

во мне, в недоступное для людей место, куда может войти только архиерей, то тьма обратится в бегство. И случилось это в *скинии свидетеля*: тогда была тьма. «Ибо возжигайте, — говорит Он, — светильник всегда, *от вечера до утра*^а, чтобы никогда не было тьмы в скинии». И ты имеешь скинию: «*Мы, находясь в этой скинии, воздыхаем под бременем*»^{б, 20}. Итак, трудись, чтобы эта скиния была всегда освещена, и возьми пять дев^с (то есть находящиеся в тебе чувства), дай им масло, зажги их светильники, чтобы не ходить во тьме, как грешники, о которых написано: «*Не знают и не разумеют, во тьме ходят*»^д.

6. Если мы обратимся к тому, что следует, то говорится, что **все основания земли будут поколеблены**^е. Существует некое основание, которое не на земле и не является основанием земли, но если его нужно назвать, то это основание неба. Ибо никто не может положить иного основания, кроме установленного, которым является Иисус Христос. Он не основание земли, но основание неба: «*Бог премудростью основал землю, небеса утвердил разумом*»^{ф, 21}. Мы имеем в Писании слова о том, что небеса тоже основал Бог^г. Итак, одни основания земли, а другие — неба. Иисус Христос — основание неба и подражатели Его — основания неба. О них написано: «... *утверждены на основании Апостолов и пророков*,

а Лев. 24, 3 б 2 Кор. 5, 4 с Ср. Мф. 25, 1–13 д Пс. 81, 5а–б е Пс. 81, 5с ф Прем. 3, 19
г Ср. 8, 4б

- 20 Образ тела как скинии, который в Новом Завете встречается в 2 Кор. 5, 4, отсылает к упомянутому выше Исх. 27, 21, а также к Прем. 9, 16. Последний стих также приводится экзегетом в его толковании на Пс. 118, где «скиния свидетеля» является образом Церкви: «...в скинии свидетеля держится зажжённым светильник, чтобы почитающие Бога, озаряемые им, видели светильник и соблюдали обряды почитания. Таким образом, в скинии свидетеля, Церкви, держится зажжённым светильник» (*Origenes. Fragmentum in Psalmum 118, 105 // SC. 189. P. 130*). В трактате «О молитве» Ориген соотносит «воздыхание под бременем», присущее блаженным праведникам, с соучастием, которое проявляет к ним Святой Дух, «по Своему великому человеколюбию участвующий в наших вздохах и ходатайствующий о нас пред Богом воздыханиями невыразимыми» (*Idem. De oratione II, 3 // Op. cit. 40. S. 301*). В трактате «Против Цельса» говорится, что при воскресении земная тленная скиния, под которой воздыхают, должна быть покрыта нетленной скинией бессмертия (*Idem. Contra Celsum V, 19 // Op. cit. P. 62*).
- 21 Подобным образом в толковании на Пс. 118 Ориген, с опорой на Пс. 103, Пс. 117 и Пс. 118, утверждает, что небо имеет основанием Премудрость (см. Прем. 3, 19) и Христа как краеугольного камня (см. Еф. 2, 20) (*Origenes. Fragmentum in Psalmum 118, 90–91 // Op. cit. P. 332*). В одной из бесед на Книгу пророка Иеремии Ориген соотносит Прем. 3, 19 с Иер. 10, 12, чтобы показать, что «разум» (φρόνησις) также является понятием Божиим (ἐπίνοια) (*Idem. Homilia in Ieremiam VIII, 2 // SC. 232. P. 356, 358*).

поскольку Сам Иисус Христос, Господь наш, *краеугольный камень*»^а. Итак, пусть это будет сказано о Слове истины и таинствах спасения.

Если ты хочешь увидеть, кто есть основания земли, рассмотри учения еретиков и находящихся вне Церкви, рассмотри учения иудеев, не принявших Иисуса Христа. Все основания их — на земле, и когда они на земле, тогда они от земли говорят. Поэтому небеса их не слышат. Итак, **все основания земли будут поколеблены**^б, ибо все обратятся и все будут искоренены. Так кто же колеблющий основания земли или воспринявший слова Божии? Пусть скажет и мне Бог: *«Вот, Я вложил слова Мои в уста твои»*^с. Он сказал: «Я это сказал» — и так далее (*смотри, Я поставил тебя в сей день над народами и царствами, чтобы искоренять и разорять, созидать и насаждать*^{д,и,22}), чтобы искоренять всякое насаждение, которое не насадил Отец Небесный, *разорять* основания земли, *насаждать* ниву Божию, *созидать* здание Божие. Итак, будут поколеблены, рассыпаны и обращены все основания земли.

7. Когда это говорится, Он снова осуждает нас после одного этого сказанного слова, обращённого к достойным, и говорит: «Я не называю одних из вас богами, а других нет; Я не хочу, чтобы епископы, пресвитеры и диаконы принадлежали Богу, а вы, происходящие от народа, не были богами, но **Я сказал, что вы — боги и сыны Всевышнего**». Не только некоторые, но все вы. И затем Я сказал следующее: *«Писание не может распасться»*, потому что, к кому обращено Слово Божие, тот^ф **бог и сын Всевышнего**; вы же умираете из-за людских грехов»²³.

а Еф. 2, 20 б Пс. 81, 5с с Иер. 1, 9 д Иер. 1, 10 е Пс. 81, 6 ф Ср. Ин. 10, 35

і В LXX присутствует несколько иной текст: «...чтобы искоренять и уничтожать, созидать и насаждать»

- 22 Фрагмент Иер. 1, 9–10 в подобном контексте также приводится в «Беседах на Книгу пророка Иеремию», где власть созидать и разорять не только обозначает наказание и искупление, но также относится к силе проповедника и Слова Божия. Ср.: *Origenes. Homilia in Ieremiam I, 7; I, 16 // SC. 232. P. 206, 358.* В трактате «Против Цельса» Ориген использует Иер. 1, 9–10, концептуализируя свою апологию как разорение ложных еретических учений (*Idem. Contra Celsum IV, 1 // Op. cit. P. 186*). Ср. также: *Idem. Homilia III in Psalmum LXXIII, 9 // GCS NF. 19. S. 267.*
- 23 Стихи Пс. 81, 6–7 приводятся для того, чтобы противопоставить величие призвания Божия человеческой немощи, например, во фрагменте, приписываемом Оригену, где толкуется Пс. 4, 3: «Итак, нужно в целом понять следующее: когда святых называют богами, то обращение “человек” употребляется в качестве порицания; наоборот, когда грешников называют “скотом” и “животными”, это слово употребляется ради похвалы. Примером ►

Потому сказано: **«Вы умираете, как люди»**^a. Какой смертью? Он не говорит о смерти в общем смысле, но о смерти, которой умираем, когда производим умирание. Как некоторые производят для себя телесную смерть (например, Иуда удавился, а некоторые бросаются со скал или пьют смертельные яды), люди сами производят для себя смерть. Однако смерть также приходит к тем, кто не производит её. Смерть души никогда не происходит без нашей воли, так что если мы не производим смерть, то смерть не приходит. Действительно, *Бог не сотворил смерти и не радуется гибели живущих, ибо Он создал все для бытия*^b. И подобно тому, как Иуда удавился, так и все грешники производят для себя смерть.

Никто не заставляет тебя блудить, чтобы ты умер, но из-за блуда ты умираешь. Никто не заставляет тебя украсть, чтобы ты умер, но из-за того, что ты делаешь это, отбираешь чужое и не отдаёшь долги, ты производишь для себя смерть. Никто не заставляет тебя умереть, но из-за гнева и помысла ты уничтожаешь себя^c. Итак, Он осуждает нас, поскольку мы для себя самих производим смерть через грех, и говорит: **«Вы умираете, как люди»**^d. Ибо, хотя вас призвали к тому, чтобы быть богами, **как люди** и вы **умираете**²⁴. Когда после этого наставления

а Пс. 81, 7а b Прем. 1, 13–14 c Ср. Притч. 15, 1 d Пс. 81, 7а

► первого употребления являются слова: «Я сказал, что вы — боги и сыны Всевышнего; вы умираете, как люди, и вы падаете, как один из правителей» (Origenes (?). Fragmentum in Psalmum 4, 3 // PG. 12. Col. 1137D–1139A; ср. также: *Idem. Commentaria In Evangelium secundum Matthaeum* XVI, 29 // Op. cit. S. 573; *Idem. Homilia I in Psalmum LXVII*, 5 // GCS NF. 19. S. 188; *Idem. Homilia II in Psalmum XXXVII*, 3 // Op. cit. P. 312). Эти стихи довольно часто приводятся в «Толковании на Евангелие от Иоанна», соотнося «бога» с праведником, а «человека» с грешником и лжецом (*Idem. Commentarium in Ioannem* XX, 27, 242; XX, 29, 266 // SC. 290. P. 276, 286). Ср. также: *Idem. Commentaria In Evangelium secundum Matthaeum* XVII, 19 // Op. cit. S. 638). Положение «бога» тоже соотносится с состоянием до грехопадения души (*Idem. Commentarium in Ioannem* XXXII, 18, 234 // SC. 290. P. 284, 286; ср. также: *Idem. In Canticum Canticorum* III, 5, 5 // SC. 376. P. 526). В «Толковании на Евангелие от Матфея» приводит Пс. 81, 6–7 для указания на то, что грешник становится «человеком», если не соблюдает закон левирата (см. Втор. 25, 9) (*Idem. Commentaria In Evangelium secundum Matthaeum* XVII, 32 // Op. cit. S. 679). Кроме того, в «Беседах на Книгу Левит» Пс. 81, 6 приводится для описания духовного совершенствования, а в «Беседах на Книгу Иеремии» Христос Пс. 81, 6 относит к Себе, показывая Свою причастность к человеческому роду (*Idem. Homilia in Leviticum* IX, 11 // SC. 287. P. 124; *Idem. Homilia in Ieremiam* XV, 6 // SC. 238. P. 126).

- 24 Дабы противопоставить обожение в грехе, при которой грешник не выполняет обязательств «сыновей Божиих», Ориген приводит Пс. 81, 7, в том числе в трактате «О молитве» (Origenes. De oratione XIX, 3 // Op. cit. S. 342).

и руководства, кто-то снова подражает языческому образу жизни, что иное он делает, если не умирает как человек?

О, если бы зло ограничилось тем, что мы, как люди, умираем! Грех был умеренным, но сейчас мы грешим хуже. Худшее Он добавляет и говорит: **«Вы падаете, как один из правителей»**^a. Этот правитель когда-то был на небе и когда-то был богом. А после того, как он согрешил, он упал с неба, как показывает Спаситель и Господь наш: **«Я видел сатану, спадшего с неба, как молнию»**^b. Итак, и вы подобно тому, как он с неба упал, падаете с неба. Ибо на небе вы находитесь, если верите во Христа, на небе вы находитесь, если познаёте Бога, на небе вы находитесь, если принимаете Святого Духа. Итак, когда после этих знаний и упражнения в целомудрии, хотя вы и живёте на небе, вы пали и согрешили, вы умираете, подражая павшему с неба правителю.

Однако если это случается и **вы умираете, как люди**^c, и **падаете, как один из правителей**^d, то следует сказавшему это призвать Бога, чтобы Он воскресил падших, оживил умирающих и не позволил им принадлежать смертной природе. Вот почему Он молится и говорит: **«Восстань, Боже, суди землю, ибо Ты дашь наследие во всех народах»**^e. Он это говорит из-за пришествия Христова. Ибо прежде Бог не давал удела во всех народах, но было Его наследие в одной Иудее^{f,25}. Когда Господь мой Иисус Христос пришёл, тогда Он **дал наследие во всех народах**^g, и нас Бог привлекает в удел святых, поскольку мы готовы к тому, чтобы Бог нас привлёк (ἐλκεσθαι) ко Господу нашему Иисусу Христу^{h,26}. Поэтому и мы призовём Бога и скажем, если пали, и скажем, если умираем: **«Восстань, Боже, суди землю, ибо Ты дашь наследие во всех народах»**ⁱ — через Иисуса Христа, Которому слава и сила во веки веков. Аминь.

а Пс. 81, 7b б Лк. 10, 18 с Пс. 81, 7a d Пс. 81, 7b e Пс. 81, 8 f Ср. 75, 2 g Пс. 81, 8 h Ср. Ин. 6, 44 j Пс. 81, 8

25 Ср.: *Origenes*. *Homilia in Psalmum LXXV*, 1 // GCS NF. 19. S. 290.

26 Глаголом «привлекать» (ἐλκεσθαι), который отсылает к Ин. 6, 44, экзергет передаёт Божественную любовь, которая движет Христом в деле спасения. В этом же контексте Ин. 6, 44 используется для описания психагогического воздействия апостольской проповеди в «Толковании на Евангелие от Матфея» (*Origenes*. *Commentaria In Evangelium secundum Matthaeum XIV*, 14 // GCS NF. 40. S. 315–316). Толкование глагола «привлекать» в Ин. 6, 44 также упоминается в гомилии на Книгу Чисел, где этот глагол соотносится с таинством любви, которым является спасение (*Idem*. *Homilia in Numeros XX*, 3 // SC. 461. P. 46).

Источники

- Ascensio Isaiae: in 2 vols. Vol. 1: Textus / ed. A. Giambelluca Kossava, Cl. Leonardi, L. Perrone, E. Norelli, P. Bettolo. Turnhout: Brepols, 1995. (CCSA; vol. 7).
- Clément d'Alexandrie*. Le Protreptique / introd., trad. et notes par C. Mondésert. Paris: Cerf, 1949. (SC; vol. 2).
- Die älteren griechischen Katenen zum Buch Hiob / hrsg. von U. Hagedorn und D. Hagedorn. Bd. 3. Berlin; New York (N. Y.): W. de Gruyter, 2000. (PTS; vol. 53).
- Die apostolischen Väter I. Der Hirt des Hermas / hrsg. von M. Whittaker. Berlin; New York (N. Y.): W. de Gruyter, 1967. (GCS NF; Bd. 48).
- La Chaîne palestinienne sur le Psaume 118: en 2 t. T. 1 / introd., texte crit. et trad. par M. Harl, avec la collab. de G. Dorival. Paris: Cerf, 1972. (SC; vol. 189).
- Origen* on I Corinthians II / ed. by C. Jenkins // The Journal of Theological Studies. 1908. Vol. 9 (35). P. 353–372.
- Origen* on I Corinthians IV / ed. by C. Jenkins // The Journal of Theological Studies. 1908. Vol. 10 (37). P. 29–51.
- Origène*. Commentaire sur le Cantique des Cantiques. T. 1: Texte de la version latine de Rufin / introd., trad. et notes par L. Brésard, H. Crouzel, avec la collab. de M. Borret. Paris: Cerf, 1991. (SC; vol. 375).
- Origène*. Commentaire sur saint Jean: en 5 t. / texte crit., av.-pr., trad. et notes par C. Blanc. T. 1: Livres I–V. Paris: Cerf, 1966. (SC; vol. 120).
- Origène*. Commentaire sur saint Jean: en 5 t. / texte grec, av.-pr., trad. et notes par C. Blanc. T. 2: Livres VI et X. Paris: Cerf, 1970. (SC; vol. 157).
- Origène*. Commentaire sur saint Jean: en 5 t. / texte grec, av.-pr., trad. et notes par C. Blanc. T. 3: Livre XIII. Paris: Cerf, 1975. (SC; vol. 222).
- Origène*. Commentaire sur saint Jean: en 5 t. / texte crit., av.-pr., trad. et notes par C. Blanc. T. 4: Livres XIX–XXII. Paris: Cerf, 1982. (SC; vol. 290).
- Origène*. Commentaire sur saint Jean: en 5 t. / texte grec, av.-pr., trad. et notes par C. Blanc. T. 5: Livres XXVIII et XXXII. Paris: Cerf, 1992. (SC; vol. 385).
- Origène*. Contre Celse: en 4 t. / introd., texte crit., trad. et notes par M. Borret. T. 2: Livres III et IV. Paris: Cerf, 1968. (SC; vol. 136).
- Origène*. Contre Celse: en 4 t. / introd., texte crit., trad. et notes par M. Borret. T. 3: Livres V et VI. Paris: Cerf, 1969. (SC; vol. 147).
- Origène*. Contre Celse: en 4 t. / intr., texte crit., trad. et notes par M. Borret. T. 4: Livres VII et VIII. Paris: Cerf, 1969. (SC; vol. 150).
- Origène*. Homélies sur Ézéchiël / texte lat., introd., trad. et notes par M. Borret. Paris: Cerf, 1989. (SC; vol. 352).
- Origène*. Homélies sur Jérémie: en 2 t. / trad. par P. Husson et P. Nautin; éd., introd. et notes par P. Nautin. T. 1: Homélies I–XI. Paris: Cerf, 1976. (SC; vol. 232).
- Origène*. Homélies sur Jérémie: en 2 t. / trad. par P. Husson et P. Nautin; éd., introd. et notes par P. Nautin. T. 2: Homélies XII–XX. Paris: Cerf, 1977. (SC; vol. 238).

- Origène*. Homélies sur l'Exode / introd., texte crit., trad. et notes par M. Borret. Paris: Cerf, 1985. (SC; vol. 321).
- Origène*. Homélies sur le Lévitique: en 2 t. / introd., texte crit., trad. et notes par M. Borret. T. 2: Homélies VII–XVI. Paris: Cerf, 1981. (SC; vol. 287).
- Origène*. Homélies sur les Nombres: en 3 t. / texte lat. de W. A. Baehrens (GCS); nouv. éd. par L. Doutreleau. T. 3: Homélies XX–XXVIII. Paris: Cerf, 2001. (SC; vol. 461).
- Origène*. Homélies sur les Psaumes 36 à 38 / texte ét. par E. Prizivalli; introd., trad. et notes de H. Crouzel et L. Brésard. Paris: Cerf, 1995. (SC; vol. 411).
- Origene*. Omelie sui Salmi: Codex Monacensis Graecus 314: in 2 vol. / introd., testo crit., rived., trad. e note a cura di L. Perrone. Vol. 2: Omelie sui Salmi 76, 77, 80, 81. Roma: Città Nuova, 2021. (Opere di Origene; vol. 9/3b).
- Origenes* (?). Fragmentum in Psalmum 4 // PG. T. 12. Col. 1132–1168.
- Origenes* (?). Fragmentum in Psalmum 104 // PG. T. 12. Col. 1564.
- Origenes*. Werke. Bd. 10: *Origenes* Matthäuserklärung I. Die Griechisch erhaltenen Tomoi / hrsg. von E. Klostermann und E. Benz. Berlin: W. de Gruyter, 1935. (GCS NF; Bd. 40).
- Origenes*. Werke. Bd. 11: Matthäuserklärung II: Die lateinische Übersetzung der Commentariorum Series / hrsg. von P. Koetschau und U. Treu. Berlin: W. de Gruyter, 1976. (GCS NF; Bd. 38).
- Origenes*. Werke. Bd. 13: Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314 / hrsg. von L. Perrone in Zusammenarb. mit M. Molin Pradel, E. Prinzivalli und A. Cacciari. Berlin: W. de Gruyter, 2015. (GCS NF; Bd. 19).
- Origenes*. Werke. Bd. 2: Buch V–VIII gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet / hrsg. von P. Koetschau. Berlin: W. de Gruyter, 1899. (GCS NF; Bd. 3).
- Origenes*. Werke. Bd. 6: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. T. 1: Die Homilien zu Genesis (Homiliae in Genesin) / hrsg. von P. Habermehl. Berlin: W. de Gruyter, 2012. (GCS NF; Bd. 17).
- Origenes*. Werke. Bd. 9: Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars / hrsg. von M. Rauer. Berlin: W. de Gruyter, 1959. (GCS NF; Bd. 49).
- Origenes* in Psalmos // *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata*. Vol. 3 / ed. J.-B. Pitra. Venetiis: Mechitaristae sancti Lazari, 1883. P. 1–364.
- Pamphile, Eusèbe de Césarée*. Apologie pour Origène suivi de Rufin d'Aquilée, Sur la falsification des livres d'Origène: en 2 t. / intr., texte crit., trad. et notes par R. Amacker et É. Junod. T. 1. Paris: Cerf, 2002. (SC; vol. 464).
- Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1935.

Литература

- Brox N.* Der Hirt des Hermas. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1991.
- Contini S.* 'You Are Gods' (Ps 81:6): Jerome and the Legacy of Origen's Anthropology // *Open Theology*. 2021. Vol. 7 (1). P. 224–237.

- Harl M.* Voix de Louange. Les cantiques bibliques dans la liturgie chrétienne. Paris: Belles Lettres, 2014.
- Monaci Castagno A.* Maestro // Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere. Roma: Città Nuova, 2000. P. 247–253.
- Peri V.* Coram hominibus/apud Deum: accenti d’anticlericalismo evangelico in Origene // Paradox Politeia. Studi patristici in onore di Guiseppe Lazzati / ed. R. Cantalamessa, L. F. Pizzolato. Milano: Vita e pensiero, 1979. P. 208–232.
- Perrone L.* I paradigmi biblici della preghiera nel Peri euchês di Origene // Augustinianum. 1994. Vol. 33. P. 339–368.
- Perrone L.* Ἰχνοῦς ἐνθουσιασμοῦ: Origene, Platone e le Scritture ispirate // La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia / ed. A. M. Mazzanti, F. Calabi. Rimini: Villa Verucchio, 2004. P. 231–248.
- Perrone L.* La preghiera secondo Origene. Brescia: Morcelliana, 2011.
- Perrone L.* Et l’homme tout entier devient dieu: la déification selon Origène à la lumière des nouvelles Homélie sur les Psaumes // Teología y Vida. 2017. Vol. 58 (2). P. 187–220.
- Russel N.* Second- and Third-Century Greek Church Fathers // The Oxford Handbook of Deification / ed. by P. L. Gavrilyuk, A. Hofer and M. Levering. Oxford: Oxford University Press, 2024. P. 95–107.

ОПЫТ ЦЕРКОВНОГО АКАДЕМИЧЕСКОГО ПЕРЕВОДА КНИГИ ПРОРОКА ИСАИИ ПО LXX

ГЛАВЫ 1–6

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

Егор Алексеевич Кропинов

студент
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
kropinovv.egor@gmail.com

Для цитирования: 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. DOI: 10.31802/BCA.2025.25.1.003

Аннотация

УДК 2-234 27-244 801.733

Полный перевод Септуагинты на русский язык остаётся предметом чаяний в Русской Православной Церкви. Пока ещё она использует в качестве богослужебного Писания церковнославянский текст. Он во многом калькирован с греческого, однако принцип нормативности толкований святых отцов, которые в абсолютном большинстве комментируют

именно Септуагинту, затруднён в применении, поскольку их толкования во множестве случаев не вяжутся с синодальным и современными переводами Ветхого Завета, в основу которых положен Масоретский текст. Перевод П. А. Юнгера неполон и отчасти уже устарел с методологической точки зрения. Сейчас независимо друг от друга появляются новые переводы отдельных книг Септуагинты. Представленный в нижеследующей публикации опыт перевода первых шести глав Книги пророка Исаии LXX отличается осознанной, выстраиваемой в качестве метода опорой на принцип церковности: перевод должен не заключать в себе церковные толкования, а быть максимально открытым для них. Как этого достичь — вопрос техники перевода, которая апробируется в настоящее время. Продолжение ожидается.

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

An Attempt on Ecclesiastical and Academical Translation of LXX: Isaiah 1–6

Ilya S. Vevurko

PhD in Philosophy

Associate Professor at the Department of Philosophy of Religion

and Religion Studies at the Moscow State University

Associate Professor at the Department of Theology

at the Saint Tikhon's Orthodox University

Department of Philosophy, Leninskie Gory,

Lomonosov MSU Shuvalovsky Building, Moscow 119234, Russia

vevurka@mail.ru

Egor A. Kropinov

Student at the St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University

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

kropinovv.egor@gmail.com

For citation: Vevurko, Ilya. S., Kropinov, Egor A. "An Attempt on Ecclesiastical and Academical Translation of LXX: Isaiah 1–6". *Bible and Christian Antiquity*, № 1 (25), 2025, pp. 75–115 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2025.25.1.003

Abstract. A complete translation of the Septuagint into Russian remains a subject of aspiration in the Russian Orthodox Church. The Church continues to use the Slavonic text, largely tracing from Greek, as its liturgical Scripture and adheres to the principle of normative interpretations of St. fathers, the vast majority of which comment on the Septuagint. In this regard, their interpretations in many cases do not fit with the Synodal and modern translations of the Old Testament, which are based on the Masoretic Text. P. A. Yungarov's translation is incomplete and partly already outdated from a methodological point of view. Today new translations of the Septuagint books are appearing independently of each other. The attempt on translation the first six chapters of the book of the LXX Isaiah, presented in the following publication, is distinguished by its

conscious reliance on the principle of churchliness as a method. Such a translation should not contain church interpretations, but be as open as possible to them. How to achieve this is a matter of translation technique, which is currently being tested. To be continued.

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

Методологическое обоснование этого перевода будет развернуто в специальной статье на основе доклада «Принципы церковного академического перевода Септуагинты», сделанного И. С. Вевюрко в рамках конференции «Греческая Библия Септуагинта: проблемы перевода и интерпретации», проведённой 2 октября 2024 г. «Центром изучения патристики и христианской древности» (кафедра богословия МДА) совместно с расширенным заседанием семинара «Греческая и еврейская Библия» проекта Лаборатория ненужных вещей (ЛНВ) и Институтом классического Востока и античности Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (ИК-ВиА НИУ ВШЭ). Предварительно следует наметить для читателя основные принципы нижеследующего перевода, благодаря которым он может показаться странным в силу своей как будто демонстративной нелитературности. Этот перевод стремится быть настолько нелитературным, насколько это необходимо для того, чтобы толкования отцов Церкви, желательно разных отцов и разные толкования, могли подходить к его буквальному смыслу и наслаивать на него другие уровни экзегетического смысла без дополнительных комментариев со стороны переводчика. Мы далеки от мысли о возможности достижения такой цели в абсолютном смысле, но стремление к ней считаем полезным и законным с церковной точки зрения. Можно сформулировать её так: читатель должен иметь перед собой по возможности такой текст, какой имели у себя перед глазами святые отцы, преимущественно Восточной Церкви (хотя большинство святых Запада в эпоху неразделённой Церкви читали ту же Септуагинту — непосредственно или с помощью старолатинского текста). Таким образом, перевод идёт как бы *от отцов*: их реакцией на буквальный смысл поверяется наше понимание его именно как буквального, в то время как все другие уровни смысла из перевода, по возможности, элиминируются, так чтобы они оставались в нём только на уровне возможности, часто в силу полисемантизма буквального смысла. Мы отдаём дань уважения и Масоретскому тексту, и его древнейшим переводчикам, во-первых, как тоже предмету святоотеческих толкований, во-вторых, как самостоятельным свидетелям священного текста. В связи с этим мы отмечаем все значимые смысловые разночтения **LXX** и **MT**, а также те чтения «других» переводчиков из состава Гекзапл, которые представляются значимыми с точки зрения истории экзегезы. Но нашим основным предметом является текст Септуагинты в качестве «Библии Церкви»¹.

1 См.: Müller M. The First Bible of the Church: A Plea for the Septuagint. Sheffield, 2009; Pentiuc E. J. The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition. Oxford, 2014.

Сиглы

- A Σ Θ** *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive, Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta: in 2 t. / ed. Fr. Field. Oxonii, 1875. [Акила — Симмах — Феодотион].*
- Arm** Աստվածաշունչ մաթեան. Կոստանդնուպոլիս, 1895. [Священное Писание. Константинополь, 1895].
- Boh** *Prophetæ maiores, in dialecto linguae Aegyptiacae Memphitica seu Coptica: in 2 t. / ed. H. Tattam. T. 1. Oxford, 1852.*
- Eth** *Der Prophet Jesaia nach der aethiopischen Bibeluebersetzung. T. 1: Der aethiopische Text / hrsg. von J. Bachmann. Berlin, 1893.*
- Ge** მცხეთური ხელნაწერი. თბილისი, 1985. [Мцхетская рукопись. Тбилиси, 1985].
- LXX** *Septuaginta. Vol. 14: Isaias / ed. J. Ziegler. Göttingen, 1939.*
- MT** *Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. K. Elliger et W. Rudolf. Stuttgart, 1997.*
- NETS** *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included Under That Title / ed. by A. Pietersma and B. G. Wright. Oxford, 2007.*
- 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.*
- Slav** Библиѧ сиреч книги Ветхаго и Новаго Завета, по языку словенску. Острог, 1581; М.; Л., 1988.
- SD** *Septuaginta Deutsch: Die griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung / hrsg. von W. Kraus, M. Karrer. Stuttgart, 2010.*
- VT** *Biblorum sacrorum Latinae versiones antiquae seu Vetus Italica. T. 2. Remis, 1743.*
- Юнг** Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера: Большие пророки. М., 2006.

Обозначения в аппарате

- || цезура — альтернативное разбиение стиха
- add.* addidit — добавлено

Ἡσαΐας

Α΄

1 Ὁρασις, ἣν εἶδεν Ἡσαΐας υἱὸς Ἀμως, ἣν εἶδε κατὰ τῆς Ἰουδαίας καὶ κατὰ Ἱερουσαλημ ἐν βασιλείᾳ Οὔζιου καὶ Ἰωαθαμ καὶ Αχαζ καὶ Εζεκίου, οἱ ἐβασίλευσαν τῆς Ἰουδαίας.

2 Ἄκουε, οὐρανέ, καὶ ἐνωτίζου, γῆ, ὅτι κύριος ἐλάλησεν· υἱοὺς ἐγέννησα καὶ ὕψωσα, αὐτοὶ δέ με ἠθέτησαν.

3 ἔγνω βοῦς τὸν κτησάμενον καὶ ὄνος τὴν φάτνην τοῦ κυρίου αὐτοῦ· Ἰσραὴλ δέ με οὐκ ἔγνω, καὶ ὁ λαὸς με οὐ συνῆκεν.

4 οὐαὶ ἔθνος ἀμαρτωλόν, λαὸς πλήρης ἀμαρτιῶν, σπέρμα πονηρόν, υἱοὶ ἄνομοι· ἐγκατελίπετε τὸν κύριον καὶ παρωργίσατε τὸν ἅγιον τοῦ Ἰσραὴλ, <ἀπηλλοτριώθησαν εἰς τὰ ὀπίσω>^{i,1}.

i Ἰσραὴλ] ἀπηλλοτριώθησαν εἰς τὰ ὀπίσω *add.* Α Σ Θ

1 ΜΤ: ἦλθον ἰσὶν, «отвернулись назад».

Исаия

I

1 Видение, которое увидел Исаия, сын Амоса, которое увидел он² на^{а,3} Иудею и на Иерусалим в царствование Озии, и Иоафама, и Ахаза, и Езекии, что царили над Иудеей.

2 Услышь⁴, небо, и внимай⁵, земля, ибо Господь произнёс: Сынов родил я и возвысил⁶, они же меня отвергли^б.

3 Познал вол владельца, и осёл ясли господина⁷ своего; Израиль же меня не познал, и народ⁸ [мой] меня не уразумел.

4 Увы! племя грешное, народ полный грехов, семя⁹ лукавое^{с,10}, сыны беззаконные: оставили вы Господа и прогневали Святого Израилева, <отстранились назад>¹.

а Ср. Ис. 2, 1 и примеч. б Ср. Иуд. 7: κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν с Ср. Мф. 16, 4

i Добавлено в А Σ Θ

- 2 Чтобы различить в переводе наличие и отсутствие местоимения в оригинале, мы при его отсутствии, как правило, даём его после сказуемого, а при наличии — перед. Местоимения решено не печатать с заглавных букв, потому что не во всех местах очевиден ответ на вопрос о том, кто является субъектом.
- 3 Можно понять и как «на» («против»), и как «о» («по поводу»). Например: εἴπερ ἐν γέ τι ζητεῖς κατὰ πάντων, «если уж одно нечто ты ищешь, [чтобы сказать] обо всем» (*Plato. Meno 73d // Platonis Opera / recogn. brev. adnot. crit. instr. I. Burnet. T. 3. Oxonii, 1903. (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis)*). Здесь переводим с учётом обличительного пафоса первой главы.
- 4 «Когда удалился [народ] от неба, как с дальним с ним собеседует [пророк]: Услышь, небо» (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam 11 // PG. 30. Col. 137*).
- 5 Перевести ἐνωτίζου (евр. שָׁמַעַתָּה) более буквально на русский не получается, но заметим, что зарубежные специалисты стремятся к максимальному калькированию: **NETS** «give ear, O earth», **SD** «tu dein Ohr auf, Erde». Можно было бы использовать традиционное «приклони ухо твоё», но оно является переводом более точного выражения κλῖνον τὸ οὖς σου — אָנַח אָזְנוֹךָ (Пс. 44/45, 11).
- 6 **SD** großgezogen, «вырастил», **NETS** exalted, «возвысил». Последнее точнее и включает в себя первое.
- 7 По смыслу — «хозяина», но важно, что слово такое же, как в предыдущем стихе: «господин, господь».
- 8 Было решено переводить λαός как «народ» (чаще всего это народ Израильский), а ἔθνος — как «племя». Здесь — «народ Мой» (יְהוָה) в **MT**, а в **LXX** — «народ» с определённым артиклем, что можно понять как «народ сей». В слав.: «людие Мои».
- 9 «Из семени развиваются в сынов не только по телесному становлению, но и по возрастанью в душе» (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam 16 // Op. cit. Col. 144*).
- 10 Зарубежные переводчики πονηρόν передают как «злое». Но ср. Мф. 16, 4: γενεὰ πονηρά καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ. На эту параллель обращает внимание блж. Феодорит ►

5 Τί ἔτι πληγῆτε προστιθέντες ἀνομίαν; πᾶσα κεφαλὴ εἰς πόνον καὶ πᾶσα καρδία εἰς λύπην.

6 Ἀπὸ ποδῶν ἕως κεφαλῆς <οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ ὀλοκληρία>^{i,2} οὔτε τραῦμα οὔτε μώλωψ οὔτε πληγὴ φλεγμαίνουσα, οὐκ ἔστι μάλαγμα ἐπιθεῖναι οὔτε ἔλαιον οὔτε καταδέσμους.

7 Ἡ γῆ ὑμῶν ἔρημος, αἱ πόλεις ὑμῶν πυρίκαυστοι· τὴν χώραν ὑμῶν ἐνώπιον ὑμῶν ἀλλότριοι κατεσθίουσιν αὐτήν, καὶ ἡρήμωται κατεστραμμένη ὑπὸ λαῶν ἀλλοτρίων.

8 ἐγκαταλειφθήσεται ἡ θυγάτηρ Σιων ὥς σκηνὴ ἐν ἀμπελῶνι καὶ ὥς ὀπωροφυλάκιον ἐν σικυηράτῳ, ὥς πόλις πολιορκουμένη·

9 καὶ εἰ μὴ κύριος σαβαωθ ἐγκατέλιπεν ἡμῖν σπέρμα, ὥς Σοδομα ἂν ἐγενήθημεν καὶ ὥς Γομορρα ἂν ὠμοιώθημεν.

10 Ἀκούσατε λόγον κυρίου, ἄρχοντες Σοδομῶν· προσέχετε νόμον θεοῦ, λαὸς Γομορρας.

ⁱ κεφαλῆς] οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ ὀλοκληρία *add.* A

² MT: מִן הַכֹּל, «нет в нём целостности».

5 Что ещё подвергаться вам язвам¹¹, продолжающие беззаконие? Всякая голова — в боль, и всякое сердце — в горечь.

6 От ног до головы <нет в нём целости>ⁱ: но ни рана, ни рубец, ни язва гноящаяся¹², нет пластыря наложить, ни елея, ни повязок.

7 Земля ваша — пустыня, города ваши огнём сожжены; страну вашу в очах ваших чужие пожирают её, и опустошена она, попранная народами чужими¹³.

8 Оставлена будет¹⁴ дочь Сионская¹⁵, как куща в винограднике и как сторожка в огуречном поле¹⁶, как город осаждённый¹⁷;

9 и если бы Господь Саваоф не оставил нам семени, то как Содом стали бы мы и Гоморре бы уподобились.

10 Услышьте¹⁸ слово Господне, начальники Содома; внимлите закону Божью, народ Гоморры.

i Добавлено в А

► (*Theodoretus Cyrensis*. Interpretatio eclogario in Isaia prophetam 1, 3 // PG. 81. Col. 220). Стоящее здесь в **MT** רָשָׁע означает скорее «вину», чем «зло».

11 «Неисцельно [грешащим] он говорит: “Что ещё подвергаетесь язвам?” Это голос отчаявшегося» (*Basilius Caesariensis*. Commentarium in Isaia prophetam 18 // Op. cit. Col. 145; ср.: *Joannes Chrysostomus*. Interpretatio in Isaia prophetam 1, 3 // PG. 56. Col. 17).

12 В современных переводах: «будь то рана», и т. д. Но комментарии отцов показывают буквальное понимание отрицания: «Ибо не как рана, говорит, и не как рубец, и не как язва гноящаяся вас коснулась болезнь, но сразу наложились на вас все виды зла» (*Basilius Caesariensis*. Commentarium in Isaia prophetam 18 // Op. cit. Col. 148). Тот же смысл в толковании Златоуста: поскольку всё тело больно, рана уже «не рана» (*Joannes Chrysostomus*. Interpretatio in Isaia prophetam 1, 3 // Op. cit. Col. 17).

13 «Это случилось не во времена Исаии, но пророчеству свойственно говорить о будущем как о прошедшем» (*Basilius Caesariensis*. Commentarium in Isaia prophetam 19 // Op. cit. Col. 148).

14 Свт. Василий Великий обращает внимание на совпадение глагола в стт. 4 и 8 (*Ibid.* 20 // Op. cit. Col. 152).

15 То есть «дочь Сиона» или «дочь Сион» — «бывшая дочь... Божия» (*Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaia Prophetam I, 1 // PG. 70. Col. 26).

16 «Оставится», то есть перестанет охраняться из-за бесплодия (*Basilius Caesariensis*. Commentarium in Isaia prophetam 21 // Op. cit. Col. 152–156), или как после окончания сбора урожая (*Joannes Chrysostomus*. Interpretatio in Isaia prophetam 1, 4 // Op. cit. Col. 18), когда остатки уже не охраняются (*Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaia Prophetam I, 1 // Op. cit. Col. 26–27).

17 Осада — образ бессилия и покинутости (*Joannes Chrysostomus*. Interpretatio in Isaia prophetam 1, 4 // Op. cit. Col. 18).

18 Свт. Кирилл трактует ἀκούσατε через ἀνανήψατε, «отрезвитесь», как призыв очнуться (*Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaia Prophetam I, 1 // Op. cit. Col. 33). Вариант «слушайте» представляется слишком вялым.

11 Τί μοι πλήθος τῶν θυσιῶν ὑμῶν; λέγει κύριος· πλήρης εἰμι ὀλοκαυτωμάτων κριῶν καὶ στέαρ ἄρνων καὶ αἷμα ταύρων καὶ τράγων οὐ βούλομαι,

12 οὐδ' ἂν ἔρχησθε ὀφθῆναι μοι. τίς γὰρ ἐξεζήτησε ταῦτα ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν; πατεῖν τὴν αὐλήν μου

13 οὐ προσθήσεσθε· ἐὰν φέρητε σεμίδαλιν, μάταιον· θυμίαμα βδέλυγμά μοί ἐστιν· τὰς νομηνίας ὑμῶν καὶ τὰ σάββατα καὶ ἡμέραν μεγάλην³ οὐκ ἀνέχομαι· νηστείαν καὶ ἀργίαν

14 καὶ τὰς νομηνίας ὑμῶν καὶ τὰς ἐορτὰς ὑμῶν μισεῖ ἡ ψυχὴ μου· ἐγενήθητέ μοι εἰς πλησμονήν, οὐκέτι ἀνήσω τὰς ἀμαρτίας ὑμῶν⁴.

15 Ὅταν τὰς χεῖρας ἐκτείνητε πρὸς με, ἀποστρέψω τοὺς ὀφθαλμούς μου ἀφ' ὑμῶν, καὶ ἐὰν πληθύνητε τὴν δέησιν, οὐκ εἰσακούσομαι ὑμῶν· αἱ γὰρ χεῖρες ὑμῶν αἵματος πλήρεις.

16 Λούσασθε, καθαροὶ γένεσθε, ἀφέλετε τὰς πονηρίας ἀπὸ τῶν ψυχῶν ὑμῶν⁵ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν μου, παύσασθε ἀπὸ τῶν πονηριῶν ὑμῶν,

17 μάθετε καλὸν ποιεῖν, ἐκζητήσατε κρίσιν, ῥύσασθε ἀδικούμενον, κρίνατε ὀρφανῶ καὶ δικαίωσατε χήραν·

3 В **MT**: כָּרַח כָּרַח, «созыв собрания». Согласно примечаниям у П. А. Юнгера (со ссылкой на Лев. 16) и в **SD**, это Йом Киппур, который в еврейско-греческом диалекте донныне называется ἡ μεγάλη ἡμέρα, «великий день»; то же означают араб. כַּף כַּף, лат. dies magnus. Отсюда, по-видимому, современные выражения для Йом Киппура в европейских языках: нем. der lange Tag, чеш. dlouhý den, венг. hosszú nap, «долгий день». См.: Wexler P. Extinct Jewish Linguistic Strata in the Slavic Lands (Other than Slavic) // Wexler P. Explorations in Judeo-Slavic Linguistics. Leiden, 1987. (Contributions to the Sociology of Jewish Languages; 2). P. 19.

4 В **MT** эквивалент слов τὰς ἀμαρτίας ὑμῶν отсутствует.

5 **MT**: עֲזִיזְנִי עֲזִי, «зло дел ваших». Возможно, толковники читали עֲזִיזְנִי עֲזִ, «[отымите] зло от себя».

11 Чтó мне множество жертв ваших? — говорит Господь, — полон я¹⁹ || всесожжений овнов, и тука агнцев и крови быков и козлов не желаю,

12 ни чтобы приходили вы показаться мне; ибо кто изыскал сие от рук ваших? Топтать двор мой

13 не продолжайте; если приносите семидал — всеу; фимиам мерзость мне есть; новомесячий ваших, и суббот, и дня великого²⁰ не выношу; пост, и покой,

14 и новомесячия ваши, и праздники ваши ненавидит душа моя; стали вы мне в пресыщение, больше не отпущу грехов ваших.

15 Если руки прострётё ко мне, отвращу очи мои от вас; и если умножите моление, не прислушаюсь к вам, ибо руки ваши крови полны.

16 Омойтесь, чистыми станьте, отымите лукавства от душ ваших пред очами моими, удержитесь от лукавств ваших,

17 научитесь добро творить, взыщите суда²¹, избавьте обидимого, судите сироте и оправдайте вдову;

19 Можно было бы перевести «сыт» (как в **SD**), но это более узкая и субъективная характеристика. В **NETS** буквально: «I am full of», что в английском языке также означает «я сыт [чем]». Слово πλήρης повторяется здесь после ст. 4, в параллельном контексте: народ *полон* грехов, а Бог *полон* жертвами, приносимыми за грехи. Тем самым отрицается действительность ритуала без исправления (ср. Ис. 66, 3), но вместе указывается на *исполнение* всех жертвоприношений в Боге. Свт. Василий читает: πλήρης εἰμι — как самостоятельное предложение, а со слова «всесожжений» начинается другое (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 25 // Op. cit. Col. 165). Также свт. Кирилл, который комментирует слова: «полон я» — следующим образом: «Ибо нет никакой нехватки в Природе, исполняющей всё, но у Нее — всё, и от Нее — у других» (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam* I, 1 // Op. cit. Col. 35). Перевод «я сыт» скрадывает все эти возможные толкования, тогда как «я полон» и т. д. интуитивно прочитывается и как сытость.

20 «Вместо “дня великого” прочие [переводчики] дают “избранного”... Тем самым подразумевается не только один выделенный великий день, но всякий день, который провозглашён будет “избранным”» (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 31 // Op. cit. Col. 180). По объяснению свт. Феофилакта, суммирующего толкования других отцов, великими называли первый и последний, то есть седьмой, дни праздника, причём седьмой назывался также κλητὴν ἁγίαν, «избранным святым» (*Theophylactus Achridiensis. Enarratio in Evangelium Joannis* 7, 37 // PG. 123. Col. 1340–1341). Согласно свт. Григорию Богослову, это относится собственно к празднику Пятидесятницы (*Gregorius Nazianzenus. Oratio* XLI, 2 // PG. 36. Col. 432).

21 То есть памяти о Суде Христовом или суда в своём собственном разуме о том, чтó есть добро и чтó зло (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 41 // Op. cit. Col. 196).

18 καὶ δεῦτε καὶ διελεγχθῶμεν, λέγει κύριος, καὶ ἐὰν ᾧσιν αἱ ἁμαρτίαι ὑμῶν ὡς φοινικοῦν, ὡς χιόνα λευκανῶ, ἐὰν δὲ ᾧσιν ὡς κόκκινον, ὡς ἔριον λευκανῶ.

19 Καὶ ἐὰν θέλητε καὶ εἰσακούσητέ μου, τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς φάγεσθε·

20 ἐὰν δὲ μὴ θέλητε μηδὲ εἰσακούσητέ μου, μάχαιρα ὑμᾶς κατέδεται· τὸ γὰρ στόμα κυρίου ἐλάλησε ταῦτα.

21 Πῶς ἐγένετο πόρνη πόλις πιστὴ Σιων, πλήρης κρίσεως, ἐν ἣ δικαιοσύνη ἐκοιμήθη ἐν αὐτῇ, νῦν δὲ φονευταί.

22 Τὸ ἀργύριον ὑμῶν ἀδόκιμον· οἱ κάπηλοί σου μίσγουςι τὸν οἶνον ὕδατι·

23 οἱ ἄρχοντές σου ἀπειθοῦσι, κοινωνοὶ κλεπτῶν, ἀγαπῶντες δῶρα, διώκοντες ἀνταπόδομα, ὀρφανοῖς οὐ κρίνοντες καὶ κρίσιν χηρῶν οὐ προσέχοντες.

24 Διὰ τοῦτο τάδε λέγει ὁ δεσπότης κύριος σαβαωθ Οὐαὶ οἱ ἰσχύοντες Ἰσραηλ· οὐ παύσεται⁶ γάρ μου ὁ θυμὸς ἐν τοῖς ὑπεναντίοις, καὶ κρίσιν ἐκ τῶν ἐχθρῶν μου ποιήσω.

18 и приходите²², и испытаем, говорит Господь. И если будут грехи ваши как пурпур — как снег убелю, если же будут как багрец — как пряжу убелю.

19 И если хотите и прислушаетесь ко мне, блага земли есть будете;

20 если же не хотите и не прислушаетесь ко мне, меч вас пожрёт; ибо уста Господни изрекли сие.

21 Как стал блудницею город верный Сион, полный суда, в котором справедливость почивала в нём, ныне же убийцы!

22 Серебро ваше не испытано²³; корчемники твои смешивают вино с водою;

23 начальники твои неверны²⁴, сообщники воров, любящие дары, гонящиеся за воздаянием²⁵, сиротам не судящие и суду вдов не внимающие.

24 За это так говорит Владыка Господь Саваоф: Увы, крепкие Израиля!²⁶ ибо не удержится²⁷ мой гнев на противников, и суд из-за враждебных мне сотворю²⁸.

22 Здесь по смыслу перекличка со ст. 12, хотя и в еврейском, и в греческом тексте глаголы не повторяются.

23 Свт. Василий считает это выражение загадкой (αἰνύμα), приводя очевидную параллель, которая в тексте **LXX** тоже выглядит загадочно: ἀργύριον τεταρωμένον, δοκίμιον τῇ γῇ (Пс. 11, 7). Поскольку в псалме речь идёт о «словах Господних», святитель делает вывод, что и здесь подразумевается искажение тех же слов. «Редки испытанные (δόκιμοι) менялы; редки те, кто может всё испытывать и доброе удерживать, а от всякого вида лукавства воздерживаться» (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 47 // Op. cit. Col. 210). Ср. Притч. 25, 4, где רָקִי מִכֶּסֶד וְיָגֵד, «отдели примесь от серебра», переведено **LXX** как τὸ τεταρωμένον ἀργύριον, «бей неиспытанное серебро», исходя из основного значения נָגַד, «повторять звук».

24 В евр. צָדִיק, «упрямый, непокорный», но в греческом есть ещё оттенок неверности, ненадёжности (отсюда: измены Богу и несоблюдения его заповедей), который перекликается с началом ст. 21 и концом ст. 26. В **SD** и **NETS** отражён только аспект непослушания: ungehorsam, disobedient. То же в **Slav**: «князи твои не покарятся», **Arm** и **Boh**. Но в **Ge** и **Eth** буквально «неверные» (ἄπιστοι, ከተረፈኝ). В **Pšt** «мятежные» (مُتَمَرِّدِينَ). Неверность включает в себя неверие, непокорность и мятежность, которые по отдельности кажутся более узкими понятиями; для максимального сохранения оттенков греческой лексики мы выбрали вариант «неверны».

25 Отцы Церкви под «воздаянием» здесь понимают злопамятность по отношению к нижестоящим (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 52 // Op. cit. Col. 214; *Ioannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam prophetam* 1, 8 // Op. cit. Col. 24).

26 В **MT** иной порядок слов: צָדִיק יִשְׂרָאֵל הוּא, «[говорит] Крепкий Израилев: горе».

27 Если они не удержатся от лукавств (ст. 16), то и ярость Его не удержится.

28 Греческий текст позволяет понять ἐχθρῶν и персонализированно, и абстрактно. «Враги же Богу — неправое творящие: враждебно благому лукавство, враждебна правоте ►

25 Καὶ ἐπάξω τὴν χεῖρά μου ἐπὶ σέ καὶ πυρώσω σε εἰς καθαρὸν, τοὺς δὲ ἀπειθοῦντας ἀπολέσω καὶ ἀφελῶ πάντας ἀνόμους ἀπὸ σοῦ καὶ πάντας ὑπερηφάνους ταπεινώσω^{α,7}.

26 Καὶ ἐπιστήσω τοὺς κριτάς σου ὥς τὸ πρότερον καὶ τοὺς συμβούλους σου ὥς τὸ ἀπ' ἀρχῆς· καὶ μετὰ ταῦτα κληθήσῃ πόλις δικαιοσύνης, μητρόπολις πιστῇ Σιων⁸.

27 Μετὰ γὰρ κρίματος σωθήσεται ἡ αἰχμαλωσία αὐτῆς καὶ μετὰ ἐλεημοσύνης·

28 καὶ συντριβήσονται οἱ ἄνομοι καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ ἅμα, καὶ οἱ ἐγκαταλείποντες τὸν κύριον συντελεσθήσονται.

29 Διότι κατασχυνθήσονται ἐπὶ τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν, ἃ αὐτοὶ ἠβούλοντο, καὶ ἐπσχύνθησαν ἐπὶ τοῖς κήποις αὐτῶν, ἃ ἐπεθύμησαν·

α Ср. Ис. 13, 11

7 Слов, соответствующих καὶ πάντας ὑπερηφάνους ταπεινώσω, в **MT** нет.

8 В **MT** словом יִשְׂיָן, «Сион», начинается следующий стих.

25 И наведу руку мою на тебя и сожгу тебя дочиста²⁹, неверных же погублю, и отыму всех беззаконников от тебя, и всех надменных смирю.

26 И поставлю судей твоих как прежде и советников твоих как от начала; и после того назовёшься город справедливости, мать-город³⁰ верный Сион^a.

27 Ибо с судом спасётся пленение её и с милосердием³¹;

28 и сокрушатся беззаконники и грешники вкупе, и оставляющие Господа скончаются.

29 Посему постыдятся об идолах³² своих, коих сами желали, и устыдятся они о вертоградах³³ своих, коих вожделели:

a Ср. Пс. 86, 5: μήτηρ Σιών

► неправда, святому — нечистота, истине — ложь» (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 54 // Op. cit. Col. 217). Ближайшая грамматическая аналогия Рим. 5, 16: κρῖμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατὰκρῖμα, «суд из-за одного — в осуждение». Современные переводчики затрудняются с конструкцией этой фразы. **SD** предпочли парафраз: «Ich werde Gericht halten unter meinen Feinden», тогда как **NETS** попытались учесть предлог ἐκ, изменив глагол: «I will exact judgment from my foes».

29 Аллюзия на очищение в ст. 16. Свт. Василий придаёт здесь особое значение лексеме, указывая на характер наказания как очищения и тем самым благодетяния (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 55 // Op. cit. Col. 218). Встречается данное толкование и у других отцов. В **MT**: הָרָצָה כְּבֶרֶךְ הָרָצָה, «переплавлю, как щёлоком, примесь твою». Точно ли **MT** читает правильно? Если понять слово כֶּבֶר в ином его значении «чистоты», то подстрочник Vorlage **LXX** выглядит так: «переплавлю дочиста изгарь твою».

30 В евр. הַרְצָה הָרָצָה, «верная столица», повторение выражения из ст. 21. Можно было бы перевести «метрополия», но это слово не даёт прозрачности, которая есть в оригинале. Называя Киев «матерью городов» устами князя Олега, «Повесть временных» лет даёт, несомненно, кальку с греческого, которая с тех пор получает прописку в русском языке. «Вместо блудницы-города — мать-город, то есть и других руководящий к целомудрию» (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 58 // Op. cit. Col. 221). **SD**: Hauptstadt, но **NETS**: mother city.

31 Свт. Василий относит «суд» к пленению, а «милосердие» к возвращению из плена (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 58 // Op. cit. Col. 224); свт. Иоанн Златоуст под «судом» понимает наказание пленивших (*Joannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam prophetam* 1, 9 // Op. cit. Col. 25–26).

32 В евр. букв. «о теревинфах».

33 **SD**: Ναῖνε, «дубравы». По всей видимости, языческие культовые рощи здесь косвенно подразумеваются, однако нормативный термин для них в **LXX** — ἄλσος, тогда как κήπος обычно означает частный сад: например, κήπον λαχάνων, **Slav** «вертоград зелий» хотел устроить царь Ахав на месте виноградника Навуфея (см. 3 Цар. 21, 2).

30 ἔσονται γὰρ ὡς τερέβινθος ἀποβεβληκυῖα τὰ φύλλα καὶ ὡς παράδεισος ὕδωρ μὴ ἔχων·

31 καὶ ἔσται ἡ ἰσχὺς αὐτῶν ὡς καλάμη στιππύου καὶ αἱ ἐργασίαι αὐτῶν ὡς σπινθήρες πυρός, καὶ κατακαυθήσονται οἱ ἄνομοι καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ ἅμα, καὶ οὐκ ἔσται ὁ σβέσων.

В'

1 Ὁ λόγος ὁ γενόμενος⁹ παρὰ κυρίου πρὸς Ησαϊαν υἱὸν Αμωσ περὶ τῆς Ιουδαίας καὶ περὶ Ιερουσαλημ.

2 Ὅτι ἔσται ἔν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις ἐμφανὲς τὸ ὄρος τοῦ κυρίου καὶ ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ¹⁰ ἐπ' ἄκρων τῶν ὀρέων καὶ ὑψωθήσεται ὑπεράνω τῶν βουνῶν· καὶ ἤξουσιν ἐπ' αὐτὸ πάντα τὰ ἔθνη,

3 καὶ πορεύσονται ἔθνη πολλὰ καὶ ἐροῦσι Δεῦτε καὶ ἀναβῶμεν εἰς τὸ ὄρος κυρίου καὶ εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ Ιακωβ, καὶ ἀναγγελεῖ ἡμῖν τὴν ὁδὸν αὐτοῦ, καὶ πορευσόμεθα ἐν αὐτῇ· ἐκ γὰρ Σιων ἐξελεύσεται νόμος καὶ λόγος κυρίου ἐξ Ιερουσαλημ.

4 καὶ κρινεῖ ἀνὰ μέσον τῶν ἐθνῶν καὶ ἐλέγξει λαὸν πολύν, καὶ συγκόψουσι τὰς μαχαίρας αὐτῶν εἰς ἄροτρα καὶ τὰς ζιβύνας αὐτῶν εἰς δρέπανα, καὶ οὐ λήμψεται ἔτι ἔθνος ἐπ' ἔθνος μάχαιραν, καὶ οὐ μὴ μάθωσιν ἔτι πολεμεῖν.

5 Καὶ νῦν, ὁ οἶκος τοῦ Ιακωβ, δεῦτε πορευθῶμεν τῷ φωτὶ κυρίου.

9 **MT**: הִנֵּה רָאָה, «которое увидел». Толковники, очевидно, читали הִנֵּה, «было», но далее с необходимостью должно было стоять הָיָה לָכֵן, «от YHWH».

10 **B MT**: הַיְהוָה בֵּית דָּוִד, «гора дома YHWH».

30 ибо будут как теревинф, сбросивший листья, и как сад³⁴, воды не имеющий^а;

31 и будет крепость их как солома льняная, и дела их — как искры огня, и возгорятся беззаконники и грешники вкупе³⁵, и не будет уташающего.

II

1 Слово, бывшее от Господа к Исаие, сыну Амосову, об³⁶ Иудее и Иерусалиме,

2 что будет в последние дни³⁷: явлена гора Господня и дом Божий на вершинах гор, и возвысится превыше холмов, и придут на неё все племена,

3 и пойдут племена многие и скажут: «Приходите и взойдём на гору Господню и в дом Бога Иаковлева, и возвестит нам путь свой, и пойдём по нему; ибо из Сиона выйдет закон, и слово Господне — из Иерусалима.

4 И рассудит посреди племён и обличит народ обильный; и иссекут мечи свои на плуги и копья свои на серпы, и не возьмёт больше племя на племя меч, и не поучатся больше воевать³⁸.

5 И ныне, дом Иаковлев, приходите, пойдём при свете³⁹ Господнем».

а Ср. Еккл. 2, 5–6

34 Речь может идти о регулярном парке или плодовом саде; последнее значение у свт. Кирилла (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam* I, 1 // Op. cit. Col. 64). **NETS**: orchard.

35 Слово «вкупе», как бы объединяющее две разные категории людей, наводит свт. Василия на мысль, что «беззаконники» — это идолослужители, а «грешники» — нарушители нравственного закона: те и другие примут наказание по делам (*Basilii Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 64 // Op. cit. Col. 229).

36 Блж. Иероним «удивляется» перемене речения у **LXX**, которые один и тот же предлог ὅτι в Ис. 1, 1 перевели как «на» или «против» (κατὰ, у Иеронима contra), здесь же — как «о» (περί, у Иеронима de). Латинский экзегет высказывает предположение, что это связано с характером пророчеств: в первой главе — обличительного, а в начале второй — благовестительского (*Hieronymus Stridonensis. Commentarius in Isaiam Prophetam* I, 2 // PL. 24. Col. 42).

37 «Последние дни — приближающиеся к окончанию времени» (*Basilii Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 66 // Op. cit. Col. 232).

38 «То есть не будут больше тратить времени на учителей словопрения» (*Ibid.* 75 // Op. cit. Col. 245).

39 Выражение употребляется в значении «на рассвете», «когда засветало» (см.: *Polybius Megalopolitanus. Historiae* II, 25, 5; III, 94, 6 // *Polybii historiae*: in 5 vols. / ed. A. L. Dindorfio cur. retract. T. Buettner-Wobst. Vol. 1: Libri I–III. Berolini; Novi Eboraci, 1905. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). P. 154, 329).

6 Ἀνῆκε γὰρ τὸν λαὸν αὐτοῦ τὸν οἶκον τοῦ Ἰσραὴλ, ὅτι ἐνεπλήσθη ὡς τὸ ἀπ' ἀρχῆς ἡ χώρα αὐτῶν κληδονισμῶν ὡς ἡ τῶν ἀλλοφύλων, καὶ τέκνα πολλὰ ἀλλόφυλα ἐγενήθη αὐτοῖς.

7 Ἐνεπλήσθη γὰρ ἡ χώρα αὐτῶν ἀργυρίου καὶ χρυσίου, καὶ οὐκ ἦν ἀριθμὸς τῶν θησαυρῶν αὐτῶν· καὶ ἐνεπλήσθη ἡ γῆ ἵππων, καὶ οὐκ ἦν ἀριθμὸς τῶν ἀρμάτων αὐτῶν·

8 καὶ ἐνεπλήσθη ἡ γῆ βδελυγμάτων τῶν ἔργων τῶν χειρῶν αὐτῶν, καὶ προσεκύνησαν οἷς ἐποίησαν οἱ δάκτυλοι αὐτῶν·

9 καὶ ἔκυψεν ἄνθρωπος, καὶ ἐταπεινώθη ἀνὴρ, καὶ οὐ μὴ ἀνήσω αὐτοῖς¹¹.

10 καὶ νῦν εἰσέλθετε εἰς τὰς πέτρας καὶ κρύπτεσθε εἰς τὴν γῆν¹² ἀπὸ προσώπου τοῦ φόβου κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, ὅταν ἀναστῇ θραῦσαι τὴν γῆν.

11 Οἱ γὰρ ὀφθαλμοὶ κυρίου ὑψηλοί, ὁ δὲ ἄνθρωπος ταπεινός· καὶ ταπεινωθήσεται τὸ ὕψος τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑψωθήσεται κύριος μόνος ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ.

11 Вариант αὐτοῦς, которому отдали предпочтение издатели Геттингенской Септуагинты, хуже согласуется с общим смыслом текста.

12 **MT:** ַרְבָּבָּ, «в прах».

6 Ибо отпустил⁴⁰ он народ свой, дом Израилев, поскольку наполнилась, как от начала, страна — их прорицаниями, как иноплеменная⁴¹, и дети многие иноплеменные родились им.

7 Ибо наполнилась страна их серебром и золотом, и не было числа сокровищам их; и наполнилась земля конями, и не было числа колесницам их;

8 и наполнилась земля мерзостями дел рук их, и поклонились они тем, кого сотворили персты их.

9 И поник человек, и смирился муж⁴², и уже не отпущу им^{а,43}.

10 И ныне войдите в скалы и спрячьтесь в землю⁴⁴ от лица страха Господня и от славы крепости Его, когда восстанет разбить⁴⁵ землю.

11 Ибо очи Господа высоки⁴⁶, человек же смирен; и смирится высота человеков, и возвысится Господь один в день тот.

а Ср. Пс. 80, 13

40 Как отпускают грех (см. Ис. 1, 14) или народ из-под ига (см. 2 Пар. 10, 9). «Отпустил», как выпускают из рук вещь, которая падает (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 77 // Op. cit. Col. 248).

41 «Как от начала», «как иноплеменная» = «как филистимская». Хиазм.

42 То есть достоинство человека унижено преклонением перед идолами (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 83 // Op. cit. Col. 254; *Joannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam prophetam* 2, 7 // Op. cit. Col. 37; *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam* I, 2 // Op. cit. Col. 84).

43 Игра слов с глаголом ἀνέω в стт. 1, 14; 2, 6 и 2, 9. Когда Бог не отпускает грехи, Он отпускает человека от себя. Блж. Иероним трактует здесь перевод LXX как «не отпущу им грехов», в соответствии со своим переводом с еврейского текста «не отпускай им» (*Hieronymus Stridonensis. Commentarius in Isaiam Prophetam* I, 2 // Op. cit. Col. 49). Но свт. Василий Великий, читающий μή ἀνήσω αὐτοῦς, объясняет это выражение через μή σε ἀνῶ, «не оставляю тебя», в Евр. 13, 5 (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 84 // Op. cit. Col. 256).

44 О схождении в землю: «Здесь смерть предпочтительнее для них, чем плен, грядущий на них» (*Ephraem Syrus. Commentarius in Isaiam Prophetam* 24C // *Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine: in 6 t. T. 2: Syriace et Latine. Romae, 1740. P. 24*).

45 SD: zerschmettern.

46 «Высокие очи» в этом тексте — идиома надменности (ср. ст. 5, 15 עֵינֵי בְהֵמָה). Можно понять здесь в том же значении, тем более что в еврейском тексте выражения почти идентичны (здесь עֵינֵי לְהֵמָה). Однако в LXX различны как выражения, так и субъект: здесь Бог, а в 5, 15 человек. По иносказательному толкованию александрийского экзегета, высокие очи Господни — Его провидение (προανέβλεψις; *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam* I, 2 // Op. cit. Col. 85). На первый взгляд, сугубо различные буквальный и иносказательный смыслы здесь хорошо согласуются между собой: только тот имеет основания смотреть сверху, кто видит вдаль.

12 Ἡμέρα γὰρ κυρίου σαβαωθ ἐπὶ πάντα ὑβριστὴν καὶ ὑπερήφανον καὶ ἐπὶ πάντα ὑψηλὸν καὶ μετέωρον, καὶ ταπεινωθήσονται,

13 καὶ ἐπὶ πᾶσαν κέδρον τοῦ Λιβάνου τῶν ὑψηλῶν καὶ μετεώρων καὶ ἐπὶ πᾶν δένδρον βαλάνου Βασαν

14 καὶ ἐπὶ πᾶν ὄρος καὶ ἐπὶ πάντα βουνὸν ὑψηλὸν

15 καὶ ἐπὶ πάντα πύργον ὑψηλὸν καὶ ἐπὶ πᾶν τεῖχος ὑψηλὸν

16 καὶ ἐπὶ πᾶν πλοῖον θαλάσσης καὶ ἐπὶ πᾶσαν θέαν πλοίων κάλλους·

17 καὶ ταπεινωθήσεται πᾶς ἄνθρωπος, καὶ πεσεῖται ὕψος ἀνθρώπων, καὶ ὑψωθήσεται κύριος μόνος ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ.

18 Καὶ τὰ χειροποίητα πάντα κατακρύψουσιν

19 εἰσενέγκαντες εἰς τὰ σπήλαια καὶ εἰς τὰς σχισμὰς τῶν πετρῶν καὶ εἰς τὰς τρώγλας τῆς γῆς ἀπὸ προσώπου τοῦ φόβου κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, ὅταν ἀναστῇ θραῦσαι τὴν γῆν.

20 Τῇ [γὰρ¹³] ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐκβαλεῖ ἄνθρωπος τὰ βδελύγματα αὐτοῦ τὰ ἀργυρᾶ καὶ τὰ χρυσᾶ, ἃ ἐποίησαν προσκυνεῖν τοῖς ματαίοις καὶ ταῖς νυκτερίσι

21 τοῦ εἰσελθεῖν εἰς τὰς τρώγλας τῆς στερεᾶς πέτρας καὶ εἰς τὰς σχισμὰς τῶν πετρῶν ἀπὸ προσώπου τοῦ φόβου κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, ὅταν ἀναστῇ θραῦσαι τὴν γῆν.

22 <Παύσασθε ὑμῖν ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου ᾧ ἀναπνοὴ ἐν μυκτῆρι αὐτοῦ ὅτι ἐν τίνι ἐλογίσθη αὐτός.>ⁱ

Γ´

1 Ἴδου δὴ ὁ δεσπότης κύριος σαβαωθ ἀφελεῖ ἀπὸ τῆς Ιουδαίας καὶ ἀπὸ Ιερουσαλημ ἰσχύοντα καὶ ἰσχύουσιν, ἰσχὺν ἄρτου καὶ ἰσχὺν ὕδατος,

2 γίγαντα καὶ ἰσχύοντα καὶ ἄνθρωπον πολεμιστὴν καὶ δικαστὴν καὶ προφήτην καὶ στοχαστὴν καὶ πρεσβύτερον

i γῆν] Παύσασθε ὑμῖν ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου ᾧ ἀναπνοὴ ἐν μυκτῆρι αὐτοῦ ὅτι ἐν τίνι ἐλογίσθη αὐτός
add. A

13 В квадратных скобках внутри греческого текста, когда не указано иное, помещены пространённые чтения, не включённые в геттингенское издание 1983 г.

12 Ибо день Господа Саваофа на всякого наглого и надменного, и на всё высокое и вознесённое — и смилятся,

13 и на всякий кедр Ливанский из высоких и вознесённых, и на всякое дерево жёлудя Васанское,

14 и на всякую гору, и на всякий холм высокий,

15 и на всякую башню высокую, и на всякую стену высокую,

16 и на всякий корабль морской и на всякий вид корабельной красоты.

17 И смирится всякий человек, и падёт высота людей, и возвысится Господь один в день тот.

18 И рукотворения всякие попрятут они,

19 внеся в пещеры, и в расщелины скал, и в норы земные от лица страха Господа и от славы крепости Его, когда восстанет разбить землю.

20 [Ибо] днём тем повергнет человек мерзости свои серебряные и золотые, что сотворили для поклонения суетным и летучим мышам,

21 дабы войти в норы твёрдой скалы и в расщелины скал от лица страха Господа и от славы крепости его, когда восстанет разбить землю.

22 <Удержитесь от человека, которого дыхание в ноздре его⁴⁷, ибо во что вменился он?^а

III

1 Вот же, Владыка Господь Саваоф отымет от Иудеи и от Иерусалима крепкого и крепкую, крепость хлеба и крепость воды,

2 исполина⁴⁸, и крепкого, и человека-воителя, и судителя, и пророка, и прозорливого⁴⁹, и старейшину,

а Добавлено в А

47 О слабости человека (*Basilius Caesariensis*. *Commentarium in Isaiam prophetam* 84 // *Op. cit.* Col. 256), или: «Это гордецы, которых дыхание в ноздрах их — жизнь их» (*Ephraem Syrus*. *Commentarius in Isaiam Prophetam* 24E // *Op. cit.* P. 24).

48 «Исполин» здесь взят в положительном значении силы, как в Пс. 18, 6 (*Basilius Caesariensis*. *Commentarium in Isaiam prophetam* 101 // *Op. cit.* Col. 282).

49 Стохаст, то есть угадывающий будущее. Согласно комментариям, он делает это на основе знания предшествующих (*Ibid.* 102 // *Op. cit.* Col. 284) или наблюдений текущих событий (*Cyrillus Alexandrinus*. *Commentarius in Isaiam Prophetam* I, 2 // *Op. cit.* Col. 100).

3 καὶ πεντηκόνταρχον καὶ θαυμαστὸν σύμβουλον καὶ σοφὸν ἀρχιτέκτονα καὶ συνετὸν ἀκροατὴν·

4 καὶ ἐπιστήσω νεανίσκους ἄρχοντας αὐτῶν, καὶ ἐμπαῖκται κυριεύσουσιν αὐτῶν.

5 Καὶ συμπεσεῖται ὁ λαός, ἄνθρωπος πρὸς ἄνθρωπον καὶ ἄνθρωπος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ· προσκόψει τὸ παιδίον πρὸς τὸν πρεσβύτεον, ὁ ἄτιμος πρὸς τὸν ἐντιμόν.

6 Ὅτι ἐπιλήμψεται ἄνθρωπος τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ ἢ τοῦ οἰκείου τοῦ πατρὸς αὐτοῦ λέγων Ἰμάτιον ἔχεις, ἀρχηγὸς ἡμῶν γενοῦ, καὶ τὸ βρῶμα τὸ ἐμὸν ὑπὸ σέ ἐστω.

7 Καὶ ἀποκριθεὶς ἐρεῖ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ Οὐκ ἔσομαί σου ἀρχηγός· οὐ γὰρ ἔστιν ἐν τῷ οἴκῳ μου ἄρτος οὐδὲ ἱμάτιον· οὐκ ἔσομαι ἀρχηγὸς τοῦ λαοῦ τούτου.

8 Ὅτι ἀνεῖται Ἰερουσαλημ, καὶ ἡ Ἰουδαία συμπέπτωκε, καὶ αἱ γλῶσσαι αὐτῶν μετὰ ἀνομίας, τὰ πρὸς κύριον ἀπειθοῦντες· διότι νῦν ἐταπεινώθη ἡ δόξα αὐτῶν,

9 καὶ ἡ αἰσχὺνὴ τοῦ προσώπου αὐτῶν ἀντέστη αὐτοῖς· τὴν δὲ ἁμαρτίαν αὐτῶν ὥς Σοδομων ἀνήγγειλαν καὶ ἐνεφάνισαν. οὐαὶ τῇ ψυχῇ αὐτῶν, διότι βεβούλευνται βουλὴν πονηρὰν καθ' ἑαυτῶν

10 εἰπόντες Δῆσωμεν τὸν δίκαιον^{α,14}, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστι· τοίνυν τὰ γενήματα τῶν ἔργων αὐτῶν φάγονται.

11 Οὐαὶ τῷ ἀνόμῳ· πονηρὰ κατὰ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν αὐτοῦ συμβήσεται αὐτῷ.

α Ср. Прем. 2, 12

14 В **МТ**: בִּיב־בְּרִיטָה יִרְמֵךְ, «скажите праведнику, что добро». Можно предположить, что толковники читали יִרְמֵךְ יִרְמֵךְ, «говоря: "Свяжите"». Дальнейшую реконструкцию переводческих решений или же Vorlage можно делать лишь с ещё большей степенью предположительности.

3 и пятидесятиначальника, и дивного советника^{a,50}, и мудрого начальника строителей, и разумного слушателя⁵¹;

4 и поставлю юношей начальниками их, и игроки⁵² господствовать будут над ними.

5 И нападёт⁵³ народ, человек на человека и человек на ближнего своего: наскочит⁵⁴ дитя на старца, непочитаемый — на почитаемого.

6 Ибо ухватится человек за брата своего или домочадца отца своего, говоря: одежду имеешь — вождём нашим стань, и пища моя под тобою да будет.

7 И, отвечая, скажет он в день тот: Не буду твоим вождём: ибо нет в доме моём ни хлеба, ни одежды; не буду вождём народа сего.

8 Ибо отпущен Иерусалим⁵⁵, и Иудея пала, и языки их с беззаконием, Господу неверные; посему ныне смирена слава их,

9 и стыд лица их противостал им; грех же свой как содомский возвестили и объявили. Увы душе их. Посему совещали они совет лукавый против себя,

10 сказавшие: свяжем праведника, ибо неугоден он нам. Итак, произведения дел своих поедят.

11 Увы беззаконнику. Лукавое по делам рук его случится с ним.

а Ср. Ис. 9, 6^о и Мф. 22, 33

50 «Отнял у них Господь дивного Советника, советам которого дивились» (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 106 // Op. cit. Col. 290).

51 Поскольку отнят советник, отнят и разумный слушатель (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 106 // Op. cit. Col. 290).

52 У **Юнг**: «обманщики». Можно было бы перевести «шутники», но «игратели» (ср. «розыгрыш») сохраняет корневую рифму со ст. 16 — «играя».

53 Свт. Иоанн Златоуст понимает это в смысле «смешения» (σύγχυσις), когда при отсутствии несущей конструкции (κατέχων) здание валится стенами внутрь (*Joannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam prophetam* 3, 3 // Op. cit. Col. 44). В дочерних переводах: «падёт» (**Arm, Eth, Ge**) или точнее с греческого — «свалится» (**Boh**: εσφουεῖ). В **Pšt**: هلك, «падёт».

54 В смысле оскорбления и противоречия (*Joannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam prophetam* 3, 3 // Op. cit. Col. 44).

55 В смысле разрушения союза (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 113 // Op. cit. Col. 300).

12 Λαός μου, οἱ πράκτορες ὑμῶν καλαμῶνται ὑμᾶς, καὶ οἱ ἀπαιτοῦντες¹⁵ κυριεύουσιν ὑμῶν· λαός μου, οἱ μακαρίζοντες ὑμᾶς πλανῶσιν ὑμᾶς καὶ τὸν τρίβον τῶν ποδῶν ὑμῶν ταρασσουσιν.

13 Ἀλλὰ νῦν καταστήσεται εἰς κρίσιν κύριος καὶ στήσει εἰς κρίσιν τὸν λαὸν αὐτοῦ¹⁶,

14 αὐτὸς κύριος εἰς κρίσιν ἤξει μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ καὶ μετὰ τῶν ἀρχόντων αὐτοῦ Ὑμεῖς δὲ τί ἐνεπυρίσατε τὸν ἀμπελῶνά μου καὶ ἡ ἀρπαγὴ τοῦ πτωχοῦ ἐν τοῖς οἴκοις ὑμῶν;

15 τί ὑμεῖς ἀδικεῖτε τὸν λαόν μου καὶ τὸ πρόσωπον τῶν πτωχῶν καταισχύνετε¹⁷;

16 Τάδε λέγει κύριος Ἄνθ' ὧν ὑψώθησαν αἱ θυγατέρες Σιων καὶ ἐπορεύθησαν ὑψηλῷ τραχήλῳ καὶ ἐν νεύμασιν ὀφθαλμῶν καὶ τῇ πορείᾳ τῶν ποδῶν ἅμα σύρουνται τοὺς χιτῶνας καὶ τοῖς ποσὶν ἅμα παίζουσαι,

17 καὶ ταπεινώσει ὁ θεὸς ἀρχούσας θυγατέρας Σιων, καὶ κύριος ἀποκαλύψει τὸ σχῆμα αὐτῶν

15 В МТ: נְשִׂי, «женщины». LXX читали, конечно, נְשִׂי, «заимодавцы», и Таргум согласен с ними.

16 МТ: עַמִּים, «народы».

17 В МТ окончание стиха: תִּכְרֹץ הַחֵץ וְיִדְרֹם הַחֵץ, «говорит Господь יהוה Савоф».

12 Народ мой, приставники⁵⁶ ваши обирают вас и взыскивающие⁵⁷ господствуют над вами. Народ мой, ублажающие вас соблазняют вас и путь ног ваших возмущают.

13 Но ныне предстанет⁵⁸ на суд Господь и поставит на суд народ свой,

14 Сам Господь на суд придёт со старейшинами народа и с начальниками его: «Вы что же выггли виноградник мой? и похищенное [у] нищего в домах ваших.

15 Что вы обижаете народ мой и лицо нищих постыжаете?

16 Так говорит Господь: За то, что возвысились дочери Сиона и пошли [с] высокой выей⁵⁹, и с мановениями очей, и с движением стоп вкупе волоча ризы, и стопами вкупе играя⁶⁰, —

17 смирит Бог начальственных дочерей Сиона, и Господь раскроет вид⁶¹ их

56 Греч. πρῆκτωρ, букв. «исполнитель», в частности «собираатель налогов» или «исполнитель наказания» (ср. Лк. 12, 58). Отцы Церкви допускали возможность понимания этого слова и в значении «сборщик подати», и в значении «вымогатель» (*Joannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam prophetam* 3, 6 // Op. cit. Col. 47; *Cyrrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam* I, 3 // Op. cit. Col. 110). Дочерние переводы частью выражают более общий смысл должностного лица (**Slav**, то же в **Pšt**), частью более точно — налогового чиновника (**VT, Arm, Ge**).

57 У **Юнг**: «истязатели», в старинном смысле «истязать» — «испрашивать», «взыскивать».

58 Предстанет, то есть явит основания Своего приговора (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 119 // Op. cit. Col. 312). Способ выражения «показывает великое снисхождение Бога, приходящего судиться (δικάζεσθαι) с ними» (*Joannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam prophetam* 3, 6 // Op. cit. Col. 47). Руфин, опираясь на дочерний перевод **VL**, толкует: Господь *npudēm* (veniet) на суд, в том числе и Сам став подсудимым, то есть будет подвергнут суду (judicatur), бичеванию, оплеванию и т. д. (*Rufinus Aquilensis. Commentarius in Symbolum apostolorum* 21 // PL. 21. Col. 359). Согласие этих толкований не позволяет нам переводить вместе с **Юнг** «восстанет» — при таком переводе теряется двусмысленность текста. Из современных же переводов мы бы отдали предпочтение **NETS** (stand up) перед **SD** (erheben sich).

59 Вытягивали шею, чтобы их лица были всем видны (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 123 // Op. cit. Col. 317).

60 Создаётся образ не столько обворожительный, сколько механический и кукольный, соответственно неестественности языковой конструкции. Может быть, неестественность здесь и описана неестественным образом.

61 Некоторые толкователи и переводы понимают это как «раскрыть одежду» (*Joannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam prophetam* 3, 8 // Op. cit. Col. 51), а другие — в значении открытия наготы (*Cyrrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam* I, 3 // Op. cit. Col. 121) или как двусмысленность: раскроет наружность и покажет душу (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 124 // Op. cit. Col. 320), лишит красоты одежд.

18 ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ καὶ ἀφελεῖ κύριος τὴν δόξαν τοῦ ἱματισμοῦ αὐτῶν καὶ τοὺς κόσμους αὐτῶν καὶ τὰ ἐμπλόκια καὶ τοὺς κοσύμβους καὶ τοὺς μηνίσκους

19 καὶ τὸ κάθεμα καὶ τὸν κόσμον τοῦ προσώπου αὐτῶν

20 καὶ τὴν σύνθεσιν τοῦ κόσμου τῆς δόξης καὶ τοὺς χλιδῶνας καὶ τὰ ψέλια καὶ τὸ ἐμπλόκιον καὶ τὰ περιδέξια καὶ τοὺς δακτυλίους καὶ τὰ ἐνώτια

21 καὶ τὰ περιπόρφυρα καὶ τὰ μεσοπόρφυρα

22 καὶ τὰ ἐπιβλήματα τὰ κατὰ τὴν οἰκίαν καὶ τὰ διαφανῆ Λακωνικά

23 καὶ τὰ βύσσина καὶ τὰ ὑακίνθινα καὶ τὰ κόκκινα καὶ τὴν βύσσον σὺν χρυσίῳ καὶ ὑακίνθῳ συγκαθυφασμένα καὶ θέριστρα κατάκλιτα.

24 Καὶ ἔσται ἀντὶ ὁσμῆς ἡδείας κονιορτός, καὶ ἀντὶ ζώνης σχοινίῳ ζώσῃ καὶ ἀντὶ τοῦ κόσμου τῆς κεφαλῆς τοῦ χρυσοῦ φαλάκρωμα ἕξεις διὰ τὰ ἔργα σου καὶ ἀντὶ τοῦ χιτῶνος τοῦ μεσοπορφύρου περιζώσῃ σάκκον.

25 καὶ ὁ υἱός σου ὁ κάλλιστος, ὃν ἀγαπᾷς, μαχαίρᾳ πεσεῖται, καὶ οἱ ἰσχύοντες ὑμῶν μαχαίρᾳ πεσοῦνται καὶ ταπεινωθήσονται·

18 в день тот, и отнимет Господь славу одеяния их и украшения их: и цепочки, и плетения⁶², и луницы⁶³,

19 и ниспадающее⁶⁴, и украшение лица их,

20 и состав украшения славы⁶⁵, и обручи, и браслеты, и цепочку⁶⁶, и запястья, и перстни, и серьги,

21 и обшитое пурпуром и расшитое пурпуром,

22 и покрывала домашние и прозрачные лаконские,

23 и виссоновые, и из синеты, и багряные, и виссон с золотом и синетю сотканный^а,⁶⁷ и покрывала^б постельные.

24 И будет вместо запаха приятного пепел, и вместо пояса веревкою опояшешься, и вместо украшения головы золотого плешь понесёшь из-за дел твоих, и вместо ризы, расшитой пурпуром, опояшешься мешковиной.

25 И сын твой прекраснейший, коего любишь ты, мечом падёт, и крепкие ваши мечом падут и смирятся;

а Ср. Исх. 32, 2–4; 35, 22; Пс. 143, 12 б Ср. Быт. 24, 65, где упомянуто покрывало Ревекки

62 Свт. Василий Великий указывает на то, что редкое (и неизвестное в точности ему самому) слово κοσμήτωρ встречается также в Исх. 28, 4.39, где оно означает шитьё или бахрому на хитоне первосвященника (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 125 // Op. cit. Col. 322). В самом деле, **МТ** в этих стихах имеет שָׁרָר, и этот же корень в других стихах Исх. 28 означает плетение золотых цепочек, а в Ис. 3, 18 **МТ** имеет гапакс בָּרִישׁ. Свт. Иоанн Златоуст читает κορυμφοῦς, «верхушки», и понимает это слово в значении причёски, навряд ли пучка волос (*Ioannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam prophetam* 3, 8 // Op. cit. Col. 51).

63 «Луница есть золотое шейное украшение, сделанное в виде круга» (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 126 // Op. cit. Col. 322).

64 Украшение, ниспадающее на грудь (*Ibid.* // Op. cit.). Свт. Иоанн Златоуст предполагает в этом случае значение ἑρίστρων, «летнее покрывало», которое будет упомянуто в дальнейшем (*Ioannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam prophetam* 3, 8 // Op. cit. Col. 51).

65 «И состав космоса отнять Господь обещает. Каков космос — такова же явно и его слава: телесен космос и суетен — тленна его слава и непостоянна» (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 126 // Op. cit. Col. 322).

66 Один из вариантов толкования: «Золотое украшение вокруг головы» (*Ioannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam prophetam* 3, 8 // Op. cit. Col. 51).

67 Ткани, заповеданные для одеяния первосвященника (см. Исх. 28, 8), упоминание которых здесь указывает на особое бесстыдство богатых (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 129 // Op. cit. Col. 328). В целом стихи с перечислением украшений создают впечатление смешения иудейских и языческих ритуальных ассоциаций.

26 καὶ πενήθουσιν αἱ θῆκαι τοῦ κόσμου ὑμῶν, καὶ καταλειφθήσῃ μόνῃ καὶ εἰς τὴν γῆν ἐδαφισθήσῃ^{α,18}.

Δ΄

1 Καὶ ἐπιλήμψονται ἑπτὰ γυναῖκες ἀνθρώπου ἐνός¹⁹ λέγουσαι Τὸν ἄρτον ἡμῶν φαγόμεθα καὶ τὰ ἱμάτια ἡμῶν περιβαλούμεθα, πλὴν τὸ ὄνομα τὸ σὸν κεκλήσθω ἐφ’ ἡμᾶς, ἄφελε τὸν ὄνειδισμὸν ἡμῶν.

2 Τῇ δὲ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐπιλάμψει ὁ θεὸς ἐν βουλῇ μετὰ δόξης ἐπὶ τῆς γῆς τοῦ ὑψώσαι καὶ δοξάσαι τὸ καταλειφθὲν τοῦ Ἰσραὴλ,

3 καὶ ἔσται τὸ ὑπολειφθὲν ἐν Σιων καὶ τὸ καταλειφθὲν ἐν Ἱερουσαλημ ἅγιοι κληθήσονται, πάντες οἱ γραφέντες εἰς ζωὴν ἐν Ἱερουσαλημ.

4 ὅτι ἐκπλυνεῖ κύριος τὸν ῥύπον τῶν υἱῶν καὶ τῶν θυγατέρων²⁰ Σιων καὶ τὸ αἷμα²¹ ἐκκαθαριεῖ ἐκ μέσου αὐτῶν ἐν πνεύματι κρίσεως καὶ πνεύματι καύσεως.

5 Καὶ ἥξει²², καὶ ἔσται πᾶς τόπος τοῦ ὄρους Σιων καὶ πάντα τὰ περικύκλω αὐτῆς σκιάσει νεφέλη ἡμέρας καὶ ὡς καπνοῦ καὶ ὡς φωτὸς πυρὸς καιομένου νυκτός· πάσῃ τῇ δόξῃ σκεπασθήσεται.

6 καὶ ἔσται εἰς σκιὰν²³ ἀπὸ καύματος καὶ ἐν σκέπῃ καὶ ἐν ἀποκρύφῳ ἀπὸ σκληρότητος καὶ ὑετοῦ.

α Ср. Плач 1, 1

18 **MT**: בַּשָּׁמַיִם הַנִּקְיָנָה, «и очищенная / опустошённая на землю сядешь». Комментаторы **SD** отмечают, что перевод **LXX** καταλειφθήσῃ μόνῃ соответствует Ис. 49, 21 (**MT** и **LXX**).

19 В **MT** прибавлено: וּבַיּוֹם הַהוּא, «в день тот».

20 В **MT** только дочери, без сыновей.

21 В **MT**: הַדָּמָא הַזֶּה, «крови Иерусалима».

22 В **MT**: הָיָה אֵיבָהּ, «и сотворит YHWH». Начало стиха в Vorlage **LXX**, по всей видимости, было הָיָה אֵיבָהּ, «и придёт, и будет».

23 **MT**: מִפְּנֵי, «куща», что чаще всего переводится в **LXX** как σκηνή.

26 и возрыдают хранилища украшения вашего, и оставлена будешь одна, и в землю втоптана будешь⁶⁸.

IV

1 И ухватятся семь женщин [за] человека единого⁶⁹, говоря: хлеб свой есть будем и одежды свои надевать будем, лишь имя твое да назовется на нас — сними укоризну⁷⁰ нашу!

2 Днём же тем воссияет Бог в совете со славою на земле — возвысит и прославит оставшееся Израилево,

3 и будет: оставленное в Сионе и оставшееся в Иерусалиме святыми назовутся, все записанные на жизнь в Иерусалиме;

4 ибо отмоев Господь скверну сынов и дочерей Сиона и кровь вычистит из среды их духом суда и духом жара⁷¹.

5 И придёт⁷², и будет: всякое место горы Сион и всё вокруг него осенит облако днём, и как бы дыма, и как бы света огня, пламенеющего ночью; всю славою покроется она

6 и будет в тени от жара, и под покровом, и в укрытии от суровости и дождя.

68 Глагол ἐδαφίζω означает, в том числе, «натыпывать пол». Однако в Пс. 136, 9 и Лк. 19, 44 он употребляется в смысле «разбивать о камень». Управление через εἰς, как кажется, лучше согласуется с первым значением, так толкует и свт. Иоанн Златоуст: речь идёт о конечном обнищании (εὐτέλεια) земли (*Ioannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam prophetam* 3, 10 // *Op. cit. Col. 54*). В SD: «dem Erdboden gleichgemacht werden».

69 «Много ходит людей, но ни одного из них не хватают жёны, ни один им не нравится. Не из-за отсутствия людей одного человека хватают они, не из-за редкости людей взыскали того, кого восхотели; одного-единственного (unum solum) нашли они человека, которого и схватили» (*Origenes. Homiliae in visiones Isaiae* III, 3 // PG. 13. Col. 230). «Это Господь, Который не один из многих, но один» (*Basilii Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 133 // *Op. cit. Col. 336*). «Единый человек есть Христос, не от семени рождённый, а семь жен — семь церквей, восприимлющих Хлеб Его» (*Victorinus Petavionensis. Scolia in Apocalypsin beati Joannis* 1 // PL. 5. Col. 320).

70 Толкователи обычно понимают это как укоризну безбрачию и бездетности, в связи с чем перевод «позор» представляется слишком грубым.

71 Жар, который используется при плавлении (*Ioannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam prophetam* 4, 4 // *Op. cit. Col. 55*).

72 Придёт время: «ἔξει, φησὶ, καὶρός» (*Basilii Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 138 // *Op. cit. Col. 342*). Придёт Господь: «Пришествием Его называет действие» (*Ioannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam prophetam* 4, 5 // *Op. cit. Col. 56*). SD: «es wird kommen, und es wird geschehen». NETS: «Then he will come».

Ε΄

1 Ἴδω δὴ τῷ ἡγαπημένῳ ἄσμα τοῦ ἀγαπητοῦ τῷ ἀμπελῶνί μου. Ἀμπελῶν ἐγενήθη τῷ ἡγαπημένῳ ἐν κέρατι ἐν τόπῳ πίονι.

2 Καὶ φραγμὸν περιέθηκα καὶ ἐχαράκωσα καὶ ἐφύτευσα ἄμπελον σωρηχ καὶ ὠκοδόμησα πύργον ἐν μέσῳ αὐτοῦ καὶ προλήνιον ὠρυζα ἐν αὐτῷ· καὶ ἔμεινα τοῦ ποιῆσαι σταφυλὴν, ἐποίησεν δὲ ἀκάνθας.

3 Καὶ νῦν, ἄνθρωπος τοῦ Ιουδα καὶ οἱ ἐνοικοῦντες ἐν Ιερουσαλημ, κρίνατε ἐν ἐμοὶ καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ ἀμπελῶνός μου.

4 Τί ποιήσω ἔτι τῷ ἀμπελῶνί μου καὶ οὐκ ἐποίησα αὐτῷ; διότι ἔμεινα τοῦ ποιῆσαι σταφυλὴν, ἐποίησεν δὲ ἀκάνθας.

5 Νῦν δὲ ἀναγγελῶ ὑμῖν τί ποιήσω τῷ ἀμπελῶνί μου· ἀφελῶ τὸν φραγμὸν αὐτοῦ καὶ ἔσται εἰς διαρπαγὴν, καὶ καθελῶ τὸν τοῖχον αὐτοῦ καὶ ἔσται εἰς καταπάτημα,

6 καὶ ἀνήσω²⁴ τὸν ἀμπελῶνά μου καὶ οὐ μὴ τμηθῇ οὐδὲ μὴ σκαφῇ, καὶ ἀναβήσεται εἰς αὐτὸν ὥς εἰς χέρσον ἄκανθα· καὶ ταῖς νεφέλαις ἐντελοῦμαι τοῦ μὴ βρέξαι εἰς αὐτὸν ὑετόν.

7 ὁ γὰρ ἀμπελῶν κυρίου σαβαωθ οἶκος τοῦ Ισραὴλ ἐστι καὶ ἄνθρωπος τοῦ Ιουδα νεόφυτον ἡγαπημένον· ἔμεινα τοῦ ποιῆσαι κρίσιν, ἐποίησε δὲ ἀνομίαν καὶ οὐ δικαιοσύνην ἀλλὰ κραυγὴν.

V

1 Спую же возлюбленному песнь любимого, винограднику моему: «Виноградник сделан был возлюбленному на роге^{a,73} в месте тучном.

2 И оградю обнёс я [его], и укрепил⁷⁴, и насадил виноград сорех⁷⁵, и построил башню посреди него, и предточилие⁷⁶ вырыл в нём; и ждал я, что сотворит грозд, он же сотворил терны.

3 И ныне, человек Иудин и обитающие в Иерусалиме, рассудите меня с виноградником моим⁷⁷.

4 Что бы сотворил я ещё винограднику моему, и не сотворил я ему?⁷⁸ Посему ждал я, что сотворит грозд, сотворил же терны.

5 Ныне же возвешу вам, что сотворю винограднику моему: отниму ограду его, и будет в расхищение, и разорю стену его, и будет в попрание,

6 и отпущу виноградник мой, и уже не будет ни обрезан, ни вскопан, и взойдёт в нём, как в пустоши, терн; и облакам заповедую не проливать на него дождя.

7 Ибо виноградник Господа Саваофа дом Израилев есть, и человек Иудин — новосаждение возлюбленное⁷⁹. Ждал я, что сотворит суд, сотворил же беззаконие и не справедливость, но вопль».

a Ср. Пс. 28, 6

73 «Обозначает неприкосновенность и неприступность места, паче же помощь Божию, при помощи метафоры рога быка» (*Joannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam prophetam* 5, 2 // *Op. cit. Col. 58*).

74 Слово *χῆραξ* может означать и шпалеру, и частокол (то же, что лат. *vallus*), которым ограждали военный лагерь.

75 Отцы толкуют «сорех» (евр. שֵׁרֶךְ) как название особого сорта винограда (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 142 // *Op. cit. Col. 349*; *Joannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam prophetam* 5, 2 // *Op. cit. Col. 58*). Так у Σ: ἐκλεκτῆς, «избранный».

76 Толкование «башни» как Иерусалимского Храма должно быть очень древним, поскольку оно, по-видимому, отражено в Апокалипсисе животных (см. 1 Ен. 89, 50). К тому же свт. Василий трактует «предточилие» как синагогу, противопоставляя его истинному точилю — Церкви (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 142 // *Op. cit. Col. 349*).

77 «Бог снисходит до равночестного суда с домочадцами Своими» (*Ibid.* 143 // *Op. cit. Col. 352*).

78 Свт. Иоанн Златоуст находит выражение неясным (почему и переводить его стоит неясно), а разъясняет следующим образом: «Что еще нужно было сделать и Я не сделал?» (*Joannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam prophetam* 5, 2 // *Op. cit. Col. 59*).

79 Свт. Василий толкует слово «человек» как «лицо», а именно Иисуса Христа, тем самым усматривая противопоставление «виноградника» и «новосаждения» (*Basilius Caesariensis. ►*

8 Οὐαὶ οἱ συνάπτοντες οἰκίαν πρὸς οἰκίαν καὶ ἀγρὸν πρὸς ἀγρὸν ἐγγίζοντες, ἵνα τοῦ πλησίον ἀφέλωνται τι· μὴ οἰκήσετε μόνοι ἐπὶ τῆς γῆς;

9 Ἠκούσθη γὰρ εἰς τὰ ὦτα κυρίου σαβαωθ²⁵ ταῦτα· ἐὰν γὰρ γένωνται οἰκίαι πολλαί, εἰς ἔρημον ἔσονται μεγάλοι καὶ καλαί, καὶ οὐκ ἔσονται οἱ ἐνοικοῦντες [ἐν αὐταῖς].

10 Οὗ γὰρ ἐργῶνται δέκα ζεύγη βοῶν, ποιήσει κεράμιον ἓν, καὶ ὁ σπείρων ἀρτάβας ἕξ ποιήσει μέτρα τρία.

11 οὐαὶ οἱ ἐγειρόμενοι τὸ πρωὶ καὶ τὸ σικερα διώκοντες, οἱ μένοντες τὸ ὀψέ· ὁ γὰρ οἶνος αὐτοὺς συγκαύσει.

12 Μετὰ γὰρ κιθάρας καὶ ψαλτηρίου καὶ τυμπάνων καὶ αὐλῶν τὸν οἶνον πίνουσι, τὰ δὲ ἔργα κυρίου οὐκ ἐμβλέπουσι καὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν αὐτοῦ οὐ κατανοοῦσι.

13 Τοῖνυν αἰχμάλωτος ὁ λαός μου ἐγενήθη διὰ τὸ μὴ εἰδέναι αὐτοὺς τὸν κύριον, καὶ πληθος ἐγενήθη νεκρῶν διὰ λιμὸν καὶ δίψαν ὕδατος.

14 Καὶ ἐπλάτυνεν ὁ ἄδης τὴν ψυχὴν αὐτοῦ καὶ διήνοιξε τὸ στόμα αὐτοῦ τοῦ μὴ διαλιπεῖν, καὶ καταβήσονται οἱ ἔνδοξοι καὶ οἱ μεγάλοι καὶ οἱ πλούσιοι καὶ οἱ λοιμοὶ αὐτῆς, <καὶ ὁ ἀγαλλιώμενος ἐν αὐτῇ>^a.

15 καὶ ταπεινωθήσεται ἄνθρωπος, καὶ ἀτιμασθήσεται ἀνὴρ, καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ μετέωροι ταπεινωθήσονται·

a αὐτῆς] καὶ ὁ ἀγαλλιώμενος ἐν αὐτῇ *add.* Σ Θ

8 Увы, присоединяющие дом к дому и поле к полю приближающие, дабы у ближнего отнять нечто! не поселитесь ли вы одни на земле?

9 Ибо слышно стало в ушах Господа Саваофа сие; ибо хотя станут дома многие, в пустыню будут, великие и красивые, и не будет обитающих [в них].

10 Ибо [у] кого работают десять пар волов, сотворит сосуд единый⁸⁰, и сеющий артаб^{a,81} шесть сотворит меры три.

11 Увы, пробуждающиеся завтра и [за] сикерой гонящиеся, остающиеся допоздна — ибо вино их сожжёт.

12 Ибо с кифарою, и псалтирю, и тимпанами, и свирелями вино пьют, на дела же Господни не взирают и о делах рук его не помышляют.

13 Итак, пленённым народ мой стал из-за незнания ими Господа, и множеством стал мёртвых из-за голода и жажды воды.

14 И расширил ад душу свою, и раскрыл уста свои, чтобы не сомкнуть, и сойдут славные, и великие, и богатые, и заражения её⁸², <и веселящийся в ней>ⁱ.

15 И смиритса человек, и не почтится муж, и очи превознесённые унизятся;

a Ср. Откр. 6, 6

i Добавлено в **Σ Θ**. «Её» — то есть страны или города (то и другое в евр. яз. в женском роде)

► *Commentarium in Isaïam prophetam* 149 // *Op. cit.* Col. 364). Златоуст, наоборот, отождествляет здесь выражения «дом Израилев» и «человек Иудин» (*Joannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaïam prophetam* 5, 3 // *Op. cit.* Col. 60).

80 Согласно свт. Василию, речь идёт о практиковавшейся в Финикии обработке виноградника при помощи волов; он же усматривает иносказательный смысл «сосуда единого» в «смешении противоположных догматов», из-за чего душа делается бесплодной (*Basiliius Caesariensis. Commentarium in Isaïam prophetam* 153 // *Op. cit.* Col. 369).

81 То же, что медимн (48 хиниксов) или медимн и три хиникса (*Polybios-Lexikon. Bd. 1/1: α-γ / bearb. von A. Mauersberger, Ch.-F. Collatz, H. Helms und M. Schäfer. Berlin, 2000. S. 219*). Артаб соответствует примерно 55 литрам. Под «мерой» же в конце стиха, вероятно, подразумевается хиникс.

82 Заражающие других нечестием (*Basiliius Caesariensis. Commentarium in Isaïam prophetam* 166 // *Op. cit.* Col. 393; *Cyrrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaïam Prophetam* I, 3 // *Op. cit.* Col. 153). Слово *λοῖμός* буквально означает «зараза», в переносном смысле относится к человеку. В **NETS** употреблён абстрактный термин *pestilent*, «пагубное».

16 καὶ ὑψωθήσεται κύριος σαβαωθ ἐν κρίματι, καὶ ὁ θεὸς ὁ ἅγιος δοξασθήσεται ἐν δικαιοσύνῃ.

17 Καὶ βοσκηθήσονται οἱ διηρπασμένοι ὡς ταῦροι, καὶ τὰς ἐρήμους τῶν ἀπειλημένων ἄρνες φάγονται.

18 οὐαὶ οἱ ἐπισπώμενοι τὰς ἁμαρτίας ὡς σχοινίῳ μακρῷ καὶ ὡς ζυγοῦ ἱμάντι δαμάλεως τὰς ἀνομίας,

19 οἱ λέγοντες Τὸ τάχος ἐγγισάτω ἃ ποιήσει, ἵνα ἴδωμεν, καὶ ἐλθέτω ἡ βουλὴ τοῦ ἁγίου Ἰσραὴλ, ἵνα γνῶμεν.

20 οὐαὶ οἱ λέγοντες τὸ πονηρὸν καλὸν καὶ τὸ καλὸν πονηρὸν, οἱ τιθέντες τὸ σκότος φῶς καὶ τὸ φῶς σκότος, οἱ τιθέντες τὸ πικρὸν γλυκὺ καὶ τὸ γλυκὺ πικρὸν.

21 οὐαὶ οἱ συνετοὶ ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐνώπιον ἑαυτῶν ἐπιστήμονες.

22 οὐαὶ οἱ ἰσχύοντες ὑμῶν οἱ τὸν οἶνον πίνοντες καὶ οἱ δυνάσται οἱ κεραννύντες τὸ σικερα,

23 οἱ δικαιοῦντες τὸν ἀσεβῆ ἕνεκεν δώρων καὶ τὸ δίκαιον τοῦ δικαίου αἶροντες.

24 Διὰ τοῦτο ὃν τρόπον καθήσεται καλάμη ὑπὸ ἄνθρακος πυρὸς καὶ συγκαυθήσεται ὑπὸ φλογὸς ἀνειμένης, ἡ ρίζα αὐτῶν ὡς χνοὺς ἔσται, καὶ τὸ ἄνθος αὐτῶν ὡς κονιορτὸς ἀναβήσεται· οὐ γὰρ ἠθέλησαν τὸν νόμον κυρίου σαβαωθ, ἀλλὰ τὸ λόγιον τοῦ ἁγίου Ἰσραὴλ παρώξυναν.

25 Καὶ ἐθυμώθη ὀργὴ κύριος σαβαωθ ἐπὶ τὸν λαὸν αὐτοῦ, καὶ ἐπέβαλε τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἐπάταξεν αὐτούς, καὶ παρωξύνθη τὰ ὄρη, καὶ ἐγενήθη τὰ θνησιμαῖα αὐτῶν ὡς κοπρία ἐν μέσῳ ὁδοῦ. Καὶ ἐν πᾶσι τούτοις οὐκ ἀπεστράφη ὁ θυμὸς, ἀλλ' ἔτι ἡ χεὶρ ὑψηλή.

26 Τοιγαροῦν ἀρεῖ σύσσημον ἐν τοῖς ἔθνεσι τοῖς μακρὰν καὶ συριεῖ αὐτοῖς ἀπ' ἄκρου τῆς γῆς, καὶ ἰδοὺ ταχὺ κούφως ἔρχονται·

27 οὐ πεινάσουσιν οὐδὲ κοπιάσουσιν οὐδὲ νυστάξουσιν οὐδὲ κοιμηθήσονται οὐδὲ λύσουσιν τὰς ζώνας αὐτῶν ἀπὸ τῆς ὀσφύος αὐτῶν, οὐδὲ μὴ ῥαγῶσιν οἱ ἱμάντες τῶν ὑποδημάτων αὐτῶν·

16 и возвысится Господь Саваоф в суде, и Бог Святый прославится в справедливости.

17 И пастись будут расхищенные, как быки⁸³, и пустыни обобранных агнцы поедят.

18 Увы, тянущие на себя грехи как веревкою длиною и как ремнём ярма телицы — беззакония,

19 говорящие: «Скоро да приблизится то, что сотворит он, да увидим, и да придёт совет Святого Израилева, да познаем.

20 Увы [вам], называющие лукавое прекрасным и прекрасное лукавым, полагающие тьму светом и свет тьмою, полагающие горькое сладким и сладкое горьким.

21 Увы, разумные в себе самих и в очах своих сведущие.

22 Увы, крепкие ваши — вино пьющие, и владельцы — разбавляющие сикеру,

23 оправдывающие нечестивого ради даров и праведное у праведного отнимающие.

24 За то, как загорится солома от угля огненного и сгорит от пламени пущенного, корень их как мякина будет и цвет их как пепел взойдёт, ибо не восхотели закона Господа Саваофа, но слово Святого Израилева возмутили⁸⁴.

25 И разгневался яростию Господь Саваоф на народ свой, и наложил руку свою на них, и поразил их, и возмутились горы⁸⁵, и стали трупы их как грязь посреди пути. И во всём этом не отвратилась ярость его, но ещё рука его высока.

26 Итак, поднимет он знак в племенах дальних и свистнет им от края земли, и вот — скоро, легко приходят они;

27 не взалчут, ни утомятся, ни воздремлют, ни уснут, ни разрешат поясов своих от поясницы своей, и не порвутся ремни сандалий их;

83 Быки пасутся по отдельности, не сбиваясь в стадо, в отличие от коров (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 169 // Op. cit. Col. 397).

84 Олицетворение «слова» в этом стихе отцы толкуют христологически (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 180 // Op. cit. Col. 421; *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam* I, 4 // Op. cit. Col. 166).

85 Творение тоже возмущается против грешников (*Basilius Caesariensis. Commentarium in Isaiam prophetam* 181 // Op. cit. Col. 424).

28 ὧν τὰ βέλη ὀξεῖά ἐστι καὶ τὰ τόξα αὐτῶν ἐντεταμένα, οἱ πόδες τῶν ἵππων αὐτῶν ὥς στερεὰ πέτρα ἐλογίσθησαν, οἱ τροχοὶ τῶν ἀρμάτων αὐτῶν ὥς καταγίγς·

29 ὀρμῶσιν ὥς λέοντες καὶ παρέστηκαν ὥς σκύμνος λέοντος· καὶ ἐπιλήμψεται καὶ βοήσεται ὥς θηρίον καὶ ἐκβαλεῖ, καὶ οὐκ ἔσται ὁ ῥυόμενος [αὐτοῦς].

30 Καὶ βοήσεται δι' αὐτοὺς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ὥς φωνὴ θαλάσσης κυμαίνουσης· καὶ ἐμβλέψονται εἰς τὴν γῆν, καὶ ἰδοὺ σκότος σκληρὸν²⁶ ἐν τῇ ἀπορίᾳ αὐτῶν.

ζ'

1 Καὶ ἐγένετο τοῦ ἐνιαυτοῦ, οὗ ἀπέθανεν Οὐζίας ὁ βασιλεὺς, εἶδον τὸν κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου, καὶ πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ.

2 Καὶ σεραφιν εἰστήκεισαν κύκλῳ αὐτοῦ, ἕξ πτέρυγες τῷ ἐνὶ καὶ ἕξ πτέρυγες τῷ ἐνί, καὶ ταῖς μὲν δυσὶ κατεκάλυπτον τὸ πρόσωπον καὶ ταῖς δυσὶν κατεκάλυπτον τοὺς πόδας καὶ ταῖς δυσὶν ἐπέταντο.

3 Καὶ ἐκέκραγον ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον καὶ ἔλεγον Ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος σαβαωθ, πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ.

4 Καὶ ἐπήρθη τὸ ὑπέρθυρον ἀπὸ τῆς φωνῆς, ἧς ἐκέκραγον, καὶ ὁ οἶκος ἐπλήσθη καπνοῦ.

5 Καὶ εἶπα Ὡ τάλας ἐγώ, ὅτι κατανένυγμαι, ὅτι ἄνθρωπος ὢν καὶ ἀκάθαρτα χεῖλη ἔχων ἐν μέσῳ λαοῦ ἀκάθαρτα χεῖλη ἔχοντος ἐγὼ οἰκῶ καὶ τὸν βασιλέα κύριον σαβαωθ εἶδον τοῖς ὀφθαλμοῖς μου.

6 Καὶ ἀπεστάλη πρὸς με ἐν τῶν σεραφιν, καὶ ἐν τῇ χειρὶ εἶχεν ἄνθρακα, ὃν τῇ λαβίδι ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου,

28 чьи стрелы остры, и луки их натянуты, стопы коней их как твёрдая скала вменились, колёса колесниц их — как порыв бури;

29 устремляются как львы и предстали как детёныш льва: и ухватится он, и заревёт как зверь, и повергнет, и не будет избавляющего [их].

30 И заревёт среди них в день тот как бы голос моря волнующегося⁸⁶; и воззрят в землю, и вот, тьма суровая в безысходности их⁸⁷.

VI

1 И было в год, когда умер Озия царь: увидел я Господа, сидящего на престоле высоком и возвышенном, и полон дом славы его.

2 И серафимы стояли вокруг него, шесть крыльев единому и шесть крыльев единому, из них же двумя покрывали они лицо, и двумя покрывали ноги, и двумя летали.

3 И зывали друг ко другу, и говорили: Свят, свят, свят Господь Саваоф, полна вся земля славы его!

4 И поднялось наддверие⁸⁸ от гласа, которым зывали они, и дом наполнился дымом.

5 И сказал я: О, я несчастный, ибо пронзён я⁸⁹, ибо человеком будучи и нечистые губы имея, посреди народа, нечистые губы имеющего, я обитаю, и Царя Господа Саваофа видел очами моими.

6 И послан был ко мне один из серафимов, и в руке имел он уголь, взяв его клещами с жертвенника,

86 Раздастся такой вопль народа, что покажется, будто море затопило страну (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam* I, 4 // *Op. cit.* Col. 167)

87 У Златоуста следующая редакция: «и воззрят в небо вверху, и в землю внизу, и вот, тьма жестокая, тьма в безысходности их». Как объясняет святой отец, это тьма не физическая, но происходящая «от их состояния (διάθεσις)» — таким образом толкуется сочетание «тьмы» с «безысходностью» (*Ioannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam prophetam* 5, 8 // *Op. cit.* Col. 67). То же у свт. Кирилла: тьма не от тумана и т. п., но «от безысходности» (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam* I, 4 // *Op. cit.* Col. 169).

88 Ориген сопоставляет это с Пс. 23, 7.9 (*Origenes. Homiliae in visiones Isaiae* I, 5 // *Op. cit.* Col. 222). Златоуст, наоборот, видит в поднятии наддверия знак разорения Храма (*Ioannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam prophetam* 6, 4 // *Op. cit.* Col. 72).

89 **VT:** compunctus sum. «Кто лишён чувства по внутреннему человеку, что он является грешником, тот не пронзается» (*Origenes. Homiliae in visiones Isaiae* IV, 3 // *Op. cit.* Col. 232–233).

7 καὶ ἤψατο τοῦ στόματός μου καὶ εἶπεν Ἰδοὺ ἤψατο τοῦτο τῶν χειλέων σου καὶ ἀφελεῖ τὰς ἀνομίας σου καὶ τὰς ἀμαρτίας σου περικαθαριεῖ.

8 Καὶ ἤκουσα τῆς φωνῆς κυρίου λέγοντος Τίνα ἀποστείλω, καὶ τίς πορεύσεται πρὸς τὸν λαὸν τοῦτον²⁷; καὶ εἶπα Ἰδοὺ εἰμι ἐγώ· ἀπόστείλόν με.

9 Καὶ εἶπεν Πορεύθητι καὶ εἶπον τῷ λαῷ τούτῳ Ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ εἰδῆτε·

10 ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδιά τοῦ λαοῦ τούτου, καὶ τοῖς ὠσὶν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν, μήποτε ἴδωσι τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσι καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσι καὶ ἐπιστρέψωσι καὶ ἰάσωμαι αὐτούς.

11 καὶ εἶπα Ἔως πότε, κύριε; καὶ εἶπεν Ἔως ἂν ἐρημωθῶσι πόλεις παρὰ τὸ μὴ κατοικεῖσθαι καὶ οἶκοι παρὰ τὸ μὴ εἶναι ἀνθρώπους καὶ ἡ γῆ καταλειφθήσεται ἔρημος.

12 Καὶ μετὰ ταῦτα μακρυνεῖ ὁ θεὸς τοὺς ἀνθρώπους, καὶ οἱ καταλειφθέντες πληθυνθήσονται ἐπὶ τῆς γῆς·

13 καὶ ἔτι ἐπ' αὐτῆς ἔστι τὸ ἐπιδέκατον, καὶ πάλιν ἔσται εἰς προνομήν ὡς τερέβινθος καὶ ὡς βάλανος ὅταν ἐκπέσῃ ἀπὸ τῆς θήκης αὐτῆς. <σπέρμα ἅγιον τὸ στήλωμα αὐτῆς>^{a,28}.

a αὐτῆς] σπέρμα ἅγιον τὸ στήλωμα αὐτῆς *add.* Θ

27 В МТ: ܐܝܬܝܬܝ ܝܐ, «кто пойдёт Нам».

28 МТ: ܡܬܪܥܡ ܫܬܪܐ ܥܬܝ, «семья святое столб её». Слово ܡܬܪܥܡ библеисты толкуют как «пень», однако на основании лишь этого места, тогда как в других оно означает камень, установленный вертикально в ритуальных целях или как памятник. Ср. статью, где обосновывается, что в МТ речь идёт о сбросившем листья дереве, оставшемся, так сказать, стоять столбом, но в то же время, как «святое семья», остающемся и стволом для будущих побегов (см.: Kooij A., van der. Stump or Stalk: Isaiah 6:13 in the Light of the Ancient Versions // Journal of Northwest Semitic Languages. 2014. Vol. 40 (2). P. 17–26).

7 и коснулся уст моих, и сказал: Вот, коснулось сие губ твоих⁹⁰, и отымет беззакония твои, и грехи твои очистит.

8 И услышал я глас Господа, говорящего: Кого б послал я и кто пойдет к народу сему? И сказал я: «Вот, я есмь»⁹¹, пошли меня».

9 И сказал он: Пойди и скажи народу сему: Слухом послушаете, и не уразумеете, и взирая взирать будете, и не познаете:

10 ибо ожирело сердце народа сего, и ушами своими тяжело слышали, и очи свои сомкнули, не увидят ли⁹² очами, и ушами услышат, и сердцем уразумеют, и обратятся, и исцелю их.

11 И сказал я: До каких пор, Господи? И сказал он: До тех пор, пока не опустошатся города от необитаемости, и дома от безлюдья, и земля останется пустынею.

12 И после сего продолжит⁹³ Бог людей, и оставшиеся умножатся на земле;

13 и ещё на ней есть десятина — и снова будет в разграбление, как теревинф⁹⁴ и как жёлудь, когда выпадет из хранилища своего. <Семя святое — столб её>ⁱ.

i Добавлено в Ө

90 «Почему губ? Они преддверие таинств» (*Severianus Gabalensis*. In mundi creationem orationes 2, 6 // PG. 56. Col. 447). В издании аббата Миня эти проповеди приписываются Севериану Гавальскому, в России они входят в состав сочинений свт. Иоанна Златоуста. Заметим, что здесь речь идёт именно о губах (слав. «устне»), а не об «устах», как в русском переводе: губы толкуются как «преддверие» или «внешние двери» (прóбура).

91 Согласно свт. Василию, пророк говорит не просто: «Вот я», но: «Вот я есмь», потому что он стал причастен Сущему (*Basilius Caesariensis*. Commentarium in Isaiam prophetam 184 // Op. cit. Col. 432).

92 Так толкует ῥήτοτε прп. Исидор Пелусиот, опираясь на примеры его употребления в Ин. 7, 26 и 2 Тим. 2, 25, в письме, которое помещено под 60-м номером во втором томе русского собрания его писем (*Isidorus Pelusiota*. Epistula II, 270 // PG. 78. Col. 697–701. Рус. пер.: Творения святого Исидора Пелусиота: в 3 ч. М., 1860. Ч. 2. С. 48–50), и из дочерних переводов его поддерживает только **Ge**: ܒܗܝܠܐܝܬܐ, «неужели / разве / не... ли». Мы попытались дать перевод двусмысленный, который можно понять, сообразно с различными толкованиями, в смысле нежелания сомкнувших свои очи видеть и в смысле надежды на их видение. Заметим, что и сама композиция стиха имеет «двуликий» вид хиазма, так что исцеление не просто повисает в воздухе отрицания, но *относится* к ожиревшему сердцу.

93 «Продолжит» с нового начала — о вхождении язычников в избранный народ (*Basilius Caesariensis*. Commentarium in Isaiam prophetam 190 // Op. cit. Col. 444). «Продолжит», то есть размножит народ или продлит лета его существования (*Joannes Chrysostomus*. Interpretatio in Isaiam prophetam 6, 6 // Op. cit. Col. 76), сохранит Израиль, обратит его в конце времён и воскресит человечество после конца (*Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam Prophetam I, 4 // Op. cit. Col. 188–189).

94 Теревинф — фисташковое дерево, поэтому речь идёт об орехе, выпадающем из скорлупы.

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.
- Basilius Caesariensis*. Commentarius in Isaiaam prophetam // PG. T. 30. Col. 117–668.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. K. Elliger et W. Rudolf. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵1997.
- Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae seu Vetus Italica. T. 2. Remis: Apud Reginaldum Florentain, 1743.
- Cyrrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiaam 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, 1893.
- Gregorius Nazianzenus*. Oratio XLI // PG. T. 36. Col. 623–664.
- Hieronymus Stridonensis*. Commentarius in Isaiaam Prophetam // PL. T. 24. Col. 17–678.
- Isidorus Pelusiota*. Epistolarum liber secundus // PG. T. 78. Col. 455–728.
- Joannes Chrysostomus*. Interpretatio in Isaiaam prophetam // PG. T. 56. Col. 345–407.
- Origenes*. Homiliae in visiones Isaiae // PG. T. 13. Col. 219–253.
- Origenis* Hexaplorum quae supersunt; sive, Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta: in 2 t. / ed. Fr. Field. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1875.
- Platonis* Opera / recogn. brev. adnot. crit. instr. I. Burnet. T. 3. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1903. (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Polybii* historiae: in 5 vols. / ed. A. L. Dindorfio cur. retract. T. Buettner-Wobst. Vol. 1: Libri I–III. Berolini; Novi Eboraci: W. de Gruyter, ²1905. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- Prophetae maiores, in dialecto linguae Aegyptiacae Memphitica seu Coptica: in 2 t. / ed. H. Tattam. T. 1. Oxford: Oxford University Press, 1852.
- Rufinus Aquiliensis*. Commentarius in Symbolum apostolorum // PL. T. 21. Col. 335–386.
- 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: Isaia / ed. J. Ziegler. 3 Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- Septuaginta Deutsch: Die griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung / hrsg. von W. Kraus, M. Karrer. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²2010.
- Severianus Gabalensis*. In mundi creationem orations // PG. T. 56. Col. 429–499.
- 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*. Interpretatio eclogario in Isaiaam prophetam // PG. T. 81. Col. 215–495.
- Theophylactus Achridiensis*. Enarratio in Evangelium Joannis // PG. T. 123. Col. 1127–1348.
- Vetus Testamentum Syriace iuxta simplicem syrorum versionem. Ps. 3/1: Liber Isaiae. Leiden: E. J. Brill, 1993.

- Victorinus Petavionensis. Scolia in Apocalypsin beati Joannis* // PL. T. 5. Col. 317–344.
- Աստվածաշունչ մաթեան. Մատանդնուպոլիս: Գ. Պաղտատլեան, 1895. [Священное Писание. Константинополь: Г. Пахтатлян, 1895].
- მცხეთური ხელნაწერი. თბილისი: მეცნიერება, 1985. [Мцхетская рукопись. Тбилиси: Мецниереба, 1985].
- Библиа сиреч книги Ветхаго и Новаго Завета, по языку словенску. Острог: Тип. кн. К. К. Острожского; Печ. Иван Федоров, 1581; М.; Л.: Слово-Арт, 1988.
- Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера: Большие пророки. М.: ИС РПЦ, 2006.
- Творения святого Исидора Пелусиота: в 3 ч. Ч. 2. М.: В типографии В. Готье, 1860.

Литература

- Графов А. Э. Словарь библейского иврита. М.: Текст, 2019.
- A Greek-English Lexicon / comp. by H. G. Liddell and R. Scott; rev. and augment. by H. S. Jones with the assist. of R. McKenzie and with the coop. of many scholars; with a rev. suppl. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Kooij A., van der. Stump or Stalk: Isaiah 6:13 in the Light of the Ancient Versions // Journal of Northwest Semitic Languages. 2014. Vol. 40 (2). P. 17–26.
- Müller M. The First Bible of the Church: A Plea for the Septuagint. Sheffield: Academic Press, 2009.
- Muraoka T. A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Louvain; Paris; Walpole (Mass.): Peeters, 2009.
- Pentiuc E. J. The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Polybios-Lexikon. Bd. 1/1: α–γ / bearb. von A. Mauersberger, Ch.-F. Collatz, H. Helms und M. Schäfer. Berlin: Akademie Verlag, 2000.
- Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament / hrsg. von M. Karrer und W. Kraus. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011.
- Tov E. The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research. Winona Lake (Ind.): Eisenbrauns, 2015.
- Wexler P. Extinct Jewish Linguistic Strata in the Slavic Lands (Other than Slavic) // Wexler P. Explorations in Judeo-Slavic Linguistics. Leiden: E. J. Brill, 1987. (Contributions to the Sociology of Jewish Languages; vol. 2) P. 10–80.

ИССЛЕДОВАНИЯ

ВОСТОЧНОЕ ХРИСТИАНСТВО

ЦАРИЦА ЕЛЕНА В КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ СИРИЙСКИХ ХРИСТИАН: ДВА НОВЫХ СВИДЕТЕЛЬСТВА

Сергей Валерьевич Минов

доктор философии

ведущий научный сотрудник

Института классического Востока и античности

Национального исследовательского университета

«Высшая школа экономики»

105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4, стр. 3, каб. Л-211

sergeyminov@gmail.com

Для цитирования: *Минов С. В.* Царица Елена в культурной памяти сирийских христиан: два новых свидетельства // Библия и христианская древность. 2025. № 1 (25). С. 116–150. DOI: 10.31802/BCA.2025.25.1.004

Аннотация

УДК 27-29 (811.411.172.3)

В статье впервые публикуются полностью два сирийских текста, посвящённых фигуре царицы Елены, матери императора Константина: переписка с Еленой из эпистолярного корпуса, приписанного Папе бар Аггаю, епископу Селевкии-Ктесифона (IV в.), и анонимные «Гипомнематы о происхождении царицы Елены», повествующие о сирийских корнях царицы и её пути к вершинам власти. Наряду с обсуждением их датировки и аутентичности, предпринимается попытка контекстуализации этих агиографических произведений, которые отражают интересы христианских элит двух важнейших центров сирийской культуры — Селевкии-Ктесифона и Эдессы — эпохи поздней Античности и исламского периода.

Ключевые слова: сирийская литература, агиография, царица Елена, Папа бар Аггай, Селевкия-Ктесифон, Эдесса.

Empress Helena in the Cultural Memory of Syriac Christians: Two New Testimonies

Sergey V. Minov

Doctor of Philosophy

Leading Research Fellow at the Institute for Oriental and Classical Studies
at the HSE University

21/4 Staraya Basmanaya St., Bldg 3, Rm L-211, Moscow 105066, Russia

sergeyminov@gmail.com

For citation: Minov, Sergey V. "Empress Helena in the Cultural Memory of Syriac Christians: Two New Testimonies". *Bible and Christian Antiquity*, № 1 (25), 2025, pp. 116–150 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2025.25.1.004

Abstract. The article publishes for the first time in complete form two Syriac texts dedicated to the figure of Empress Helena, the mother of Emperor Constantine – the correspondence with Helena from the epistolary corpus attributed to Papa bar Aggai, bishop of Seleucia-Ctesiphon (IV c.), and the anonymous *Hypomnemata about the origin of Empress Helena*, in which the story of the empress' Syriac origins and her path to the heights of power is told. Along with a discussion of the issues pertinent to their dating and authenticity, an attempt is made to contextualize these hagiographic works, which reflect the interests of the Christian elites of the two most important centers of Syriac culture of Late Antiquity and the Islamic period – Seleucia-Ctesiphon and Edessa.

Keywords: Syriac literature, hagiography, Empress Helena, Papa bar Aggai, Seleucia-Ctesiphon, Edessa.

Введение

Фигура Флавии Юлии Елены Августы (ок. 250 — 328), матери императора Константина Великого, занимает уникальное место в галерее образов христианских царственных особ эпохи поздней Античности¹. Дочь «станционного смотрителя» из городка Дрепан в малоазиатской провинции Вифиния, Елена помогала отцу на постоялом дворе при конной станции и подавала вино путникам. А затем колесо фортуны привело её в высшие круги римской знати: в начале 270-х гг. она стала женой, или конкубиной, Констанция Хлора, высокопоставленного имперского аристократа. В самом начале супружеской жизни с Константином, в 272 г., Елена родила сына — будущего императора Константина I (306–337). В 324 г. сын удостоил её официального статуса августы.

Точная дата и обстоятельства обращения Елены в христианство не вполне ясны. По всей видимости, она стала последовательницей новой религии, следуя примеру Константина, который объявил себя христианином после издания Миланского эдикта в 313 г. В памяти христиан августейшей Елене отводится особое место как матери императора, навсегда изменившего ход мировой истории через принятие христианства и провозглашение его государственной религией Римской империи, и как христианке, открывшей в Иерусалиме остатки креста, на котором был распят Иисус, во время паломничества в Святую Землю в 326 г. Вокруг этого события сформировался обширный цикл легенд и преданий².

Обретение Крестного Древа, одной из самых почитаемых святынь христианского мира, оставило глубокий след и в коллективной памяти христиан Сирии-Месопотамии³. Одним из наиболее ранних свидетельств

1 См.: *Pohlsander H. A. Helena: Empress and Saint. Chicago (Ill.), 1995; Hillner J. Helena Augusta: Mother of the Empire. New York (N. Y.), 2023. (Women in Antiquity).*

2 О христианской рецепции фигуры Елены и её церковном почитании см.: *Белякова Е. В. и др. Елена // ПЭ. 2008. Т. 18. С. 293–297. О паломничестве царицы в Палестину см.: Hunt E. D. Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312–460. Oxford, 1982. P. 28–49. О формировании и распространении предания об обретении Креста см.: *Borgehammar S. How the Holy Cross Was Found: From Event to Medieval Legend. Stockholm, 1991. (Bibliotheca theologiae practicae; 47); Drijvers J. W. Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross. Leiden, 1992. (Brill's Studies in Intellectual History; 27); Кривушин И. В., Кривушина Е. С. Средневековое предание о Константине Великом и его матери святой царице Елене: Переводы. Комментарии. Исследования. СПб., 2012. (Библиотека христианской мысли: источники).**

3 О сирийских произведениях и традициях, связанных с этой реликвией, см.: *Straubinger J. Die Kreuzauffindungslegende: Untersuchungen über ihre altchristlichen Fassungen*

интереса сирийских христиан к этой реликвии, а также к центральной роли, которую сыграла в её открытии Елена, является так называемая «Легенда Иуды Кириака». Это агиографическое произведение было написано, по-видимому, на греческом языке в первой половине V в. в иерусалимских кругах, после чего вскоре переведено на сирийский язык⁴. В «Легенде» рассказывается о путешествии Елены в Иерусалим ради обретения Крестного Древа и о том, как один из местных иудеев, Иуда Кириак, помогает царице найти остатки креста, на котором был распят Иисус, а также гвозди, которыми Он был прибит. После обретения чудесной реликвии Иуда обращается в христианство и становится епископом Иерусалима, а Елена воздвигает гонение на иудеев и учреждает праздник Обретения Креста.

Другим сирийским произведением эпохи поздней Античности, в котором фигура Елены занимает центральное место (опять же, в связи с Крестным Древом), является «Мемра об обретении Креста и царице Елене» авторства Иакова Серугского (ок. 421 — 521), одного из самых известных сирийских гимнографов⁵. В этой метризованной гомилии описывается явление Креста императору Константину и последовавшая за этим его победа над врагами. Эти события изменили отношение императора к христианству, и он отправил свою мать в Иерусалим, чтобы она нашла крест Иисуса. Елена успешно справилась с этой миссией и при помощи

mit besonderer Berücksichtigung der syrischen Texte. Paderborn, 1912. (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte; 11/3); *Nau F.* Sur la fête de la Croix: analyse d'une homélie de Moïse bar Cépha et du ms. grec 1586 de Paris // *Revue de l'Orient chrétien*. 1914. Vol. II, 9/3 (19). P. 225–246; *Brock S. P.* Two Syriac Poems on the Invention of the Cross // *Lebendige Überlieferung: Prozesse der Annäherung und Auslegung. Festschrift für Hermann-Josef Vogt zum 60. Geburtstag / hrsg. von N. el-Khoury, H. Crouzel und R. Reinhardt*. Beirut, 1992. S. 55–82; *Bryant K. E.* Festal Apologetics: Syriac Treatises on the Feast of the Discovery of the Cross. PhD Dissertation. Oxford, 2015; *Hunter E. C. D.* Veneration of the Cross in the East Syrian Tradition // *Aram*. 2020. Vol. 32. P. 309–324.

- 4 Syriaca legenda Judae Cyriaci // CSCO. 565. P. 36–73. Среди российских учёных одним из первых исследователей, обративших серьёзное внимание на это произведение, была Нина Викторовна Пигулевская. См.: *Pigulevskaya N. V.* Le martyre de saint Cyriaque de Jérusalem // *Revue de l'Orient chrétien*. 1927–1928. Vol. III, 6 (26). P. 305–356; рус. пер.: *Пигулевская Н. В.* Мартирий Кириака Иерусалимского // *Ближний Восток, Византия, славяне*. Л., 1976. С. 186–217.
- 5 См.: *Jacobus Serugensis.* De inventione sanctae Crucis // 160 Unpublished Homilies of Jacob of Serugh: in 2 vols. / ed. by R.-Y. Akhrass and I. Syryany. Vol. 1. Damascus, 2017. P. 200–208. О личности Иакова см.: *Rilliet F.* Jakob von Sarug // *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart, 1994. Bd. 16. S. 1217–1227; *Муравьёв А. В.* Иаков Саругский // ПЭ. 2009. Т. 20. С. 553–556.

иудея Иуды нашла остатки креста и гвозди от распятия Иисуса. После этого она обратилась к епископу Рима с просьбой крестить Иуду (он получил имя Кириака) и возвести его в священнический сан. Как показывает предварительный анализ содержания «Мемры», последовательность описываемых в гомилии событий очень близка к сюжетной канве «Легенды Иуды Кириака», с которой Иаков Серугский был явно знаком.

Как демонстрируют эти и более поздние произведения, центральная роль благочестивой царицы в обретении Крестного Древа является доминирующим мотивом в формировании образа Елены в коллективной памяти сирийских христиан. Вместе с тем обращение к более широкому кругу источников позволяет выявить и другие религиозные и социокультурные контексты, в которых фигура царицы играет важную роль.

Интересным примером такого рода является образ царицы Елены, созданный автором серии коротких текстов, которые сопровождают собрание канонов, приписанных Маруте — епископу Майферката-Мартирополиса и римскому дипломатическому посланнику († ок. 420). Марута принимал активное участие в организации и проведении первого церковного Собора на территории Сасанидской империи, собранного под председательством католикаса Исаака в Селевкии-Ктесифоне в 410 г.⁶ В тексте IV из серии, предваряющей каноны, и в текстах IV и V из заключительной серии⁷ представлено краткое жизнеописание Елены, согласно которому её, уроженку Месопотамии, наставленную в христианстве эдесским епископом Бар Самьей, взял в жены отпрыск царского рода Валентianos, сын Кустоса, ставший впоследствии императором Рима⁸. С точки зрения неизвестного сирийского автора, главными заслугами Елены являются: (а) прекращение гонений на христиан, после того как её муж стал императором, (б) непрерывная молитва (сопровождаясь постами и раздачей милостыни) за её некрещёного сына Константина, (с) паломничество в Святую Землю и строительство нескольких церквей в Иерусалиме, (д) обращение к императору Константину с просьбой положить конец ересям. По мнению Яна Драйверса, эта мифологизированная версия жизнеописания царицы появилась на свет в первой половине V в. в Эдессе, в кругах, связанных

6 О фигуре Маруты см.: *Tisserant E. Marouta de Maypherqat* // *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris, 1928. T. 10. P. 142–149; *Заболотный Е. А. и др. Маруф* // ПЭ. 2016. Т. 44. С. 228–231.

7 *Maruthas Maipheractensis. Canones* // CSCO. 439. P. 20–21, 124–127. Англ. пер.: CSCO. 440. P. 15–16, 103–105.

8 О сирийском происхождении Елены и её замужестве см. подробно далее, в разделе № 2.

с епископом Раввулой, и была призвана служить монофизитской пропаганде в борьбе, которая шла между христологическими партиями в этом городе на протяжении 430-х — 440-х гг.⁹

В основной части статьи мы хотели бы привлечь внимание учёного сообщества к двум сирийским текстам, которые фокусируются на фигуре Елены, но не имеют непосредственного отношения к традиции, связывающей её с Крестным Древом. Один из текстов представляет собой обмен письмами между императрицей и католиком Папой бар Аггаем, а другой — краткое изложение происхождения Елены и её пути к вершинам власти. Ценные источники по истории рецепции образа царицы, оба агиографических произведения отражают интересы и устремления христианских элит двух важнейших центров сирийской культуры эпохи поздней Античности и раннеисламского периода: Селевкии-Ктесифона в Сасанидской империи и Эдессы в Восточной Римской империи. Оба текста вводятся в научный оборот впервые.

1. Елена в Селевкии-Ктесифоне: «Переписка Папы бар Аггая»

Первым и, по всей видимости, более ранним из рассматриваемых текстов является переписка Елены и Папы бар Аггая, епископа Селевкии-Ктесифона, возглавлявшего Церковь Востока в Сасанидской империи в конце III — начале IV в.

Состоящая из двух посланий (Елены Папе и Папы Елене) переписка является частью апокрифической корреспонденции Папы. Сирийский эпистолярный корпус, циркулирующий под именем Папы бар Аггая, состоит из восьми текстов и включает переписку епископа со следующими лицами: (1) письмо Папе от Евсевия, патриарха Рима; (2) письмо Папе от Иуды Кириака, епископа Иерусалима; (3–4) письмо Елены Папе и ответ Папы царице; (5) письмо Папе от Иакова, епископа Нисивина; (6) письмо Папе от Ефрема Сирина; (7) послание Папы христианам города Нисивина¹⁰; (8) синодальное послание Папе от западных епископов.

Сирийский текст корреспонденции Папы бар Аггая засвидетельствован, минимум, в восьми рукописях, большая часть которых

9 *Drijvers J. W. Marutha of Maipherqat on Helena Augusta, Jerusalem and the Council of Nicaea // Studia patristica. 2001. Vol. 34. P. 63–64.*

10 Главными адресатами этого письма являются Иаков Нисивинский и Ефрем Сирин.

датируется XIX или XX в. и принадлежит сиро-халдейской конфессиональной традиции¹¹:

- Baghdad, Chaldean Catholic Church, Patriarchate of Baghdad 377 (1894)¹², fol. 2v–20r;
- Birmingham, Cadbury Research Library, Mingana syr. 47 (1907)¹³, fol. 34v–45r;
- Birmingham, Cadbury Research Library, Mingana syr. 586 (1932)¹⁴, fol. 103r–114r;
- Erbil, Scriptorium de l'Ordre Antonin de Saint Hormizd des Chaldéens, Syr. 509 [= Alqosh, Notre-Dame des Semences 90] (ок. XIII — XIV в.)¹⁵, [non vidi];
- London, British Library, Or. 9386 (1889–1890), [non vidi];
- Seert, Bibliothèque épiscopale de Séert 65 (ок. XVII — XVIII в.)¹⁶, [non vidi];
- Trichur, Chaldean Syrian Church 65 (1911)¹⁷, fol. 48r–53r;
- Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borgia sir. 82 [= K VI 4] (ок. 1885)¹⁸, fol. 114v–120v;

- 11 См.: *Gomiero G., Biuzzi C. E. Répertoire des manuscrits de droit en syriaque // Le droit en monde syriaque / éd. par V. Berti, M. Debié. Paris, 2023. (Études syriaques; 18). P. 456.*
- 12 Рукопись доступна онлайн: <https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/609956>.
- 13 Описание: *Mingana A. Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts Now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham. Vol. 1. Cambridge, 1933. (Woodbrooke Catalogues; 1). Col. 124; The Canons Ascribed to Mārūtā of Maipherqaṭ and Related Sources: in 2 vols. / ed. by A. Vööbus. Vol. 1. Louvain, 1982. (CSCO; 439. Scriptores Syri; 191). P. XIV–XV.*
- 14 Описание: *Mingana A. Catalogue of the Mingana Collection. Vol. 1. Col. 1111; The Canons Ascribed to Mārūtā of Maipherqaṭ and Related Sources. Vol. 1. P. XIII.*
- 15 Описание: *Scher A. Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du couvent des Chaldéens de Notre-Dame-des-Semences // Journal asiatique. 1906. Vol. X, 8. P. 55–58; Vosté J. Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq). Rome, 1929. P. 63–66.*
- 16 Описание: *Scher A. Catalogue des manuscrits syriaques et arabes conservés dans la Bibliothèque épiscopale de Séert (Kurdistan), avec notes bibliographiques. Mosul, 1905. P. 48–51. К сожалению, эту рукопись, по всей видимости, следует считать безвозвратно утерянной, вместе со многими другими рукописями из библиотеки сиро-халдейского епископа Сиирта, в результате антихристианского погрома, учинённого турецкими войсками в этом городе в 1915 г. См.: The Canons Ascribed to Mārūtā of Maipherqaṭ and Related Sources. Vol. 1. P. VI.*
- 17 Описание: *Kaufhold H. Syrische Handschriften juristischen Inhalts in südindischen Bibliotheken. Wien, 1889. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte; 535. Veröffentlichungen der Kommission für Antike Rechtsgeschichte; 5). S. 40–43. Рукопись доступна онлайн: <https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/511738>.*
- 18 Описание: *Cersoy P. Les manuscrits orientaux de Monseigneur David, au Musée Borgia, de Rome // Zeitschrift für Assyriologie. 1894. Bd. 9. S. 370; Synodicon orientale ou recueil*

К сожалению, до сих пор не существует критического или даже полного издания сирийского текста переписки Папы. В своей хрестоматии сирийской литературы, учёный иезуит Энрико Джисмонди опубликовал текст двух писем: ответа Папы царице Елене и письма Иакова Нисивинского к Папе, взяв за основу ватиканскую рукопись *Borgia sir.* 82¹⁹. Основываясь на тексте той же рукописи, Оскар Браун опубликовал в 1894 г. перевод всего корпуса писем епископа на немецкий язык и сопроводил его обсуждением этих посланий в контексте событий церковной истории, имевших место в Сасанидской империи и Селевкии-Ктесифоне в IV в.²⁰ Однако в дальнейшем этот памятник сирийской христианской письменности был незаслуженно обойдён вниманием учёных.

В рамках нашего экскурса в историю рецепции фигуры Елены в среде сирийских христиан, мы впервые представляем полный текст переписки Папы с царицей²¹. Текст писем публикуется по рукописи Mingana syr. 47, fol. 35r–36r, лучшей из доступных нам на настоящий момент.

Сирийский текст

[illegible]

fol. 35v

de synodes nestoriens / publ., trad. et annot. par J.-B. Chabot. Paris, 1902. P. 3–11; The Canons Ascribed to Mārūtā of Maipherqaṭ and Related Sources. Vol. 1. P. X–XIII. Рукопись доступна онлайн: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Borg.sir.82.

- 19 *Gismondi H.* Linguae syriacae grammatica et chrestomathia cum glossario scholis accommodata. Beirut, 1900. P. 30–32, 127–130.
- 20 *Braun O.* Der Briefwechsel des Katholikos Papa von Seleucia: Ein Beitrag zur Geschichte der ostsyrischen Kirche im vierten Jahrhundert // Zeitschrift für katholische Theologie. 1894. Bd. 18. S. 163–182, 546–565. В предисловии к переводу (Ibid. S. 163) О. Браун ошибочно указывает старую сигнатуру этой рукописи как K VI 6 вместо правильной K VI 4.
- 21 В своей публикации Э. Джисмонди поместил только ответное письмо Папы. К тому же, опубликованный им по рукописи Borgia sir. 82 текст содержит существенную лакуну в конце послания.

Перевод

Письмо царицы Елены католикосу²² Мар Папе

Первосвященнику Христову и чистому храму, вместилищу Духа Святого, господину моему Мар Папе, католикосу и патриарху Востока, служанка твоя Елена с мольбой приносит поклонение твоим святым стопам. Что воздам я Господу за все благодеяния ко мне, и как такая, как я, грешная женщина дерзновенно напишет и пошлёт письмо и послание таким, как вы, святым и священникам?! Господин мой, я научилась у Давида, сердца Божьего, говорящего: *«Буду славить Господа во (всю) жизнь мою, буду петь Богу доколе есмь»*²³. Так и я, господин мой, рассудила в душе своей, что раз Христос призвал нас ко всему этому величию и даровал чаду твоему Константину победу над всеми врагами Его силою и помощью великого знамения Креста, благодаря откровению которого с небес были поражены армии врагов и возвеличился рог Церкви Святой, то и я тоже хочу возвеличить имя Христово в каждом месте: посредством церквей, возводимых мною, и славы, и убранства, украшений всякого рода, великолепного служения священников и помощи нуждающимся. Теперь же, господин мой, что я могу помочь сделать в вашем крае и в каких городах было бы уместно [их] строительство? И есть ли какое-либо препятствие [к этому] или нет? Обо всём этом да будет извещено мне, грешнице, твоим рукописанием через чадо и ученика твоего — святого Иакова, епископа Нисивина. Молись же о нас, и о чаде твоём царе Константине, и о всём управлении его, чтобы молитвами твоими преуспело оно во всяком добром и совершенном деле.

От святого Мар Папы царице Елене

Благословенной матери, верующей царице Елене Папа, раб²⁴ Иисуса, поклоняющийся и воздающий почести его Кресту, — мир! Из того, госпожа моя царица, о чём ты вопрошаешь нас, чего недостаточно для того, чтобы побудить нас принять руку помощи и написать тебе? Христиане наших краёв хвалятся бедностью, узами и страданиями всякого рода,

22 Использование титула «католикос» по отношению к епископу Селевкии-Ктесифона в первых декадах IV в. — явный анахронизм.

23 Пс. 104/103, 33. Текст этого библейского стиха в письме совпадает практически дословно с версией Ветхого Завета Пешитты. Единственное отличие: ܕܠܝܠܐ («Богу моему»).

24 Или «слуга».

и даже малая лачуга просторна для дома молитвы нашего — не потому, что мы нерадивы или небрежны в строительстве, но ради того, чтобы из-за больших строений не обрушилась на нас зависть язычников и не умалилось бы наставление в христианстве из-за опасности гонений, которые они воздвигают на нас. Также и <сосуды для>²⁵ богослужения, которые были посланы от вас к нам: мы стеснены в хранении их и боимся, как бы не были они отображены у нас под каким-нибудь предлогом, если мы вынесем их открыто и будем служить с ними. Опасаемся же мы не только язычников, но также и иудеев с маркионитами, которые, подвергнувшись притеснениям во владениях ваших от власти царства вашего, бежали от указа вашего и пришли в наш край. Они возненавидели нас великой ненавистью и всё время измышляют против нас лживые обвинения и обвиняют нас в мирских судах. Мы же о том, что происходит с нами, напишем и известим тебя, подобно больному, который показывает свою боль и болезнь врачу; и если мудрый врач видит, что есть лекарство против неё, то знает, что он принесёт ему исцеление. Тех, которые находятся под властью нашей в краях наших, представили мы царству твоему. Они — власть, мудрость, сила, мощь и победа Христовы. Вам же приличествует исследовать, согласно ведению вашему, и исправлять властью [вашей]. О том же, что знаете вы, что оно принесло бы пользу, известите наше странничество²⁶. Госпожа моя, благорасположение царства вашего мы приняли как дар, который превыше постройки церквей, и прославили через вас Бога, Господа Иисуса, и с мольбою, прошением, любовью, страхом и стеснением сердца нашего вознесли молитву о вас в Церкви Божией. И более того, я, Папа, немощный грешник и наималейший среди всех учеников Христовых, со слезами горестными молю Господа, чтобы простёр Он свою десницу над вами и повелел ангелам своим святым хранить вас на всех путях ваших. И как пастырь, который берёт на плечи овец

- 25 Исправление основано на предложении из письма Папе от Евсевия, патриарха Рима, в котором тот сообщает католикусу о том, что Константин и Елена послали ему ܐܘܬܝܪܐ ܕܠܗܘܬܐ, «сосуды для богослужения» (другой возможный перевод: «облачения для богослужения»). Похожим образом трактует это место и О. Браун, переводя ܐܘܬܝܪܐ как «(Gefäße des) Dienstes» (*Braun O. Der Briefwechsel des Katholikos Papa von Seleucia: Ein Beitrag zur Geschichte der ostsyrischen Kirche im vierten Jahrhundert* // Op. cit. S. 166).
- 26 Эпитет «странничество» (ܐܘܬܝܪܐ), который Папа прилагает к себе, укоренён в аскетическом идеале жизни в этом мире как в добровольно принятом на себя изгнании. См.: *Campanhausen H., von. The Ascetic Idea of Exile in Ancient and Early Medieval Monasticism* // *Campanhausen H., von. Tradition and Life in the Church: Essays and Lectures in Church History*. London, 1968. P. 231–251.

и агнцев своих, так да возьмите вы чад Церкви на плечи правления вашего, и пусть все верующие укрепятся в устроении царства вашего и через вас утвердятся все христиане, живущие в мире. Своим собственным рукописанием послал я, Папа, мир вашему благоверному царству. Крест Спасителя нашего Христа, через который возвысилось и возвеличилось царство ваше, да сохранит всю Церковь, которая есть под небом. Аминь.

Комментарий

Что касается личности Папы бар Аггая, то до нас дошёл целый ряд источников, на основании которых можно сделать выводы о некоторых важных моментах в жизни и карьере этого церковного деятеля²⁷. Согласно свидетельствам, имеющимся в распоряжении учёных, Папа, избранный около середины III в. епископом Селевкии-Ктесифона, пробыл на этом посту до самой смерти, которая наступила между 327 и 335 гг. Хотя некоторые поздние сирийские авторы утверждают, что Папа принимал непосредственное участие в деятельности Никейского Собора (325 г.), достоверность этой традиции вызывает сомнения.

Наиболее хорошо задокументированным событием из жизни Папы является история его драматического конфликта с группой персидских епископов, произошедшего, по всей видимости, около 325 г. Политика Папы, направленная на укрепление власти епископа Селевкии-Ктесифона, вызвала сильное противодействие со стороны других епископов Сасанидской империи, и его противники добились созыва церковного Собора в Ктесифоне, на котором против Папы был выдвинут целый ряд обвинений. Одним из главных оппонентов выступил Милес, епископ города Сузы (впоследствии принявший мученическую смерть в 345 г.). На Соборе Милес положил перед Папой Евангелие, провозгласив: пусть

27 О личности Папы и его роли в церковной истории см.: *Labourt J.* Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224–632). Paris, 1904. (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique; 11). P. 18–28; *Chaumont M.-L.* La christianisation de l'empire iranien des origines aux grandes persécutions du IV^e siècle. Louvain, 1988. (CSCO; 499. Subsidia; 80). P. 137–147; *Schwaigert W.* Das Christentum in Hūzistān im Rahmen der frühen Kirchengeschichte Persiens bis zur Synode von Seleukia-Ktesiphon im Jahre 410. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie. Marburg, 1989. S. 63–102; *Wood Ph.* The *Chronicle of Seert*: Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq. Oxford, 2013. (Oxford Early Christian Studies). P. 78–91; *Di Rienzo A.* Risemantizzare la memoria: il conflitto tra Papa bar Aggai e Miles di Susa nell'ottica del catholicos di Seleucia // *Cristianesimo nella storia*. 2017. Vol. 38 (3). P. 637–654.

того будут судить не люди, а Слово Божье. Разгневанный обвинениями епископов, Папа в ответ ударил рукой по Евангелию, призывая Бога в свидетели своей правоты, после чего у него отнялась рука или, по другим источникам, он был целиком парализован. Источники разнятся относительно того, был ли Папа низложен и сколько лет он прожил после этого инцидента.

Рассмотренная как единое целое, переписка Папы представляет собой попытку укрепить репутацию епископа, особенно пострадавшую в результате его конфликта с Милесом, который упоминается в четырёх наиболее обстоятельных письмах корпуса: в посланиях Иакова Нисивинского, Ефрема, письме жителям Нисивина и синодальном послании. Хотя у большинства учёных и нет сомнений в том, что Папа бар Аггай являлся исторической фигурой, никто из исследователей не склонен рассматривать корпус из восьми писем, дошедший до нас под его именем, в качестве аутентичных произведений, адресованных этому церковному деятелю или вышедших из-под его пера²⁸. Несмотря на попытку Брауна датировать переписку Папы IV в., большинство исследователей, которые так или иначе высказывались об этом памятнике сирийской письменности, склонны рассматривать его как псевдоэпиграфическое произведение, увидевшее свет несколько позднее: в V или даже VI в. в церковных кругах, непосредственно связанных с католикосами Селевкии-Ктесифона.

Так, некоторые исследователи увязывают появление переписки Папы с Собором, созванным по инициативе католикоса Дадишо в 424 г.²⁹ Главным вопросом, обсуждавшимся на Соборе, стало возвращение на епископскую кафедру этого католикоса, который был недавно освобождён шахом Бахрам Гуром из заключения и в оппозиции к которому находилась значительная часть епископата Персии; также рассматривался более широкий вопрос о примате епископа Селевкии-Ктесифона над остальными епископиями Сасанидской империи³⁰.

28 Cp.: *Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur: in 5 Bd. Bd. 4: Das fünfte Jahrhundert mit Einschluss der syrischen Literatur des vierten Jahrhunderts.* Freiburg im Breisgau, 1921. S. 341.

29 См.: *Baumstark A. Geschichte der syrischen Literatur, mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte.* Bonn, 1922. S. 124; *Selb W. Orientalisches Kirchenrecht.* Bd. 1: Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit). Wien, 1981. (Sitzungsberichte der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse; 388. Veröffentlichungen der Kommission für Antike Rechtsgeschichte; 3). S. 108–110.

30 *Acta Concilii anno 424 // CCCOGD. 5/2. P. 641–693.* Более раннее издание и фр. пер.: *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens.* P. 43–53, 285–298. О Дадишо см.:

В результате Собор признал за католикосом Селевкии-Ктесифона эксклюзивное право осуществлять церковный суд на вверенной ему канонической территории и вынес запрет на обращение епископов Персии за арбитражем к патриархам Церквей Римской империи в случае их конфликта с католикосом. В ходе Собора сторонник католикоса Агапит, епископ Бет Лапата, публично зачитал в подтверждение авторитета Дадишо некие «повелевающие послания» (ܩܕܝܫܐ ܕܡܠܟܐ), якобы отправленные «предводителями Запада» (ܩܕܝܫܐ ܕܡܠܟܐ) епископам Персии до, а также во время правления митрополитов Селевкии-Ктесифона Исаака (399 — ок. 410) и Ябалахи (415–420). В этих посланиях западные церковные лидеры признают за католикосом единоличное право на церковный суд над клириками Персии.

Нашего внимания заслуживает тот факт, что такие центральные для Собора Дадишо темы, как эксклюзивное право епископа Селевкии-Ктесифона осуществлять церковный суд на канонической территории Сасанидской империи и отнесение неразрешённых споров ко времени Второго Пришествия, когда сам Иисус выступит непререкаемым арбитром между католикосом и его клириками, находят отражение и в переписке Папы. Первая тема — в синодальном послании епископов Запада; вторая — в письме Папы христианам Нисивина. Принимая во внимание эти факты, а также то, что обсуждение конфликта Папы с Милесом и другими епископами занимает значительную часть деяний Собора, можно с немалой долей вероятности предположить, что эпистолярный корпус, приписанный Папе, уже существовал на момент созыва Собора в 424 г., в ходе которого письма активно использовались сторонниками Дадишо для укрепления авторитета католикоса. Вместе с тем переписка вряд ли могла быть написана задолго до созыва Собора, поскольку её автор был явно знаком с «Легендой Иуды Кириака» (см. письмо Иуды к Папе), а сирийская версия последней датируется учёными первой половиной V в.

Ради полноты картины стоит упомянуть также свидетельство западно-сирийского историографа Григория Бар-Эбрея (XIII в.). Он в своей «Церковной истории», в разделе, посвящённом Папе, упоминает о письмах, якобы посланных епископу Иаковом Нисивинским и Ефремом Сирином, дабы ободрить его после конфликта с Милесом. При этом Бар-Эбрей ссылается на мнение неких неназванных людей, состоящее в том,

Labourt J. Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224–632). P. 119–125; *Fiey J.-M.* Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq. Louvain, 1970. (CSCO; 310. Subsidia; 36). P. 76–80.

что они были на самом деле сочинены и пущены в оборот католиком Иосифом I († 570), после того как тот был осуждён своими епископами³¹.

Так или иначе, вопрос о времени и месте возникновения эпистолярного корпуса Папы требует проведения более углублённого исследования, нежели позволяет формат нашей статьи. На данный момент наиболее вероятной представляется датировка переписки первыми десятилетиями V в. Что касается цели, преследуемой её неизвестным автором (или авторами), то, по всей видимости, она состояла в легитимизации власти и укреплении авторитета католикосата Селевкии-Ктесифона среди других сирийских епископий Сасанидской империи (в первую очередь, Нисивина). Достичь этого автор хотел, демонстрируя одобрение личности и деятельности одного из первых борцов за первенство этой епископии — Папы бар Аггая, со стороны современных ему значимых лидеров западного и восточного христианства, а также оправдывая Папу в его конфликте с Милесом и утверждая эксклюзивное право католикоса Селевкии-Ктесифона судить подчиняющихся ему клириков и разрешать церковные конфликты на территории Сасанидской империи.

Возвращаясь к непосредственной теме нашего исследования, то есть к Елене, стоит отметить, что образ царицы, созданный автором переписки, стоит несколько особняком по отношению к остальным лидерам христианского мира, поддерживавшим Папу. Так, в этом ряду она является единственной женщиной и единственным же представителем христианских элит, не занимающим какого-либо места в церковной иерархии. В своём письме Елена предстаёт благочестивой и смиренной «служанкой» католикоса, благодарной Богу за все Его благодеяния, особенно за дарованную Константину победу над врагами и последующий триумф христианства. В письме царицы главной отличительной чертой её образа является её попечение о строительстве церквей. В этом качестве она предлагает Папе построить церкви на окормляемой им территории и просит передать его ответ через Иакова Нисивинского³².

В свою очередь, в ответном письме Папы католикос, смиренно представляющийся «немощным грешником и наималейшим среди всех учеников Христовых», изображён мудрым и осторожным иерархом,

31 *Gregorius bar Hebraeus. Chronicon ecclesiasticum* II, 10 // *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*: in 3 vols. / ed. J. B. Abbeloos et Th. J. Lamy. Vol. 3. Parisiis; Lovanii, 1877. Col. 31.

32 Это желание царицы отражено несколько более подробно в письме Иуды Кириака, где епископ Иерусалима сообщает Папе о намерении Елены построить церковь в персидской столице, Селевкии-Ктесифоне.

который заботится в первую очередь о благосостоянии вверенной ему паствы. В ответ на предложение Елены о строительстве церквей, Папа деликатно отклоняет его, ссылаясь на стеснённое положение христиан Персии, которые не только подвергаются гонениям со стороны язычников-зороастрийцев, но также терпят нападки от иудеев и маркионитов, изгнанных Константином из пределов его империи. По словам католикоса, возведение больших церквей привлекло бы излишнее внимание к христианам Персии со стороны их недоброжелателей. В заключение Папа обещает уведомлять царицу обо всех событиях жизни христиан, находящихся под его началом, благодарит её за выказанное желание помочь им и молится Богу о благосостоянии Елены и Константина, дабы через их пастырскую заботу Церковь утвердилась в их царстве и во всём мире.

Мы видим, таким образом, что автор переписки использовал фигуру Елены в своём псевдоэпиграфическом проекте по восстановлению репутации Папы. По всей видимости, этот выбор был обусловлен достаточно высокой популярностью, которую царица успела приобрести среди сирийских христиан на момент создания эпистолярного корпуса, то есть в первых декадах V в. Эта популярность, как нам представляется, базировалась прежде всего на центральной роли, отведённой Елене в истории обретения Креста Господня, которая приобрела известность в среде христиан Сирии-Месопотамии благодаря переводу на сирийский язык «Легенды Иуды Кириака».

Создание переписки, призванной улучшить имидж Папы, — это один из целого ряда шагов, предпринятых епископами сасанидской столицы на протяжении V и VI вв., дабы усилить авторитет католикоса Селевкии-Ктесифона как духовного лидера христиан Персии. Представляя Елену одним из адресатов Папы, наш автор хотел показать, что эта спорная в истории персидского христианства фигура имеет поддержку и одобрение своей деятельности не только со стороны наиболее значительных иерархов Церкви, но и со стороны секулярной власти христианской империи.

Вместе с тем нелишне будет задаться вопросом: почему автор изучаемой переписки выбрал в качестве порфириносного адресанта Папы именно царицу, а не, скажем, её сына, императора Константина? Хотя ответ на этот вопрос будет неизбежно спекулятивным, можно предположить, что таким образом он хотел оградить католикосов Селевкии-Ктесифона от возможного обвинения в нелояльности по отношению к Сасанидской империи со стороны враждебно настроенных

язычников-зороастрийцев³³. Зороастрийские власти могли воспринять выбор Константина в качестве участника переписки как поддержку их христианскими подданными претензии этого императора на то, чтобы быть единственным покровителем христиан во всём мире, включая территорию Сасанидской империи. Так, стремление защитить единоверцев, преследуемых в Персии, было высказано Константином в его письме шаху Шапуру II³⁴.

2. Елена в Эдессе: «Гипомнематы о происхождении царицы Елены»

Другое примечательное литературное произведение, в центре которого также стоит фигура Елены, это не публиковавшийся до сих пор короткий сирийский текст, носящий заглавие «Гипомнематы о происхождении царицы Елены».

Насколько нам известно, текст «Гипомнемат» сохранился только в одной рукописи — St. Catherine's Monastery of the Sinai, Syriac 82³⁵. Анализ этой рукописи, проведённый недавно Григорием Кесселем и Дэвидом Тэйлором³⁶, позволяет с уверенностью говорить о датировке

33 О проблеме лояльности христиан Сасанидской империи см.: Brock S. P. Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties // Religious and National Identity: Papers Read at the Nineteenth Summer Meeting and the Twentieth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society / ed. by S. Mews. Oxford, 1982. (Studies in Church History; 18). P. 1–19; Klingenberg A. Zwischen Ktesiphon und Konstantinopel — Christen und Christianisierung in Persien im Kontext der sāsānidisch-römischen Beziehungen // Die Christianisierung Kleinasien in der Spätantike / hrsg. von W. Ameling. Bonn, 2017. (Asia Minor Studien; 87). S. 285–305.

34 См.: Eusebius Caesariensis. Vita Constantini IV, 8–14 // Eusebius Werke. Bd. 1/1: Über das Leben des Kaisers Konstantin / hrsg. von F. Winkelmann. Berlin; New York (N. Y.), 2008. (GCS). S. 122–125. Об этом документе см.: Barnes T. D. Constantine and the Christians of Persia // Journal of Roman Studies. 1985. Vol. 75. P. 126–136; Frendo D. Constantine's Letter to Shapur II: Its Authenticity, Occasion, and Attendant Circumstances // Bulletin of the Asia Institute, NS. 2001. Vol. 15. P. 57–69; Smith K. R. Constantine and the Captive Christians of Persia: Martyrdom and Religious Identity in Late Antiquity. Oakland (Calif.), 2016. (Transformation of the Classical Heritage; 57). P. 17–44.

35 Рукопись доступна онлайн: <https://sinaimanuscripts.library.ucla.edu/catalog/ark:%2F21198%2Fz1xs7d18>.

36 См.: Kessel G. Syriac Miscellany of Apocryphal and Hagiographic Texts from Crusader Jerusalem (Sinai Syr. 82/1) // Analecta Bollandiana. 2022. Vol. 140 (1). P. 141–162; Taylor D. G. K. The Syriac Version of Strategos' History of the Persian Conquest of Jerusalem // Mélanges James Howard-Johnston / éd. par Ph. Booth, M. Whitby. Paris, 2022. (Travaux et mémoires; 26). P. 447–453.

и месте написания, по крайней мере, её первой части (fol. 1–64), в которой содержится интересующий нас текст. Согласно заметке, сохранившейся на полях этой части рукописи (fol. 21v), она была переписана писцом Барсаумой в 1142/1143 г. в Иерусалиме, то есть в то время, когда городом правила королева крестоносцев Мелисенда (ок. 1101 – 1161). Текст «Гипомнемат» находится на fol. 55v–56v между сирийской версией «Истории о завоевании персами Иерусалима» за авторством Стратегия (fol. 42r–55v) и краткой анонимной заметкой о завоеваниях Иерусалима (fol. 56v–57v).

Сирийский текст

[illegible]

сговорились помочь персам и сдать город, чтобы тем самым спасти свои жизни. Там же это было открыто градоначальнику, управляющему городом властью царя Антонина, и он послал и известил царя о том, что они собирались сделать. И тотчас же в те дни прибыла армия римлян, числом немалая, чтобы помочь городу Урхе. Тогда были побеждены персы, и бежали, и удалились от города, и избавили его от стеснения, в которое он был ввергнут. Градоначальник же тот, который правил Урхой, измыслил, как отомстить знати города за мятеж, который они собирались устроить. Он схватил знатных и главенствующих горожан и утеснял их немало и под конец захватил по одной душе, то есть заложников, от каждой персоны, пока не осталось ни одного из них, от которого не был бы взят заложник, чтобы стать ему заменой, дабы не замыслили снова против города ничего из того, что задумали прежде.

Среди заложников же этих была схвачена и благоверная Елена, потому что была она происхождением и родом из дома царя Авгаря. Потому что хоть и захвачено было царство дома царя Авгаря царями римлян и подчинены они были римлянам данью и унижением, всё же до сих пор носили имя предков их, царей и сынов царских дома царя Авгаря. Когда же была схвачена благословенная Елена вместе с остальными заложниками из числа горожан Урхи, тогда были отосланы они вместе с армией римлян в великий Рим. И предстали они перед царём Антонином, и было доложено ему из записки градоначальника обо всём том, что собирались сделать эдесситы, и о присылке царю этих заложников, чтобы градоначальнику снискать таким образом благоволение в глазах царя. Когда же вошли заложники эти, чтобы показаться перед царём, тогда девы предстали в великолепных украшениях их девства, а молодые люди и юноши — согласно чину их юного возраста. Блаженная же Елена из-за великой скромности, которой она обладала, приблизилась последней из всех, с очами опущенными долу и слезами текущими по щекам. Царь же, увидев её, полюбил её сильно из-за красоты лица и скромности души её. И когда царь так воспылал сильной любовью к ней, не возгордилась она в уме своём, но вела себя в соответствии со скромностью отцов своих и приниженностью царства их. И так возлюбил её царь, что стала она госпожой и начальницей над всеми жёнами его и хозяйкой дворца царского.

Таковы же были Промысл и Провидение Божие, знавшее и постигшее всё прежде, чем оно случится: что через эту благоверную (женщину) и из-за неё приоткроется завеса Церкви Святой и возвысится рог христианства и семья её станет наместником Христа на земле. Благоверная

же (женщина) эта уподобилась победоносной израильтянке Эсфири, которая по Божественному Провидению явилась перед великим царём Ахашверошем, так что, благодаря дерзновению (παρρησία), которое приобрела она перед царём, смогла стать укрытием и прибежищем для сына сынов Израиля и впрямь повесила тирана того на древе. Благоверная же Елена воцарилась во дворце царя Антонина, и от неё родился победоносный царь Константин — да будет благословенна память их и да будет молитва их с нами во веки веков! Аминь.

Комментарий

Существительное *ὑπόμνημα*, которое неизвестный автор (или переписчик) нашего произведения использует в заглавии, чтобы указать на его жанровую принадлежность, представляет собой кальку с греческого термина *ὑπομνήματα* (мн. ч. существительного *ὑπόμνημα*), означающего «записки, заметки». Как нам представляется, автор выбрал его, чтобы усилить впечатление достоверности излагаемой информации³⁹. В традиции сирийской письменности этот термин встречается в названиях как переводных сочинений, например, «Гипомнематы Господа Нашего Иисуса Христа» (альтернативное заглавие «Деяний Пилата»)⁴⁰, так и оригинальных сирийских произведений, например, «Гипомнематы мученика Шарбеля»⁴¹.

Прежде чем обратиться к обсуждению датировки, места написания и оригинального языка «Гипомнемат», стоит отметить, что публикуемый нами текст является далеко не единственным литературным произведением, которое бытовало в среде сиро- и арабоязычных христиан и провозглашало тесную связь между Еленой и городом Эдессой⁴².

39 Об использовании этого термина в византийской агиографической традиции см.: *Schiffer E. Hypomnema als Bezeichnung hagiographischer Texte // Wiener Byzantinistik und Neogräzistik: Beiträge zum Symposium Vierzig Jahre Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien im Gedenken an Herbert Hunger (Wien, 4.–7. Dezember 2002) / hrsg. von W. Hörandner, J. Koder und M. A. Stassinopolou. Wien, 2004. (Byzantina et Neograeca Vindobonensia; 24). S. 397–407.*

40 *Apocryphi hypomnemata Domini nostri seu Acta Pilati: antiqua versio Syriaca / quam nunc prim. ed. Lat. vert. atque notis ill. Ignatius Ephraem II Rahmani. Monte Libano, 1908. (Studia Syriaca; 2). P. 3.*

41 *Acta Martyrum et Sanctorum: in 7 t. / ed. P. Bedjan. T. 1. Parisiis; Lipsiae: Otto Harrassowitz, 1890. P. 95.*

42 См. обсуждения в: *Jones G. Helen of Mesopotamia: The View from Edessa // Niš and Byzantium: Ninth Symposium, Niš, 3–5 June 2010. The Collection of Scientific Works IX / ed. by M. Rakocija.*

Так, существует несколько разных версий сирийского происхождения Елены и её возвышения.

Наиболее ранняя и широко распространённая версия засвидетельствована в упомянутой во введении серии коротких текстов, приписанных Маруте Майферкатскому⁴³. Согласно этой версии, Елена родилась в селении Кефер Пахар, расположенном вблизи Эдессы, была наставлена в христианстве эдесским епископом Бар Самьей и вышла замуж за будущего императора Рима Валентиниана, сына Кустоса.

Относительно ранняя датировка этой версии происхождения Елены подтверждается тем, что Бархадбешабба Арбайя, восточно-сирийский автор конца VI — начала VII в., включил её в свою «Церковную историю», в главу, повествующую о различных уловках, к которым прибегал Сатана в борьбе против Церкви⁴⁴. О популярности этой традиции в среде восточно-сирийских христиан свидетельствует и так называемая анонимная «Хроника Сиирта», написанная на арабском языке в X или XI вв. Автор этого произведения также включает в главу, посвящённую Константину и его матери, историю об эдесском происхождении Елены и её браке с императором Валентином⁴⁵.

Существует ещё одна версия эдесского происхождения Елены, изложенная в «Истории царицы Елены, матери благочестивого императора Константина» — анонимном произведении, засвидетельствованном только в средневековых копто-арабских источниках и опубликованном, с переводом на французский язык, Мишелем ван Эсбруком⁴⁶.

Niš, 2011. P. 427–446; *Idem*. Constantine and His Mother Build a City: Helen of Edessa and Martyropolis // Niš and Byzantium: Tenth Symposium, Niš, 3–5 June 2011. The Collection of Scientific Works X / ed. by M. Rakocija. Niš, 2012. P. 481–507.

43 C. 120–121.

44 *Barhadbeshabba 'Arbaya*. *Historia ecclesiastica* 1 // PO. 23/2. P. 184–185. Об авторе, см.: Brock S. P. *Barhadbeshabba 'Arbaya* // *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage* / ed. by S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz and L. van Rompay. Piscataway (N. J.), 2011. P. 57–58.

45 См.: *Chronicon Siirtense* 17 // PO. 4/3. P. 264–265. Интересно, что в другой главе, посвящённой Константину, автор «Хроники» использует альтернативную биографическую традицию, согласно которой Елена была уроженкой Нисивина, а её порфиноносным мужем был Констанций, один из цезарей тетрархии, в соответствии с западными источниками. См.: *Ibid.* 15 // *Op. cit.* P. 258.

46 *Esbroeck M., van*. *La légende arabe d'Hélène à Édesse* // *Mémorial Monseigneur Joseph Nasrallah* / éd. par P. Canivet, J.-P. Rey-Coquais. Damascus, 2006. (Publications de l'Institut français de Damas; 221). P. 199–231. См. также: *Idem*. *Hélène à Édesse et la Croix* // *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers* / ed. by G. J. Reinink and A. C. Klugkist. Louvain, 1999. (*Orientalia Lovaniensia Analecta*; 89). P. 107–115.

Согласно гипотезе, выдвинутой Ван Эсбруком, эта легенда, появляющаяся в копто-арабских синаксарях не ранее XIII в., сформировалась на основе предания, которое возникло в среде знатных христиан-монофизитов Эдессы, покинувших город из-за конфликта с императором Ираклием в 628–629 гг.⁴⁷

Арабская «История Елены» имеет сложно выстроенный сюжет, аналоги которому можно найти в греческих романах эллинистической эпохи и в арабских «авантюрных» новеллах в составе «Тысяча и одной ночи». Согласно этому сюжету, молодая и благочестивая Елена выходит замуж за богатого эдесского купца, который после нескольких лет счастливой супружеской жизни решает подвергнуть верность и целомудрие жены испытанию. Козни недоброжелателей приводят к тому, что купец разуверяется в верности супруги и решает убить Елену, бросив её в море в закрытом ящике. Прибитый к берегам Бретани ящик был найден императором Констанцием, который женится на Елене. Елена рождает ему сына Константина и воспитывает его по-христиански. Став императором, Константин посылает свою мать в Иерусалим, чтобы найти Крестное Древо. По пути в Палестину Елена решает посетить Эдессу, где встречает своего первого мужа, выясняет, что же, собственно, произошло, и наказывает виновных.

Возвращаясь к опубликованному нами тексту, стоит подчеркнуть, что предложенная автором «Гипомнемат» трактовка сирийского происхождения Елены имеет мало общего как с версией Маруты Майферкатского, так и с версией, изложенной в арабской «Истории Елены». Так, в отличие от них, Елена в «Гипомнематах» представлена не просто сирийской провинциалкой, достигшей успеха, а представительницей высшей знати Эдессы, отпрыском династии Авгаридов, законных правителей города.

Уникальным для «Гипомнемат» является также мотив прибытия Елены в Рим в составе группы эдесских заложников. Практика взятия в покорённых областях заложников из членов знатных семей для того, чтобы гарантировать лояльность последних, хорошо засвидетельствована в ходе военных конфликтов, имевших место между Римской и Сасанидской империями⁴⁸. Отеческой истории она знакома по институту аманатства, который являлся важным элементом политики России на Кавказе во время имперской экспансии XIX в.

47 *Esbroeck M., van.* La légende arabe d'Hélène à Édesse // *Op. cit.* P. 202–204.

48 См.: *Lee A. D.* The Role of Hostages in Roman Diplomacy with Sasanian Persia // *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte.* 1991. Bd. 40 (3). S. 366–374; *Kosto A. J.* The Transformation of Hostageship in Late Antiquity // *Antiquité Tardive.* 2013. Vol. 21. P. 265–282.

В связи с представленной автором «Гипомнемат» картиной опустошительного нападения персов на восточные провинции Римской империи, стоит отметить, что фигура персидского царя Дары (то есть Дария), якобы вторгшегося в Месопотамию во второй половине III в., является несомненным анахронизмом, поскольку это имя носили исключительно иранские правители династии Ахеменидов (VIII–IV вв. до н. э.), но никак не сасанидские шахиншахи, с которыми римляне воевали с 232 г.

Рассмотренную в целом легенду о происхождении Елены в изложении автора «Гипомнемат» следует считать одним из проявлений местного патриотизма христианских элит города Эдессы⁴⁹. Понятый как попытка «сирианизировать» одну из знаковых фигур в истории христианства и таким образом вписать себя в такие ключевые моменты истории христианской империи, как принятие Константином новой веры и обретение одной из главных её реликвий — Креста Господня, образ Елены в «Гипомнематах» предстает ещё одним из «кирпичиков» в формировании христианского легендария Эдессы. Сложение последнего начинается с появления в IV в. апокрифической переписки царя Авгаря с Иисусом⁵⁰.

Таким образом, с учётом явной проэдесской направленности «Гипомнемат», которая, среди прочего, находит выражение в аристократической родословной царицы, наиболее вероятно, что эта версия происхождения Елены зародилась в кругах христианской знати Эдессы. Вместе с тем определённые сложности возникают при попытке сколько-нибудь точной датировки возникновения этой легенды.

Приняв 1142/1143 гг., то есть дату рукописи Sinai, Syriac 82, за *terminus ante quem* для нашего произведения, нам видятся в качестве возможных два сценария возникновения легенды «Гипомнемат». С одной стороны, можно предположить, что это предание появилось в среде

49 О раннем этапе в развитии этого феномена см.: *Adler W.* The Kingdom of Edessa and the Creation of a Christian Aristocracy // *Jews, Christians, and the Roman Empire: The Poetics of Power in Late Antiquity* / ed. by N. B. Dohrmann and A. Y. Reed. Philadelphia (Pa.), 2013. (Jewish Culture and Contexts). P. 43–62, 277–282.

50 Об этом памятнике см.: *Мещерская Е. Н.* Легенда об Авгаре — раннесирийский литературный памятник. Исторические корни в эволюции апокрифической легенды. М., 1984; *Lollar J. A.* The Doctrine of Addai and the Letters of Jesus and Abgar. Eugene (Ore.), 2023. (Westar Tools and Translations, Early Christian Apocrypha; 10); *Chevallier-Caseau B.* La lettre de Jésus à Abgar d'Édesse // *Apocryphes chrétiens des premiers siècles. Mémoire et traditions* / éd. par F.-M. Humann, J.-N. Pèrès. Paris, 2009. (Théologie à l'université; 7). P. 15–45; *Corke-Webster J.* A Man for the Times: Jesus and the Abgar Correspondence in Eusebius of Caesarea's *Ecclesiastical History* // *Harvard Theological Review*. 2017. Vol. 110 (4). P. 563–587.

эдесской знати ещё в эпоху поздней Античности, до завоевания города арабами в 639 г., когда подобного рода заявка на кровную связь с имперским центром могла иметь смысл. В этом случае «Гипомнематы» вряд ли могли появиться ранее середины VI в. Существует целый ряд косвенных свидетельств, говорящих в пользу такого *terminus post quem*. Главным среди них, на наш взгляд, является отсутствие упоминаний о какой бы то ни было связи Елены с Эдессой в сочинениях сирийских авторов V–VI вв., которые были непосредственно связаны с этим городом. В качестве наиболее показательного примера такого рода можно привести западно-сирийского поэта Иакова Серургского, который получил образование в Эдессе и был тесно связан с её церковными кругами. Мы не находим никаких следов традиции о сирийском происхождении Елены не только в упомянутой выше «Мемре об обретении Креста и царице Елене», но и в «Мемре на крещение Константина», «Мемре об Эдессе и Иерусалиме», а также в мемрах об Авгаре и Аддае⁵¹.

С другой стороны, не стоит исключать и возможности более позднего происхождения легенды, отражённой в «Гипомнематах»: в эпоху, непосредственно предшествующую Крестовым походам, то есть в период между 1032 и 1098 гг., когда Эдесса находилась под прямым управлением Византийской империи или же в орбите её политического влияния⁵². Учитывая важность Эдессы как одного из главных форпостов византийско-арабского пограничья, можно представить, что представители христианских элит города, важнейшее место среди которых занимала аристократия армянского происхождения, пытались повысить свой престиж в глазах византийских правителей, пустив в оборот легенду о важной роли династии Авгаридов в истории ромеев.

- 51 См.: *Frothingham A. L. L'omelia di Giacomo di Sarûg sul battesimo di Costantino imperatore // Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. 1882. Vol. III, 8. P. 167–242; Jacob of Sarug's Homily on Edessa and Jerusalem / ed. and transl. by J. A. Loopstra. Piscataway (N.J.), 2021. (Texts from Christian Late Antiquity; 64); Jacob of Sarug's Homilies on Abgar and Addai / ed. and transl. by K. E. Bryant Gibson. Piscataway (N.J.), 2022. (Texts from Christian Late Antiquity; 77).*
- 52 Об этом периоде в истории города см.: *Segal J. B. Edessa, 'The Blessed City'. Oxford, 1970. P. 216–225; Laurent J. Des Grecs aux croisés. Étude sur l'histoire d'Édesse entre 1071 et 1098 // Byzantion. 1924. Vol. 1. P. 367–449; Арутюнова В. А. Византийские правители Эдессы в XI в. // Византийский Временник. 1973. № 35. С. 137–153; Степаненко В. П. К статусу и функциям «Совета двенадцати» в Эдессе на рубеже XI–XII вв. // Палестинский сборник. 1986. № 28 (91). С. 56–61; Он же. Ишханы Эдессы и внешнеполитическая ориентация города (к интерпретации событий 1083 г.) // Античная древность и средние века. 1982. № 19. С. 48–53.*

Необходимо также упомянуть некоторую неопределённость, связанную с установлением оригинального языка «Гипомнемат». В предварительных заметках, посвящённых этому тексту, Григорий Кессель ставит под сомнение вероятность существования греческого оригинала «Гипомнемат», а также допускает возможность того, что он является переводом с арабского, подобно предшествующей ему в рукописи «Истории о завоевании персами Иерусалима» Стратегия⁵³. Если первый тезис представляется нам бесспорным, то гипотеза арабского оригинала «Гипомнемат» выглядит маловероятной. Против подобного сценария говорит, в первую очередь, отсутствие ярко выраженных лексических или синтаксических арабизмов в сирийском языке этого текста. Более того, исходя из общих социолингвистических соображений, даже если признать верность гипотезы о возникновении «Гипомнемат» в Эдессе раннеисламского периода или византийского интермеццо XI в., остаётся открытым вопрос о том, насколько для сирийской христианской знати города было бы целесообразно использовать арабский язык в данном контексте. Впрочем, принимая во внимание существование арабских христианских текстов, посвящённых царице (например, «История Елены»), вопрос возможного арабского оригинала «Гипомнемат» заслуживает дополнительного анализа и обсуждения.

Подводя итог вышесказанному, можно утверждать, что до появления новых данных генезис легенды, зафиксированной в «Гипомнематах», следует рассматривать в достаточно широких временных рамках: от VI–VII вв. до XI в.⁵⁴ Возникшее, по всей видимости, в среде сирийских христиан Эдессы, это произведение предстаёт очередной попыткой городской элиты повторить успешный опыт вписывания себя в имперскую историю триумфа христианства: на этот раз через фигуру Елены и косвенным образом через императора Константина, оказывающегося наполовину сирийцем. Однако, в отличие от легенды о переписке Авгаря и Иисуса, получившей самое широкое распространение за пределами сирийского ареала, это предание так и осталась локальным феноменом, за небольшими исключениями (см. ниже).

53 Kessel G. Syriac Miscellany of Apocryphal and Hagiographic Texts from Crusader Jerusalem (Sinai Syr. 82/1) // Op. cit. P. 158.

54 Возможно, будущие публикации произведений сирийских авторов раннеисламского периода прольют дополнительный свет на время и обстоятельства появления этой легенды.

Заключение

Два опубликованных в этой статье текста служат дополнительным свидетельством того, что фигура Елены занимала важное место в культурной памяти сирийских христиан. Образ благочестивой царицы, популярный среди христиан Сирии-Месопотамии благодаря центральной роли, сыгранной Еленой в агиографическом предании об обретении Креста, мог в дальнейшем использоваться в самых разных социокультурных контекстах. Как было продемонстрировано в ходе нашего исследования, сирийские христианские элиты — церковные в случае Селевкии-Ктесифона и светские в случае Эдессы — использовали окружённую легендарным ореолом фигуру царицы для укрепления собственного авторитета.

Особо стоит отметить популярность, которую предание о сирийском происхождении Елены приобрело в исламский период. В той или иной форме оно засвидетельствовано в произведениях авторов, принадлежащих ко всем трём основным конфессиям сирийского христианства. Выше уже было упомянуто использование восточно-сирийским автором «Хроники Сиирта» легенды об эдесском происхождении Елены, впервые засвидетельствованной у Маруты Майферкатского⁵⁵. Эта версия была известна и мелькитскому патриарху Александрии Евтихию (877–940), который включил её в своё историографическое сочинение «Ожерелье драгоценностей» («*Nazm al-ğawhar*»), упомянув, что и будущий император Константин провёл детство в Эдессе⁵⁶. Что же касается западно-сирийской традиции, то в качестве примера можно привести автора арабоязычного трактата «О вере сирийцев» (возможно, написанного патриархом Игнатием Нухом († 1509)), который, упоминая императора Константина и его мать Елену, характеризует последнюю как «сириянку-эдесситку» (السريانية الهاوية)⁵⁷.

В связи с вопросом о распространении в арабоязычной среде легенды о сирийском происхождении Елены, заслуживает упоминания и то, что её отголоски можно найти в сочинениях некоторых нехристианских авторов. Так, исламский богослов-мутазит Абд аль-Джаббар (935–1025) в антихристианском полемическом трактате «Подтверждение

55 См. примеч. 45. См. также: Wood Ph. Constantine in the *Chronicle of Seert* // *Studies in Late Antiquity*. 2017. Vol. 1 (2). P. 150–172.

56 *Eutychius Alexandrinus. Annales* 185 // CSCO. 471. S. 64. Нер. пер.: CSCO. 472. S. 54.

57 *Cöln F. Die anonyme Schrift "Abhandlung über den Glauben der Syrer."* // *Oriens Christianus*. 1904. Bd. 4 (1). S. 48.

доказательств пророчества» (*«Tathbūt dalā'il al-nubuwwa»*) приводит краткое сообщение о происхождении императора Константина. Согласно версии Абд аль-Джаббара, отцом Константина был римский император Пилат, который после смерти своей первой супруги взял в жёны Елену — христианку, работавшую на одном из постоянных дворов сирийского города Харрана⁵⁸.

Несколько позже мы видим, как мусульманский историк Ибн аль-Азрак аль-Фарики (1117–1181), уроженец города Майферката, упоминает об эдесском происхождении Елены в своей «Истории Майафарикина и Амида» (*«Ta'riḫh Mayyāfāriqīn wa-Āmid»*). В основе вводной части этого труда лежит «Житие Маруты Майферкатского», по всей видимости пересказанное Ибн аль-Азраку одним из сирийских христиан Майферката. Арабский историк сообщает, что Елену, девушку царского рода из Эдессы, взял в жёны римский император Феодосий и что у них родился сын Константин, который после смерти Феодосия стал императором и основал Константинополь⁵⁹. Оставляя за скобками явный анахронизм этой версии, в которой мужем Елены становится император Феодосий (по-видимому, Феодосий II, 401–450), следует отметить, что она представляет особый интерес в связи с опубликованным нами текстом, поскольку разделяет с «Гипомнематами» мотив происхождения Елены из царского рода Эдессы. Если прав Гарри Мунт, который предположил, что этот мотив, отсутствующий в дошедших до нас версиях «Жития Маруты», мог быть привнесён христианским информантом Ибн аль-Азрака⁶⁰, то весьма вероятно, что легенда о происхождении Елены, нашедшая отражение в «Гипомнематах», циркулировала в среде сирийских христиан Майферката в XII в.⁶¹

58 'Abd al-Jabbār. Confirmationis prophetiae testimonium 3C, 164–173 // 'Abd al-Jabbār. Critique of Christian Origins: A Parallel English-Arabic Text / ed., transl. and annot. by G. S. Reynolds and S. Kh. Samir. Provo (Utah), 2010. (Islamic Translation Series). P. 103–104.

59 К сожалению, арабский текст этой части «Истории...» Ибн аль-Азрака до сих пор не издан. См. её пересказ и обсуждение: Fiey J.-M. Mārūtā de Martyropolis d'après Ibn al-Azraq († 1181) // Analecta Bollandiana. 1976. Vol. 94. P. 35–45; Munt H. Ibn al-Azraq, Saint Marūthā, and the Foundation of Mayyāfāriqīn (Martyropolis) // Writing 'True Stories': Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East / ed. by A. Papaconstantinou, M. Debié and H. N. Kennedy. Turnhout, 2010. (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages; 9). P. 149–174.

60 Ibid. P. 170. N. 96.

61 Ибн аль-Азрак сообщает, что христиане, которые помогли ему ознакомиться с содержанием «Жития Маруты», были мелькитами; см. англ. перевод этого фрагмента «Истории...» в: Ibid. P. 164–165.

В заключение этого неизбежно краткого экскурса хотелось бы подчеркнуть, что история рецепции фигуры Елены в среде сиро- и арабоязычных христиан заслуживает дальнейшего комплексного исследования, в ходе которого должны быть приняты во внимание не только цикл агиографических легенд, сформировавшийся вокруг царицы, но и её упоминание и использование её образа в литургических и иконографических традициях разных конфессиональных направлений сирийского христианства⁶².

Архивные материалы

Гипомнематы о происхождении царицы Елены // St. Catherine's Monastery of the Sinai, Syriac 82. Fol. 55v–56v.

Переписка Папы бар Агтая // Birmingham, Cadbury Research Library, Mingana syr. 47. Fol. 34v–45r.

Источники

160 Unpublished Homilies of Jacob of Serugh: in 2 vols. / ed. by R.-Y. Akhrass and I. Syryany. Damascus: Syriac Orthodox Patriarchate, 2017.

ʿAbd al-Jabbār. Critique of Christian Origins: A Parallel English-Arabic Text / ed., transl. and annot. by G. S. Reynolds and S. Kh. Samir. Provo (Utah): Brigham Young University Press, 2010. (Islamic Translation Series).

- 62 Некоторые сведения подобного рода можно найти в следующих публикациях: *Baumstark A.* Konstantiniana aus syrischer Kunst und Liturgie // *Konstantin der Große und seine Zeit: Gesammelte Studien. Festgabe zum Konstantins-Jubiläum 1913 und zum goldenen Priesterjubiläum von Mgr. Dr. A. de Waal / hrsg. von F. J. Dölger.* Freiburg im Breisgau, 1913. (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Supplementheft; 19). S. 218–245; *Conterno M.* Culto e memoria di Costantino nelle tradizioni sire: agiografia costantiniana nella liturgia e nella storiografia // *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano 313–2013.* Roma, 2013. Vol. 2. P. 425–439; *Stutz J.* Constantinus Arabicus: Die arabische Geschichtsschreibung und das christliche Rom. Piscataway (N. J.), 2017. (Islamic History and Thought; 4); *Balicka-Witakowska E.* The Story of the Invention of the Holy Cross Illustrated by Two Syriac Manuscripts // *Iconographica. Mélanges offerts à Piotr Skubiszewski / éd. par R. Favreau, M.-H. Debiès.* Poitiers, 1999. (Civilisation médiévale; 7). P. 1–14; *Kominko M.* Constantine's Eastern Looks: The Elevation of the Cross in a Medieval Syriac Lectionary // *Towards Rewriting? New Approaches to Byzantine Archaeology and Art: Proceedings of the Symposium on Byzantine Art and Archaeology, Cracow, September 8–10, 2008 / ed. by P. Ł. Grotowski and S. Skrzyniarz.* Warsaw, 2010. (Series Byzantina: Studies on Byzantine and Post-Byzantine Art; 8). P. 177–194.

- Acta Martyrum et Sanctorum: in 7 t. / ed. P. Bedjan. T. 1. Parisiis; Lipsiae: Otto Harrassowitz, 1890.
- Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien: Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Sa'id ibn Baṭṭiq um 935 A. D.: in 2 Bd. / hrsg. und übers. von M. Breydy. Louvain: Peeters, 1985. (CSCO; vol. 471–472. Scriptores Arabici; t. 44–45).
- Apocryphi hypomnemata Domini nostri seu Acta Pilati: antiqua versio Syriaca / quam nunc prim. ed. Lat. vert. atque notis ill. Ignatius Ephraem II Rahmani. Monte Libano: Typis Patriarchalibus in Seminario Scharfensi, 1908. (Studia Syriaca; vol. 2).
- The Canons Ascribed to Mārūtā of Maipherqā and Related Sources: in 2 vols. / ed. and transl. by A. Vööbus. Louvain: Peeters, 1982. (CSCO; vol. 439–440. Scriptores Syri; t. 191–192).
- Cöln F. Die anonyme Schrift "Abhandlung über den Glauben der Syrer." // Oriens Christianus. 1904. Bd. 4 (1). S. 28–97.
- Esbroeck M., van. La légende arabe d'Hélène à Édesse // Mémorial Monseigneur Joseph Nasrallah / éd. par P. Canivet, J.-P. Rey-Coquais. Damascus: Institut français du Proche-Orient, 2006. (Publications de l'Institut français de Damas; t. 221). P. 199–231.
- Eusebius Werke. Bd. 1/1: Über das Leben des Kaisers Konstantin / hrsg. von F. Winkelmann. Berlin; New York (N. Y.): W. de Gruyter, 2008. (GCS).
- The Finding of the True Cross — The Judas Kyriakos Legend in Syriac / introd., text and transl. by H. J. W. Drijvers and J. W. Drijvers. Louvain: Peeters, 1997. (CSCO; vol. 565. Subsidia; t. 93).
- Frothingham A. L. L'omelia di Giacomo di Sarûg sul battesimo di Costantino imperatore // Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. 1882. Vol. III, 8. P. 167–242.
- Gismondi H. Linguae syriacae grammatica et chrestomathia cum glossario scholis accommodata. Beirut: Typographia PP. Soc. Jesu, 1900.
- Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum: in 3 vols. / ed. J. B. Abbeloos et Th. J. Lamy. Vol. 3. Parisiis; Lovanii: Apud Maisonneuve; Excudebat Car. Peeters, 1877.
- Histoire Nestorienne Inédite (Chronique de Séert). Pt. 1 (1) / publ. par A. Scher, trad. par P. Dib. Paris: Firmin-Didot, 1908. (PO; vol. 4/3).
- Jacob of Sarug's Homilies on Abgar and Addai / ed. and transl. by K. E. Bryant Gibson. Piscataway (N. J.): Gorgias Press, 2022. (Texts from Christian Late Antiquity; vol. 77).
- Jacob of Sarug's Homily on Edessa and Jerusalem / ed. and transl. by J. A. Loopstra. Piscataway (N. J.): Gorgias Press, 2021. (Texts from Christian Late Antiquity; vol. 64).
- La première partie de l'Histoire de Barhadbešabba 'Arbaia / texte syr. éd. et trad. par F. Nau. Paris: Firmin-Didot, 1932. (PO; vol. 23/2).
- Smith K. R. The Synod of Dadisho' — 424 // The General Councils of the Eastern Christian Churches: The Synods of the Church of the East / ed. by A. Melloni and E. A. Ishac. Turnhout: Brepols, 2023. (Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta; vol. 5/2). P. 641–693.
- Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens / publ., trad. et annot. par J.-B. Chabot. Paris: Imprimerie Nationale, 1902.

Литература

- Арутюнова В. А. Византийские правители Эдессы в XI в. // Византийский Временник. 1973. № 35. С. 137–153.
- Белякова Е. В. и др. Елена // ПЭ. 2008. Т. 18. С. 293–297.
- Заболотный Е. А. и др. Маруф // ПЭ. 2016. Т. 44. С. 228–231.
- Кривушин И. В., Кривушина Е. С. Средневековое предание о Константине Великом и его матери святой царице Елене: Переводы. Комментарии. Исследования. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2012. (Библиотека христианской мысли: источники).
- Мещерская Е. Н. Легенда об Авгаре — раннесирийский литературный памятник. Исторические корни в эволюции апокрифической легенды. М.: Наука, 1984.
- Муравьев А. В. Иаков Саругский // ПЭ. 2009. Т. 20. С. 553–556.
- Пигулевская Н. В. Мартирий Кириака Иерусалимского // Ближний Восток, Византия, славяне. Л.: Наука, 1976. С. 186–217.
- Степаненко В. П. Ишханы Эдессы и внешнеполитическая ориентация города (к интерпретации событий 1083 г.) // Античная древность и средние века. 1982. № 19. С. 48–53.
- Степаненко В. П. К статусу и функциям «Совета двенадцати» в Эдессе на рубеже XI–XII вв. // Палестинский сборник. 1986. № 28 (91). С. 56–61.
- Adler W. The Kingdom of Edessa and the Creation of a Christian Aristocracy // Jews, Christians, and the Roman Empire: The Poetics of Power in Late Antiquity / ed. by N. B. Dohrmann and A. Y. Reed. Philadelphia (Pa.): University of Pennsylvania Press, 2013. (Jewish Culture and Contexts). P. 43–62, 277–282.
- Balicka-Witakowska E. The Story of the Invention of the Holy Cross Illustrated by Two Syriac Manuscripts // Iconographica. Mélanges offerts à Piotr Skubiszewski / éd. par R. Favreau, M.-H. Debiès. Poitiers: Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale, 1999. (Civilisation médiévale; t. 7). P. 1–14.
- Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur: in 5 Bd. Bd. 4: Das fünfte Jahrhundert mit Einschluss der syrischen Literatur des vierten Jahrhunderts. Freiburg im Breisgau: Herder, 1921.
- Barnes T. D. Constantine and the Christians of Persia // Journal of Roman Studies. 1985. Vol. 75. P. 126–136.
- Baumstark A. Konstantiniana aus syrischer Kunst und Liturgie // Konstantin der Große und seine Zeit: Gesammelte Studien. Festgabe zum Konstantins-Jubiläum 1913 und zum goldenen Priesterjubiläum von Mgr. Dr. A. de Waal / hrsg. von F. J. Dölger. Freiburg im Breisgau: Herder, 1913. (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Supplementheft; Bd. 19). S. 218–245.
- Baumstark A. Geschichte der syrischen Literatur, mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte. Bonn: A. Marcus und E. Weber, 1922.
- Borgehammar S. How the Holy Cross Was Found: From Event to Medieval Legend. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1991. (Bibliotheca theologiae practicae; vol. 47).
- Braun O. Der Briefwechsel des Katholikos Papa von Seleucia: Ein Beitrag zur Geschichte der ostsyrischen Kirche im vierten Jahrhundert // Zeitschrift für katholische Theologie. 1894. Bd. 18. S. 163–182, 546–565.

- Brock S. P.* Barḥadbshabba 'Arbaya // *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage* / ed. by S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz and L. van Rompay. Piscataway (N. J.): Gorgias Press, 2011. P. 57–58.
- Brock S. P.* Christians in the Sassanian Empire: A Case of Divided Loyalties // *Religious and National Identity: Papers Read at the Nineteenth Summer Meeting and the Twentieth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society* / ed. by S. Mews. Oxford: Basil Blackwell, 1982. (Studies in Church History; vol. 18). P. 1–19.
- Brock S. P.* Two Syriac Poems on the Invention of the Cross // *Lebendige Überlieferung: Prozesse der Annäherung und Auslegung. Festschrift für Hermann-Josef Vogt zum 60. Geburtstag* / hrsg. von N. el-Khouury, H. Crouzel und R. Reinhardt. Beirut: Rückert, 1992. S. 55–82.
- Bryant K. E.* Festal Apologetics: Syriac Treatises on the Feast of the Discovery of the Cross. PhD Dissertation. Oxford: University of Oxford, 2015.
- Campanhausen H., von.* The Ascetic Idea of Exile in Ancient and Early Medieval Monasticism // *Campanhausen H., von.* Tradition and Life in the Church: Essays and Lectures in Church History. London: Collins, 1968. P. 231–251.
- Cersoy P.* Les manuscrits orientaux de Monseigneur David, au Musée Borgia, de Rome // *Zeitschrift für Assyriologie*. 1894. Bd. 9. S. 361–384.
- Chaumont M.-L.* La christianisation de l'empire iranien des origines aux grandes persécutions du IV^e siècle. Louvain: Peeters, 1988. (CSCO; vol. 499. Subsidia; t. 80).
- Chevallier-Caseau B.* La lettre de Jésus à Abgar d'Édesse // *Apocryphes chrétiens des premiers siècles. Mémoire et traditions* / éd. par F.-M. Humann, J.-N. Pérès. Paris: Desclée de Brouwer, 2009. (Théologie à l'université; t. 7). P. 15–45.
- Conterno M.* Culto e memoria di Costantino nelle tradizioni sire: agiografia costantiniana nella liturgia e nella storiografia // *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano 313–2013*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2013. Vol. 2. P. 425–439.
- Corke-Webster J.* A Man for the Times: Jesus and the Abgar Correspondence in Eusebius of Caesarea's *Ecclesiastical History* // *Harvard Theological Review*. 2017. Vol. 110 (4). P. 563–587.
- Di Rienzo A.* Risemantizzare la memoria: il conflitto tra Papa bar Aggai e Miles di Susa nell'ottica del catholicos di Seleucia // *Cristianesimo nella storia*. 2017. Vol. 38 (3). P. 637–654.
- Drijvers J. W.* Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross. Leiden: E. J. Brill, 1992. (Brill's Studies in Intellectual History; vol. 27).
- Drijvers J. W.* Marutha of Maipherqat on Helena Augusta, Jerusalem and the Council of Nicaea // *Studia patristica*. 2001. Vol. 34. P. 51–64.
- Esbroeck M., van.* Hélène à Édesse et la Croix // *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers* / ed. by G. J. Reinink and A. C. Klugkist. Louvain: Peeters, 1999. (Orientalia Lovaniensia Analecta; vol. 89). P. 107–115.
- Fiey J.-M.* Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1970. (CSCO; vol. 310. Subsidia; t. 36).
- Fiey J.-M.* Mārūtā de Martyropolis d'après Ibn al-Azraq († 1181) // *Analecta Bollandiana*. 1976. Vol. 94. P. 35–45.

- Frendo D.* Constantine's Letter to Shapur II: Its Authenticity, Occasion, and Attendant Circumstances // *Bulletin of the Asia Institute*, NS. 2001. Vol. 15. P. 57–69.
- Gomiero G., Biuzzi C. E.* Répertoire des manuscrits de droit en syriaque // *Le droit en monde syriaque* / éd. par V. Berti, M. Debié. Paris: Paul Geuthner, 2023. (Études syriaques; t. 18). P. 415–490.
- Hillner J.* Helena Augusta: Mother of the Empire. New York (N. Y.): Oxford University Press, 2023. (Women in Antiquity).
- Hunt E. D.* Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312–460. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Hunter E. C. D.* Veneration of the Cross in the East Syrian Tradition // *Aram*. 2020. Vol. 32. P. 309–324.
- Jones G.* Helen of Mesopotamia: The View from Edessa // *Niš and Byzantium: Ninth Symposium, Niš, 3–5 June 2010. The Collection of Scientific Works IX* / ed. by M. Rakocija. Niš: University of Niš, 2011. P. 427–446.
- Jones G.* Constantine and His Mother Build a City: Helen of Edessa and Martyropolis // *Niš and Byzantium: Tenth Symposium, Niš, 3–5 June 2011. The Collection of Scientific Works X* / ed. by M. Rakocija. Niš: University of Niš, 2012. P. 481–507.
- Kaufhold H.* Syrische Handschriften juristischen Inhalts in südindischen Bibliotheken. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1989. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte; Bd. 535. Veröffentlichungen der Kommission für Antike Rechtsgeschichte; Bd. 5).
- Kessel G.* Syriac Miscellany of Apocryphal and Hagiographic Texts from Crusader Jerusalem (Sinai Syr. 82/I) // *Analecta Bollandiana*. 2022. Vol. 140 (1). P. 141–162.
- Klingenberg A.* Zwischen Ktesiphon und Konstantinopel — Christen und Christianisierung in Persien im Kontext der sāsānidisch-römischen Beziehungen // *Die Christianisierung Kleinasiens in der Spätantike* / hrsg. von W. Ameling. Bonn: Dr. Rudolf Habelt, 2017. (Asia Minor Studien; Bd. 87). S. 285–305.
- Kominko M.* Constantine's Eastern Looks: The Elevation of the Cross in a Medieval Syriac Lectionary // *Towards Rewriting? New Approaches to Byzantine Archaeology and Art: Proceedings of the Symposium on Byzantine Art and Archaeology, Cracow, September 8–10, 2008* / ed. by P. Ł. Grotowski and S. Skrzyniarz. Warsaw: Sowa, 2010. (Series Byzantina: Studies on Byzantine and Post-Byzantine Art; vol. 8). P. 177–194.
- Kosto A. J.* The Transformation of Hostageship in Late Antiquity // *Antiquité Tardive*. 2013. Vol. 21. P. 265–282.
- Labourt J.* Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224–632). Paris: V. Lecoffre, 1904. (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique; t. 11).
- Laurent J.* Des Grecs aux croisés. Étude sur l'histoire d'Édesse entre 1071 et 1098 // *Byzantion*. 1924. Vol. 1. P. 367–449.
- Lee A. D.* The Role of Hostages in Roman Diplomacy with Sasanian Persia // *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. 1991. Bd. 40 (3). S. 366–374.
- Lollar J. A.* The Doctrine of Addai and the Letters of Jesus and Abgar. Eugene (Ore.): Cascade Books, 2023. (Westar Tools and Translations, Early Christian Apocrypha; vol. 10).

- Mingana A.* Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts Now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham. Cambridge: W. Heffer & Sons, 1933–1939. (Woodbrooke Catalogues; vol. 1–3).
- Munt H.* Ibn al-Azraq, Saint Marūthā, and the Foundation of Mayyāfāriqīn (Martyropolis) // Writing ‘True Stories’: Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East / ed. by A. Papaconstantinou, M. Debié and H. N. Kennedy. Turnhout: Brepols, 2010. (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages; vol. 9). P. 149–174.
- Nau F.* Sur la fête de la Croix: analyse d’une homélie de Moïse bar Céphā et du ms. grec 1586 de Paris // Revue de l’Orient chrétien. 1914. Vol. II, 9/3 (19). P. 225–246.
- Pigulevskaya N. V.* Le martyre de saint Cyriaque de Jérusalem // Revue de l’Orient chrétien. 1927–1928. Vol. III, 6 (26). P. 305–356.
- Pohlsander H. A.* Helena: Empress and Saint. Chicago (Ill.): Ares Publishers, 1995.
- Rilliet F.* Jakob von Sarug // Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart: A. Hiersemann, 1994. Bd. 16. S. 1217–1227.
- Scher A.* Catalogue des manuscrits syriaques et arabes conservés dans la Bibliothèque épiscopale de Séert (Kurdistan), avec notes bibliographiques. Mosul: Imprimerie des pères dominicains, 1905.
- Scher A.* Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du couvent des Chaldéens de Notre-Dame-des-Semences // Journal asiatique. 1906. Vol. X, 8. P. 55–82.
- Schiffer E.* Hypomnema als Bezeichnung hagiographischer Texte // Wiener Byzantinistik und Neogräzistik: Beiträge zum Symposium Vierzig Jahre Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien im Gedenken an Herbert Hunger (Wien, 4.–7. Dezember 2002) / hrsg. von W. Hörandner, J. Koder und M. A. Stassinopolou. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004. (Byzantina et Neograeca Vindobonensia; Bd. 24). S. 397–407.
- Schwaigert W.* Das Christentum in Hūzistān im Rahmen der frühen Kirchengeschichte Persiens bis zur Synode von Seleukia-Ktesiphon im Jahre 410. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie. Marburg: Philipps-Universität Marburg, 1989.
- Segal J. B.* Edessa, ‘The Blessed City’. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- Selb W.* Orientalisches Kirchenrecht. Bd. 1: Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981. (Sitzungsberichte der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse; Bd. 388. Veröffentlichungen der Kommission für Antike Rechtsgeschichte; Bd. 3).
- Smith K. R.* Constantine and the Captive Christians of Persia: Martyrdom and Religious Identity in Late Antiquity. Oakland (Calif.): University of California Press, 2016. (Transformation of the Classical Heritage; vol. 57).
- Straubinger J.* Die Kreuzauffindungslegende: Untersuchungen über ihre altchristlichen Fassungen mit besonderer Berücksichtigung der syrischen Texte. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1912. (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte; Bd. 11/3).
- Stutz J.* Constantinus Arabicus: Die arabische Geschichtsschreibung und das christliche Rom. Piscataway (N. J.): Gorgias Press, 2017. (Islamic History and Thought; vol. 4).

- Taylor D. G. K.* The Syriac Version of Strategios' *History of the Persian Conquest of Jerusalem* // Mélanges James Howard-Johnston / éd. par Ph. Booth, M. Whitby. Paris: Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2022. (Travaux et mémoires; t. 26). P. 445–466.
- Tisserant E.* Marouta de Maypherqat // Dictionnaire de théologie catholique. Paris: Letouzey et Ané, 1928. T. 10. P. 142–149.
- Vosté J.* Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq). Rome: Bureaux de l'Angelicum, 1929.
- Wood Ph.* *The Chronicle of Seert: Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq*. Oxford: Oxford University Press, 2013. (Oxford Early Christian Studies).
- Wood Ph.* Constantine in the *Chronicle of Seert* // *Studies in Late Antiquity*. 2017. Vol. 1 (2). P. 150–172.

БИБЛЕЙСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА

ГЕНЕЗИС И РАЗВИТИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ П. РИКЁРА

Священник Дмитрий Барицкий

кандидат богословия

кандидат филологических наук

доцент кафедры филологии и кафедры библеистики

Московской духовной академии

141300, г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия

baricky1981@yandex.ru

Для цитирования: *Барицкий Д., свящ.* Генезис и развитие христианской экзегетической традиции через призму феноменологической герменевтики П. Рикёра // Библия и христианская древность. 2025. № 1 (25). С. 151–177. DOI: 10.31802/BCA.2025.25.1.005

Аннотация

УДК 27-277.2

Статья посвящена малоизученному в православной библейской герменевтике вопросу, связанному с проблемой генезиса, бытования и развития экзегетической традиции. Автор ставит перед собой задачу ответить на вопросы: каким общим закономерностям подчиняется жизнь традиции толкования Священного Писания и что можно считать её семантическим инвариантом? Для решения этой задачи, он обращается к понятийно-терминологическому аппарату феноменологической герменевтики, а именно к тем идеям, которые развивает в своей монографии «Время и рассказ» П. Рикёр. В частности, в статье уделяется внимание рассуждениям французского философа о базовых принципах, которые находятся в основе взаимодействия человеческого сознания и временного

опыта. Детально рассматривается учение П. Рикёра о миметической деятельности, которая по своей сути является деятельностью герменевтической и благодаря которой возникает как отдельный нарратив, так и культурная традиция в целом. По мнению автора статьи, те выводы, к которым приходит П. Рикёр, отличаются фундаментальным характером, и могут быть продуктивно использованы в рамках библейской герменевтики, что иллюстрируется в рамках статьи конкретными примерами.

Ключевые слова: Священное Писание, герменевтика, феноменологическая герменевтика, философская герменевтика, библейская герменевтика, нарратология, генеративная нарратология, библейский нарратив, повествование, культура, П. Рикёр.

Genesis and Development of the Christian Exegetical Tradition Through the Prism of P. Ricoeur's Phenomenological Hermeneutics

Priest Dmitry Baritskiy

PhD in Theology

PhD in Philology

Associate Professor at the Department of Philology

and Department of Biblical Studies

at the Moscow Theological Academy

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

baricky1981@yandex.ru

For citation: Baritskiy, Dmitry, priest. "Genesis and Development of the Christian Exegetical Tradition Through the Prism of P. Ricoeur's Phenomenological Hermeneutics". *Bible and Christian Antiquity*, № 1 (25), 2025, pp. 151–177 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2025.25.1.005

Abstract. The article is devoted to a little-studied issue in Orthodox biblical hermeneutics related to the problem of the genesis, existence and development of the exegetical tradition. The author sets himself the task of answering the questions: what general laws does the life of the tradition of interpretation of Holy Scripture obey and what can be considered its semantic invariant? To solve this problem, he turns to the conceptual and terminological apparatus of phenomenological hermeneutics, namely to those ideas that P. Ricoeur develops in his monograph «Time and Story». In particular, the article pays attention to the French philosopher's reasoning about the basic principles that underlie the interaction of human consciousness and temporary experience. P. Ricoeur's teaching on mimetic activity, which is essentially a hermeneutic activity and thanks to which both a separate narrative and a cultural tradition as a whole arises, is examined in detail. According to the author of the article, the conclusions reached by P. Ricoeur are fundamental in nature and can be productively used within the framework of biblical hermeneutics, which is illustrated in the article with specific examples.

Keywords: Holy Scripture, hermeneutics, phenomenological hermeneutics, philosophical hermeneutics, biblical hermeneutics, narratology, generative narratology, biblical narrative, narration, culture, P. Ricoeur.

Постановка проблемы

Изучая святоотеческую экзегезу в герменевтическом аспекте, учёные-библеисты первым делом уделяют внимание тому, на какие принципы опирался толкователь в своей работе с текстом Священного Писания и какие методы он использовал. Однако, к сожалению, зачастую вне поля их зрения остается сам механизм возникновения традиции толкования, её передачи и развития. Отсутствие исследований в этом направлении порождает ряд проблем как теоретического, так и практического характера.

Это легко продемонстрировать, обратившись к 19-му правилу Трулльского Собора. Оно гласит, что «предстоятели церквей должны во вся дни, наипаче же во дни воскресные, поучать весь клир и народ словесам благочестия, избирая из Божественного Писания разумения и рассуждения истины»¹. При этом то же самое правило предостерегает, чтобы в своих толкованиях пастыри не переступали «положенных уже пределов и предания богоносных отец: и аще будет исследуемо слово Писания, то не инако да изъясняют оное, разве как изложили светила и учителя церкви в своих писаниях, и сими более да удовлетворяются, нежели составлением собственных слов, дабы, при недостатке умения в сем, не уклониться от подобающего»². Итак, с одной стороны, перед нами призыв толковать, самостоятельно «избирая из Божественного Писания разумения и рассуждения истины», с другой, предостережение не переступать «положенных пределов и предания богоносных отцов» вплоть до того, чтобы, рискуя выйти за эти пределы, не составлять собственных толкований.

Это правило порождает целый спектр вопросов практического и теоретического характера. На наш взгляд, в конечном счёте все они могут быть сведены к двум основным: что является семантическим инвариантом православной экзегетической традиции, а что её вариативной частью? И в какой степени эта вариативность допустима?

Чтобы дать ответ на эти вопросы, необходимо, на наш взгляд, выявить универсальные герменевтические закономерности, герменевтический синтаксис, который регулирует взаимодействие сознания субъекта интерпретации, священного текста и экзегетической традиции.

1 Concilium Constantinopolitanum a. 691/2 in Trullo habitum. Canones 19 // ACO. II/2/4. P. 33. Рус. пер.: V–VI Вселенский Собор – Константинопольский, Трулльский (691 г.). URL: <https://azbyka.ru/pravo/shestoj-vselenskij-sobor-19/>.

2 Там же.

Очевидно, что тех методологических ресурсов, которые предлагает для решения этой задачи святоотеческая традиция экзегезы, не всегда достаточно. А потому подобное исследование должно быть неизбежно междисциплинарным: на стыке богословия и тех гуманитарных наук, которые изучают работу человеческого сознания, генезис и структуру словесного текста, а также особенности развития культурной традиции в целом.

В этом отношении библейская герменевтика может позаимствовать много полезного у философской. В частности, представляются весьма продуктивными теоретические разработки французского философа П. Рикёра, которые он изложил в своей фундаментальной монографии «Время и рассказ».

По мнению П. Рикёра, герменевтика — это не только наука о принципах и методах интерпретации текста. Это в первую очередь наука о понимании³. Именно понимание лежит в основе всей человеческой деятельности. Понимая мир, людей, самих себя, мы, по сути, интерпретируем реальность, а потому, как подчёркивал современник П. Рикёра Г.-Г. Гадамер, герменевтика затрагивает «всеобщую соотнесенность людей друг с другом и миром»⁴. Именно благодаря этой духовно-практической деятельности человека, которая по своей природе носит герменевтический характер, возникает культурная традиция.

Согласно П. Рикёру, человек, как субъект культурно-исторического творчества, стремится осмыслить не просто предметы реальности, но именно свой временной опыт. Результаты этой интерпретации он фиксирует в виде повествовательного текста, сумма которых и образует культуру. П. Рикёр ставит задачу реконструировать движение этой духовно-практической деятельности человека в истории. Это движение для него — цепочка герменевтических операций, «с помощью которых произведение пробивается к непроницаемым глубинам жизни, действия и страдания, чтобы автор мог затем передать его читателю, воспринимающему произведение и благодаря этому изменяющему свою деятельность»⁵.

3 П. Рикёр, продолжая развивать герменевтические идеи М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера, предлагает сделать герменевтике «феноменологическую прививку» и становится таким образом основателем феноменологической герменевтики (см.: Турышева О. Н. Теория и методология зарубежного литературоведения. М., 2012. С. 105).

4 Цит. по: Глазков А. В. Из реальности в текст и обратно: очерк прагматики нарративного текста. М., 2018. С. 66.

5 Рикёр П. Время и рассказ: в 2 т. Т. 1: Интрига и исторический рассказ. М.; СПб., 1998. С. 66.

Особые акценты в своих рассуждениях относительно этого движения философ делает на «связующей роли традиции в отношениях прошлого, настоящего и будущего», а также на «осмыслении новаторства как необходимого, сущностного аспекта жизни культуры»⁶. Именно в контексте решения этой глобальной задачи П. Рикёр предлагает модель, охватывающую все этапы бытования текста в рамках культурно-исторической действительности. И начинается он с объяснения того, как возникает минимальная единица, «кирпичик» культурной традиции — нарратив.

Идеи Аристотеля и блж. Августина в рецепции П. Рикёра

Как уже было сказано, согласно П. Рикёру, в пределе референтом всякого нашего повествования является время, а именно временной опыт. Опираясь на работы блж. Августина («Исповедь») и Аристотеля («Поэтика»), П. Рикёр стремится описать механизм возникновения нарратива, благодаря которому мы имеем возможность этот опыт отображать. Отсюда и название монографии «Время и рассказ».

Точкой отсчёта для своих рассуждений П. Рикёр делает ключевую антитезу, сформулированную блж. Августином в XI книге трактата «Исповедь», — противопоставление *distentio animi* (растяжения души) и *intentio* (напряжения, усилия) духа. Блж. Августин мыслит время психологически. Для него это состояние духа, который в настоящий момент сосредоточен (*intentio*) или на происходящем, или вспоминает о прошлом, или предвосхищает будущее. Дух подобен лучу, в фокусе которого в настоящий момент, словно в некоей точке, оказываются разные объекты: совершившиеся, совершающиеся или те, которым лишь предстоит совершиться. Отсюда, по мнению христианского богослова, «есть три времени — настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе, и нигде в другом месте я их не вижу»⁷. Формула блж. Августина следующая: благодаря напряжению (*intentio*) духа наша душа претерпевает растяжение (*distentio animi*) и в ней мы обретаем способность

6 Вдовина И. С. Феноменолого-герменевтическая методология анализа произведений искусства // Феноменология искусства / ред. К. М. Долгов. М., 1996. С. 149.

7 *Augustinus Hippoensis. Confessiones* XX, 26 // Августин Аврелий. Исповедь. М., 1992. С. 170.

в настоящий момент созерцать прошедшее, настоящее и будущее. Чем сильнее *intentio*, тем больше *distentio*.

Важно отметить, что «диалектика *intentio-distentio*, присущая самому времени, возобновляется под знаком противоположности между вечностью и временем»⁸. Иными словами, осмыслить эту диалектику в полноте возможно лишь в том случае, если сопоставить её с вечностью. Для этого П. Рикёр заимствует у блж. Августина идею о *Verbum* — Божественном Слове. В опыте *intentio* человеческий дух сопрягается с *Verbum*. Согласно блж. Августину, именно в Божественном Слове, которое пребывает в Вечности, явлена актуальность настоящего. Все вещи, *verba*, разрозненные во времени и пространстве, наличествуют единомоментно в *Verbum*. Чем сильнее связь человеческого духа и Божественного Слова, чем напряжённей созерцание, тем масштабнее картина временного рассеяния. Человек словно получает возможность видеть течение исторического времени глазами Божественного Автора этого мира.

Итак, используя учение блж. Августина о времени, П. Рикёр указывает на ту исходную точку, в которой наше сознание начинает осмыслять временную реальность. Важность этих разработок заключается в том, что эта точка самым непосредственным образом связана с идеей о Вечности и Божественном Слове. Именно Слово задаёт автору направление и перспективу осмысления рассеянного временного опыта. Это *distentio animi* и приводится в порядок при помощи нарратива.

Для того чтобы описать каким именно образом это происходит, П. Рикёр использует учение Аристотеля о *mythos* (интрига / фабула) и *mimēsis* (подражании / миметической деятельности). Как интригообразование, так и миметическая деятельность подчиняются определённым правилам. Их описание, по мысли П. Рикёра, позволит глубже понять, как именно сознание приводит темпоральное рассеяние, которое открывается духу познающего субъекта, к порядку.

Несмотря на то, что понятия *mimēsis* и *mythos* у Аристотеля во многом идентичны и порой определяются одно через другое, они не взаимозаменяемы. Они указывают на два аспекта процесса творческой деятельности. Интрига позволяет соединить разрозненные во времени факты в единую осмысленную историю, которая, по словам П. Рикёра, характеризуется завершенностью, целостностью и протяженностью. То есть *mythos* приводит временное несогласие к согласию. В свою

очередь, *mimēsis* — это сам процесс подражания действию, репрезентативная деятельность. Это то, как происходит перенос и трансформация жизненного материала в *mythos*.

Согласно П. Рикёру, *mythos* и *mimēsis* соотносятся друг с другом как синтагма и парадигма. Это «две связующие оси: интрига — это внутренняя связь / связность произведения, а мимесис — это отношение произведения с внешней ему социальной реальностью, которую оно воспроизводит»⁹. *Mythos* — это поэтическая система, *mimēsis* — процесс по упорядочению фактов в систему. При помощи *mimēsis* автор трансформирует реальность и располагает факты реальности в определённом порядке, то есть осуществляет *mythos*.

В связи с этим необходимо отметить, что *mimēsis* Аристотеля — это не просто копирование действительности. Это именно творческое подражание. То есть результат миметической деятельности подразумевает ту или иную степень символической иносказательности, суггестивности. «Задача поэта, — по словам античного философа, — говорить не о действительно случившемся, но о том, что могло бы случиться, следовательно о возможном по вероятности или по необходимости»¹⁰. Иными словами, мир, который появляется в результате подражания — мир «как если бы», поэтому П. Рикёр утверждает, что *mythos* реализуется за счёт «“метафорической” транспозиции практического поля»¹¹. *Mythos* — это замкнутый мир, который всего лишь творчески подражает действительности, но самой действительностью не является. Интрига, описывая физическое действие, всегда предполагает определённую степень условности, метафоричности. В результате этого между реальностью и миром поэтического произведения возникает разрыв. П. Рикёр называет мир произведения *mimēsis*-II или *mimēsis*-творчества. Его анализу и уделяет внимание «Поэтика» Аристотеля.

Основная функция *mimēsis*-II — универсализация. «Сочинять интригу — значит, уже выводить интеллигибельное из случайного, универсальное из единичного, необходимое или вероятное из эпизодического»¹². Так, например, благодаря этой универсализации интриги, конкретные персонажи получают всеобщий характер и имена, которые этому характеру соответствуют. «Отсюда правило, — пишет П. Рикёр, — сначала

9 Монин М. А. Апология культуры: Три прочтения «Времени и рассказа» Поля Рикёра. М., 2019. С. 28.

10 *Aristoteles. Poetica* VII, 25–30 // *Аристотель. Риторика. Поэтика*. М., 2007. С. 176.

11 Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 58.

12 Там же. С. 53.

сформулировать интригу, а уж потом давать имена»¹³. Иначе говоря, миметический процесс заключается в том, что сама структура произведения порождает собственные вторичные элементы, которые ей присущи по закону жанра.

Однако произведение не оторвано от реальности. Оно остаётся связанным с ней особым видом референции. Эту связь, «референцию к верховью, истокам греческой композиции»¹⁴, выполняет, по словам П. Рикёра, *mimēsis*-I. Благодаря миметической деятельности первого уровня, происходит перенос в произведение этических категорий. Этика и поэтика, согласно Аристотелю, связаны. Благодаря этому «Поэтика» говорит, например, о низких и благородных персонажах. Трагедия стремится подражать лучшим характерам, комедия — худшим. Для П. Рикёра всё это знаки *mimēsis*-I, когда для создания *mythos*, автор обращается к культурному опыту.

Кроме того, «поэт находит в своем культурном фонде не только имплицитную категоризацию практического поля, но и первичное нарративное оформление этого поля»¹⁵. Например, поэты-трагики стремятся использовать в своих произведениях уже существующие в литературной традиции имена героев, чтобы повествование было правдоподобным и убедительным. «Логическая связь правдоподобного, — замечает П. Рикёр, — не может быть отделена от культурных ограничений, устанавливающих, что является приемлемым»¹⁶.

Миметическая деятельность может отсылать не только к «верховью» поэтического произведения, но и к «низовью», которую П. Рикёр определяет как *mimēsis*-III. Это уровень восприятия текста читателем. Здесь деятельность поэтического структурирования жизненного опыта находит завершение. Указанием на *mimēsis*-III в «Поэтике» Аристотеля П. Рикёр считает размышления об эффекте, которое производит трагедия. Речь идёт, прежде всего, об удовольствии, а также об условиях его создания. По словам П. Рикёра, зритель ощущает удовольствие, когда узнает в произведении «всеобщее, порождённое самой композицией интриги... Это удовольствие, в свою очередь, — результат удовольствия, которое зритель получает от сочинения, построенного в соответствии с необходимым и вероятным»¹⁷. Удовольствие, которое

13 Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 52.

14 Там же. С. 58.

15 Там же. С. 60.

16 Там же.

17 Там же. С. 61–62.

испытывает читатель, лишь начало миметической деятельности третьего уровня. «Мимесис-III обретает всю полноту, лишь когда произведение разворачивает некий мир, который присваивается читателем. Это мир культуры»¹⁸.

Учение Аристотеля о художественном произведении даёт основание П. Рикёру утверждать, что миметическая деятельность проявляет себя не только в создании поэтического *mythos*. Это ещё и движение по оси от «верховья» к «низовью» произведения, от мира автора через интригу к миру читателя. Так, по замечанию П. Рикёра, «“Поэтика” Аристотеля, вопреки своему почти исключительному интересу к мимесис-вымыслу, кладёт начало исследованию миметической деятельности в полном её объёме»¹⁹.

Итак, чтобы показать, каким законам подчиняется генезис и развитие культурной традиции, П. Рикёр обращается к учению блж. Августина о времени, а также к учению Аристотеля о *mythos* и *mimēsis*. У блж. Августина он заимствует идею о том, что человек начинает осознавать свой временной опыт именно благодаря встрече своего духа, переживающего *intentio*, с Логосом. Божественное Слово, в Котором явлена актуальность настоящего, даёт ему возможность увидеть течение времени (*distentio animi*) из вечности. Идеи Аристотеля помогают объяснить, как наше сознание структурирует этот опыт временного рассеяния. В первую очередь оно использует свою способность к миметической деятельности и приёмы интригообразования. Интрига (*mythos*) наводит порядок в беспорядке, подражание (*mimēsis*) делает возможным фиксацию и передачу этого опыта упорядоченного времени в истории. Именно благодаря законам *mythos* и *mimēsis* появляется повествование, которое фиксирует то, как автор пережил и структурировал свой временной опыт, который открылся ему благодаря диалектике *intentio-distentio animi*.

Модель миметической деятельности, согласно П. Рикёру

Фундамент концепции П. Рикёра о так называемой повествовательной деятельности человека — это ключевые положения представлений блж. Августина о времени и Аристотеля о фабуле и миметической

18 Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 63.

19 Там же. С. 64.

деятельности. Эта деятельность по своей сути герменевтическая, и её результатом является как отдельный нарратив, так и культурная традиция в целом. И. С. Вдовина так обобщает цель усилий П. Рикёра: философ трудится над созданием «концепции интерпретации, основанной на диалектическом понимании времени, где прошлое, настоящее и будущее выступают взаимосвязанными и взаимообусловленными. Временная характеристика для П. Рикёра — это специфическая черта человеческого опыта, тесно связанная с повествовательностью культуры: существует глубинная взаимосвязь между бытием культуры во времени и её повествовательностью, между историей и её выражением в языке и, стало быть, в культуре»²⁰.

Укажем на основные положения теории французского мыслителя.

По сути, П. Рикёр утверждает, что тот временной опыт, который открывается человеку благодаря тому, что его дух напрягается, а душа растягивается, есть некое исходное сырьё, подвергающееся обработке и трансформации со стороны сознания познающего субъекта. П. Рикёр выделяет три стадии такой трансформации: префигуративную, конфигуративную и рефигуративную. Следуя терминологии Аристотеля, французский философ обозначает их как *mimēsis*-I, *mimēsis*-II, *mimēsis*-III соответственно. Уже из этого следует, что на каждом уровне, облекая временной опыт в нарративные формы, человеческое сознание интерпретирует, а по сути, творчески подражает исходной для данного уровня реальности.

Уровень *mimēsis*-II, то есть операция сознания по построению интриги, и шире — мира поэтической композиции, выполняет посредническую функцию. Этот уровень занимает промежуточную позицию по отношению к *mimēsis*-I и *mimēsis*-III, которые, как уже говорилось, по словам П. Рикёра, являются «верховьем» и «низовьем» поэтического произведения. Такое наблюдение за динамикой построения интриги, проявляющее себя во взаимодействии трёх модусов *mimēsis*, должно, по мысли П. Рикёра, показать, как взаимодействуют человеческое сознание, временной опыт (вечность. — Д. Б.) и нарратив (культура). Иначе говоря, «чтобы решить вопрос об отношении времени и рассказа, я должен прояснить опосредующую роль построения интриги (м2) по отношению к стадии практического опыта (м1), которая ему предшествует, и той стадией, которая следует за ним (м3)»²¹, а именно: проследить

20 Вдовина И. С. Феноменолого-герменевтическая методология анализа произведений искусства // Указ. соч. С. 149.

21 Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 67.

«судьбу префигурированного времени вплоть до рефигурированного времени через посредничество конфигурированного времени»²². В итоге это поможет выявить основные механизмы и закономерности генезиса, бытования и развития культурной традиции.

Рассмотрим по отдельности каждый из трёх миметических уровней.

Mimēsis-I (префигурация) — это первичная обработка временного опыта сознанием. Вне поля сознания познающего субъекта жизненные ситуации, поступки людей, события, которые с ними происходят, могут казаться разрозненными, не связанными причинно-следственными отношениями, не иметь чётких границ во времени и пространстве. Это мир физического движения, сплошной энергоматериальный, континуальный, недискретный поток истории²³. Первое, что делает наше сознание, — пытается увидеть в этом разнородном жизненном материале определённые закономерности. При этом существование этих закономерностей должно быть обусловлено не столько замыслом и концепцией наблюдателя, сколько самой жизнью, её законами и правилами. Для этого познающему субъекту необходимо быть компетентным, то есть обладать практическим пониманием, опытом жизни. Так наше сознание делает первый шаг к тому, чтобы привести темпоральное рассеяние в порядок, рационализировать его и выразить в слове. Для этого оно накладывает на наш опыт восприятия времени особую матрицу. По сути, это уровень предпонимания. По мнению П. Рикёра, он состоит из трёх составляющих: структурной, символической и временной.

1. Структурный уровень представляет собой концептуальную сетку, которая отделяет мир физического движения от сферы действия. Автор должен быть способен идентифицировать происходящее в мире физического движения, то есть уметь выделить целостные действия и определить их структурные черты. Например, любое действие предполагает цель, мотив, агентов, которые его совершают и ответственны за него; эти агенты действуют в определённых обстоятельствах (благоприятных или неблагоприятных для совершения действия); действия могут делиться на виды, они могут приводить или не приводить к переменам и т. п. В общем, определить место действия в пределах концептуальной сетки — значит ответить на вопросы: кто, как, почему, зачем, с какой целью, против кого и т. п. Помимо этого, идентифицированное действие должно быть соотнесено с другими терминами концептуальной сетки,

22 Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 67.

23 См.: Глазков А. В. Из реальности в текст и обратно: очерк прагматики нарративного текста. С. 255.

с которыми он находится, по словам П. Рикёра, в отношениях интерсигнификации. «Овладеть концептуальной сеткой в целом и каждым её термином как её составной частью — это и значит быть компетентным, то есть обладать практическим пониманием»²⁴.

Всякое повествование имеет в основе подобное практическое понимание действительности (пресуппозицию). Как говорит П. Рикёр, литература «никогда не была бы понята, если бы не конфигурировала то, что уже содержится в человеческом действии»²⁵. Как автор, так и его читатели в определённой степени разделяют общую для них систему терминов, которые формируют концептуальную сетку. В свою очередь, рассказ — это не просто набор терминов, которые указывают на действия. Элементы системы пресуппозиции в нарративе, то есть на уровне *mimēsis*-II, трансформируются. В отличие от *mimēsis*-I в рамках дискурса истории у них появляются нарративные характеристики, которые знаменуют собой модальность повествования — действия истории представлены под определённым углом восприятия. Видеть эту модальность означает, по мысли П. Рикёра, обладать нарративным пониманием, которое предполагает «не только овладение концептуальной сеткой, определяющей семантику действия. Оно требует ещё и усвоения правил композиции, которым подчинён диахронический строй истории»²⁶.

2. Уровень символических средств практического поля, согласно П. Рикёру, определяет, «какие аспекты действия, аспекты способности к действию и знания о способности к действию связаны с поэтической транспозицией»²⁷. Предполагается, что любое действие каким-то образом артикулируется и понимается в рамках определённой культурной традиции, которая представляет собой символическую систему²⁸.

24 Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 69.

25 Там же. С. 79.

26 Там же. С. 70.

27 Там же. С. 71.

28 П. Рикёр поясняет, что использует термин «символ», как сам он говорит, «в его “среднем” значении, на полпути между его отождествлением с простым обозначением... и его отождествлением с выражениями, имеющими, согласно модели метафоры, двойной смысл, то есть скрытые значения, доступные только эзотерическому знанию» (Там же. С. 71). П. Рикёр под термином «символ» понимает такие означающие формы, которые «представляют собой культурные процессы, артикулирующие весь опыт. Я употребляю более точное выражение: “символическое опосредование” — для того, чтобы выделить среди символов культурного характера те, которые лежат в основе действия и тем самым конституируют первичное значение ещё до того, как отделяются от практического плана автономных символических целостностей, входящих в сферу речи или письменности. В этом смысле можно говорить об имплицитном, или имманентном, символизме,

По словам П. Рикёра, «если действие может быть рассказано, то потому, что оно уже артикулировано в знаках, правилах, нормах: оно изначально символически опосредовано»²⁹. Символ для него является «значением, включённым в действие и поддающимся расшифровке со стороны других участников социального взаимодействия»³⁰. Именно благодаря существованию символической конвенции в рамках культуры, мы можем понимать то или иное действие определённым образом. Так, например, в зависимости от контекста поднятие руки может означать приветствие, голосование, попытку привлечь внимание и т. д. В понятийно-терминологическом аппарате П. Рикёра, «символизм сообщает действию первичную прочитываемость»³¹. Благодаря способности нашего сознания к символизации, действие наделяется значимостью, которая отображается в языке: то, что значимо мы называем, о том рассказываем, а то, что не значимо, не именуем и не рассказываем о нём.

Важно отметить, что П. Рикёр придерживается идеи Аристотеля о связи этики и поэтики. Для античного философа действие не может быть этически нейтральным. А потому термин «символ» вводит также «идею “правила”, не только в отмеченном выше смысле правил описания и интерпретации отдельных действий, но и в смысле нормы»³². В свою очередь, эта норма может быть квалифицирована в соответствии со шкалой моральных ценностей.

3. Наконец, действие обладает временными характеристиками. Для того чтобы понять действие, важно не столько овладеть концептуальной сеткой и его символическим значением, сколько установить корреляцию с временной шкалой: прошлым, настоящим, будущим. Следствием этого и является возможность рассказать о действии. «Ибо именно это практическое сопряжение является самым начальным стимулом к повествованию»³³.

Итак, согласно П. Рикёру, подражать действию на уровне *mimēsis*-I означает «пред-понимать, что есть в нём от человеческого действия: его семантики, его символики, его временности»³⁴. На платформе этого предпонимания, которое является общим для автора и читателя,

противоположном символизму эксплицитному, или автономному» (Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 71–72).

29 Там же. С. 71.

30 Там же. С. 72.

31 Там же.

32 Там же.

33 Там же. С. 75.

34 Там же. С. 79.

основывается мир произведения, происходит движение от несогласия к согласию — формируется его интрига.

В отношении повествовательного произведения можно говорить о том, что уровень *mimēsis*-I — это не просто идентичное отображение, копия физического мира в нашем сознании, это всегда результат определённой герменевтической активности, который, в свою очередь, служит черновиком и эскизом для предстоящего рассказа.

***Mimēsis*-II** (конфигурация), по словам П. Рикёра, «открывает мир поэтической композиции и определяет... литературность литературного произведения»³⁵. На этом этапе возникает то, что Аристотель называл *mythos* (интрига / фабула). Как мы помним, *mythos* — это нарративная структура, которая, по словам П. Рикёра, характеризуется завершённостью, целостностью и протяжённостью. То есть *mythos* приводит временное несогласие, которое всё ещё продолжает жить на уровне *mimēsis*-I, к согласию. Итак, на уровне *mimēsis*-II автор при помощи структуры *mythos* трансформирует тот образ мира, который живёт в его сознании: создаёт на его основе образ, который он экспортирует читателю. В связи с этим, по словам П. Рикёра, интрига выполняет ряд важных функций.

1. Устанавливает между разрозненными событиями причинно-следственные отношения так, что они начинают представлять собой логическую последовательность. «Конфигурация, — пишет П. Рикёр, — представляет собой логическое единство... Она может быть представлена как одна “мысль”»³⁶. Отдельное событие соотносится теперь с целой историей. Оно перестаёт быть случайным и вносит свой вклад в развитие всего действия. В свою очередь, история не является простым перечислением событий, как это мы видим в случае хроникального повествования. История организует факты «в интеллигибельное целое таким образом, чтобы всегда можно было поставить вопрос о том, какова “тема” истории. Короче, построение интриги является операцией, которая извлекает конфигурацию из простой последовательности событий»³⁷.

2. Вторая функция интриги заключается в том, что она связывает разнородное. Как пишет П. Рикёр, «построение интриги объединяет такие разнородные факторы, как агенты, цели, средства, взаимодействия, обстоятельства, неожиданные результаты и т. д.»³⁸

35 Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 66.

36 Там же. С. 50.

37 Там же. С. 81.

38 Там же. С. 81.

3. Наконец, интрига придаёт рассказу темпоральную целостность. Связь событий в мире поэтической композиции не просто логическая, но и хронологическая. История — это всегда последовательное, непрерывное и связанное движение от начала к концу. Благодаря этому у нас появляется возможность рассматривать разрозненные во времени события как «единство временной целостности»³⁹. «Ощущение конца» — это важная особенность нарратива. В повествовании, в отличие от реальной жизни, всегда есть последнее событие, «конечная точка». Именно эта точка, которая является логическим завершением интриги, позволяет воспринимать всю цепочку нарративных эпизодов как единое целое. Выражаясь словами П. Рикёра, история становится прослеживаемой. Именно в свете последнего события у читателя появляется возможность охватить своим взором всю историю, увидеть её смысл, что невозможно в реальной действительности, где конечное событие пока отсутствует. Таким образом, парадокс времени, сформулированный блж. Августином, преодолевается не спекулятивно, но поэтически. «Тот факт, что история поддаётся прослеживанию, превращает этот парадокс в живую диалектику»⁴⁰.

Необходимо отметить, что все эти функции *mimēsis*-II напоминают *mimēsis*-I, на уровне которого происходит первичная обработка физического мира сознанием (возникает концептуальная сетка, символическая структура и темпоральность). Однако существенным отличием между этими двумя модусами является то, что рассказ «преодолевает первоначальную несовершенную историю, “разъедаемую несогласиями”»⁴¹. Если *mimēsis*-I, по словам П. Рикёра, то есть уровень парадигматики и все составляющие его термины, (цели, средства, агенты, обстоятельства и т. п.) полностью обратим, то *mimēsis*-II — это уровень синтагматики, что предполагает «неустранимо диахронический характер всякой рассказанной истории»⁴². Иными словами, все элементы повествования подчинены строгим правилам композиции, которые определяют развитие рассказа. Всё здесь занимает своё место, согласно законам нарративного синтаксиса. Если *mimēsis*-I — это разрозненные во времени наброски истории, черновики, в которых мы можем встретить массу версий одного и того же события, словно автор ещё не до конца определился с вариантом, то *mimēsis*-II — это чистовик рассказа. Здесь представлен окончательный, необратимый выбор автора.

39 Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 81–82.

40 Там же. С. 82.

41 Монин М. А. Апология культуры. С. 31.

42 Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 70.

В этом смысле приёмы интригообразования и миметическая деятельность второго уровня помогают зафиксировать взгляд на время из вечности — то, что открывается автору, как говорит поэт, «всознании минутной силы, взабвении печальной смерти»⁴³. В этом смысле нарратив есть имитация, подражание вечности: в нём и при его помощи автор, вдохновлённый Словом, реализует себя как творец, демиург: связывает отдельные и на первый взгляд разрозненные временные события в единую картину, выявляя общие для них семантические инварианты. Предполагается, что каждое событие, разворачивающееся во времени, обретает в повествовании своё место в ряду других событий и вместе с этим свой высший смысл, полнота которого скрывается в *Verbum*. Однако в отличие от Божественной вневременной реальности, в которой обитает Слово, мир нарратива — это всегда мир «как будто», это всего лишь одна из возможностей реальной действительности.

Комбинации интригообразования передаются из поколения в поколение, что обеспечивает преемственность культурной традиции: с одной стороны, эти комбинации способствуют определённому пониманию произошедших фактов, с другой, созданию согласно традиционным нарративным парадигмам новых историй. Рассказываемая история всегда подражает уже рассказанным историям (именно по этой причине возможна типологизация сюжетов, их научное изучение). При этом рассказ объединяет в себе инновацию (авторское послание, тему, основную мысль истории), а также всегда опирается на то, что читатель имеет «интуитивное представление обстоятельств, характеров, эпизодов, превратностей судьбы, ведущих к развязке»⁴⁴. Короче говоря, интрига наследует традиции и, благодаря её уникальному авторскому осмыслению, порождает традицию.

Итак, на уровне *mimēsis*-II происходит «осюжечивание» того образа реальности, которое живёт в сознании автора. Здесь возникает мир «как будто», который противостоит реальности и нередко вступает с ней в конфликт. Не случайно поэтому П. Рикёр сближает интригу и метафору. Подобно метафоре рассказ несет в себе семантическую инновацию: «посредством интриги цели, причины, случайности сопрягаются во временном единстве целостного, завершённого действия. Именно этот синтез разнородного сближает рассказ и метафору. И там, и тут новое — ещё не высказанное, неизвестное — возникает в языке: в одном случае это живая метафора, то есть новое предикативное

43 Мандельштам О. Стихотворения. М.: Эксмо, 2006 (Всемирная библиотека поэзии). С. 32.

44 Там же. С. 84.

соответствие, в другом — вымышленная интрига, то есть новое соответствие в строе событий»⁴⁵.

Любая интрига — это именно подражание опыту, а не его реальная презентация. Например, когда кто-либо читает рассказ, его «не интересует, что делал герой между двумя событиями, которые в жизни были разделены: в “Царе Эдипе” вестник возвращается именно в тот момент, когда интрига требует его присутствия: ни раньше, ни позже»⁴⁶. Автор вносит в живой опыт существенные изменения: «идеи начала, середины и конца берутся не из опыта: это не черты реального действия, но следствия самого построения поэмы»⁴⁷.

Согласно П. Рикёру, указанные черты конфигурации являются общими как для художественных произведений, так для повествования фактуального характера и тех нарративов, которые используются в повседневной коммуникации. Все они имеют одинаковые правила построения сюжета, а потому не только литературный, но даже исторический и бытовой нарратив имеет определённую степень фикциональности⁴⁸. Различие между реальным и вымышленным в повествовании — лишь в типе референции. Если работа историка отсылает к фактам, которые могли иметь место в реальной действительности, то художественное произведение на это не претендует.

Mimēsis-III (рефигурация) — это акт восприятия произведения. На этом уровне осуществляется коммуникация между автором и читателем. Чтение превращается, выражаясь словами М. М. Бахтина, в диалог, где читатель, с его представлениями, надеждами и устремлениями, пытается выяснить, о чём же ему сообщает автор своим посланием.

Эта коммуникация осуществляется посредством интриги. Читатель интегрирует повествование в свой собственный мир, делает мир текста своим миром в результате того, что испытывает от прочтения

45 Мандельштам О. Стихотворения. С. 7.

46 Там же. С. 51.

47 Там же.

48 По словам П. Рикёра, «литературные произведения воспроизводят реальность, только наращивая её из всех тех значений, которыми они сами обязаны своей способности сокращать, насыщать, доводить до кульминации, что прекрасно иллюстрируется деятельностью по созданию интриги» (Там же. С. 98). Это, по словам философа, подобно работе иконописца, «воссоздающего реальность на основе ограниченного и в то же время богатого зрительного алфавита» (Там же). П. Рикёр вводит понятие иконического приращения, которым характеризуется процесс создания литературного образа, способного «согласовывать приращение бытия с нашим видением мира, обеднённым в процессе повседневного употребления» (Там же. С. 99).

определённые эмоции, переживает катарсис (П. Рикёр заимствует это понятие у Аристотеля), предпосылки которому были созданы на уровне *mimēsis*-II. Как пишет П. Рикёр, «текст завершает свой путь лишь в опыте читателя, который “рефигурирует” свой темпоральный опыт. Согласно этой гипотезе, время есть в некотором смысле референт рассказа, в то время как функция рассказа — артикулировать время в той манере, которая придаёт ему форму человеческого опыта»⁴⁹.

На этом уровне актуализируются, с одной стороны, интеллектуальные и духовные усилия читателя, с другой — способности текста посылать сигналы, подсказывающие определённую стратегию прочтения. И. С. Вдовина так описывает это взаимопересечение мира текста и мира читателя: «В сознании читателя осуществляется работа со смыслом и временем, то, о чём говорил Августин: текст погружается в память читателя и зовёт к продуктивному воображению»⁵⁰. В результате такой работы в сознании читателя возникает «проект мира», «в котором я мог бы жить и осуществлять свои самые сокровенные возможности»⁵¹.

Важно отметить, что опыт текста относительно опыта читателя избыточен. Его мир и мир читателя не совпадают. Как у текста, так и у читателя, выражаясь словами Г.-Г. Гадамера, свой «горизонт ожидания». Если бы это было не так, то чтение имело бы зеркальный эффект, в его процессе не происходило бы приобретения опыта, поэтому инаковость текста является, согласно П. Рикёру, обязательным условием продуктивного чтения. Текст предлагает читателю всегда нечто новое по отношению к его собственной реальности. Вовлекаясь в повествование, читатель решает, принять ему ту модель действительности, которую предлагает автор посредством своей истории, или отвергнуть.

Интрига становится моделью для опыта. Эта модель побуждает читателя к новым действиям: он стремится изменить себя и окружающий мир. По словам П. Рикёра, «вымыслы обладают властью “переделывать” реальность... Мир текста вторгается в мир деятельности, чтобы трансфигурировать его»⁵². В процессе восприятия текста у читателя формируются новые взгляды на историю, социум, самого себя. На этом основании возникают новые формы практической деятельности и новые

49 Цит. по: Монин М. А. Апология культуры. С. 33.

50 Вдовина И. С. Поль Рикёр: герменевтический подход к истории философии // Поль Рикёр — философ диалога / отв. ред. И. И. Блауберг. М., 2008. С. 53–54.

51 Там же. С. 54.

52 Цит. по: Вдовина И. С. Феноменолого-герменевтическая методология анализа произведений искусства // Указ. соч. С. 154.

формы культурной традиции, которые, в свою очередь, фиксируются в новом тексте.

Так повествование, которое появляется на свет благодаря тому, что автор осмысляет временной опыт своей жизни, возвращается к жизни посредством читателя: «герменевтический круг между рассказом и временем постоянно возрождается в круге, который образуют стадии мимесиса»⁵³. Однако точка возвращения повествования смещается по отношению к той, в которой оно появилось. Причём смещается не только хронологически, но и семантически. По итогам чтения читатель, по сути, создаёт новый нарратив. Это его собственный опыт осмысления времени на основе прочитанного. Далее герменевтический цикл повторяется заново, продолжая двигаться не по кругу (как об этом говорил Ф. Шлейермахер), а по «бесконечной спирали»⁵⁴. Для этой спирали характерен процесс семантического приращения (П. Рикёр использует термин «иконическое приращение»⁵⁵): с одной стороны, всё большая темпорализация человеческого опыта, с другой его нарративизация.

Важно отметить, что, согласно П. Рикёру, эти стадии *mimēsis* проходят не только фикциональный текст, но и текст фактуальный. И в первом, и во втором случае, «благодаря сложному взаимодействию между отсылкой к прошлому и продуктивной работой воображения, человеческий опыт в его глубинном временном измерении непрерывно переустраивается»⁵⁶.

Так, согласно П. Рикёру, проходит герменевтический цикл. Повествование появляется на свет благодаря тому, что человек, соединяясь с Verbum в intentio духа, созерцает временной опыт. Этот опыт есть не что иное, как темпоральное рассеяние, беспорядок (*distentio animi*), и наше сознание стремиться его упорядочить. Это и происходит, согласно П. Рикёру, благодаря миметической активности человека, которая по своей природе есть активность герменевтическая. На уровне *mimēsis*-I эта активность заключается в том, что происходящее в физической реальности получает структурные, символические и временные характеристики. Благодаря этому в сознании познающего субъекта возникает образ реальности, черновик будущего нарратива. На уровне *mimēsis*-II при помощи приёмов интригообразования (*mythos*) возникает

53 Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 93.

54 Там же. С. 89.

55 Там же. С. 101.

56 Вдовина И. С. Феноменолого-герменевтическая методология анализа произведений искусства // Указ. соч. С. 158.

чистовик повествования, мир «как будто», мир поэтической композиции. На уровне *mimēsis*-III эта структура встречается с сознанием читателя, взаимодействует с ним, трансформирует его, в результате чего в сознании читателя возникает образ реальности — *mimēsis*-I. Цикл завершается и возникают предпосылки для начала нового герменевтического витка. Читатель на основе возникшего в его сознании образа рассказывает собственную историю — *mimēsis*-II, в которой предлагает свою интерпретацию произошедшего.

Так из точки встречи человеческого духа и Божественного Логоса рождается повествование и, по сути, вся человеческая культура. Она есть не что иное, как бесконечный нарратив, в котором отображается динамика осмысления человеком своего временного опыта в эсхатологическом пределе.

Пневматологический аспект миметической деятельности

Продолжая развивать логику рассуждений П. Рикёра в поле библейской герменевтики, необходимо подчеркнуть роль Духа Святого в герменевтическом процессе — предмет, который остаётся вне поля зрения французского философа.

Согласно Священному Писанию и восточно-христианскому Преданию, жизнь всякого последователя Христа имеет целью «стяжание Духа Святого», Который являет Бога человеку. Потому апостол Павел и призывает христиан просить Бога дать им *Духа премудрости и откровения к познанию Его* (Еф. 1, 17). Именно Дух открывает человеку Сына Божия (см. 1 Кор. 12, 3), в Котором миру открывается Отец (см. Ин. 14, 9). Как говорит Евангелист Иоанн, *когда же придёт Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух Истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне* (Ин. 15, 26).

Итак, именно Дух Божий свидетельствует (Ин. 15, 26) богодухновенному автору о Логосе, в Котором присутствует актуальность бытия и благодаря сосредоточенности на Котором у человека появляется возможность осмыслять временной опыт в эсхатологической перспективе. В другом месте Христос говорит более определённо: *«Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлёт Отец во имя Моё, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам»* (Ин. 14, 26; ср. Ин. 16, 14). По словам отца Иоанна Брека, здесь мы встречаемся с такой категорией как ἀνάμνησις (напоминание) — воздействие Святого Духа на учеников

Спасителя, которое имеет герменевтическую функцию⁵⁷. Дух Святой, в ответ на веру апостолов, с одной стороны, напоминает им всё произошедшее во время их общения с Учителем, с другой — позволяет увидеть эти ситуации под определённым углом, в свете сотериологического замысла Бога о человеке⁵⁸. Применительно к нашей теме, это означает, что диалектика *intentio-distentio* осуществляется в Духе Святом: соединяясь с Логосом посредством благодати Святого Духа, апостолы вступают в вечное «сейчас» эсхатологической реальности, благодаря чему созерцают темпоральное рассеяние, прошлое, настоящее и будущее, которые открывают им свою сотериологическую значимость. Так, благодаря напоминающей активности Духа Божия в сознании богодухновенного автора возникает тот образ мира, который П. Рикёр обозначал как *mimēsis-I*.

Однако на этом деятельность Духа Святого не заканчивается. Христос говорит, что после того, как Утешитель засвидетельствует о Нём апостолам, они сами получают силы *свидетельствовать* (Ин. 15, 27) миру о высоком духовном опыте встречи со Спасителем. То есть под руководством Святого Духа апостолы смогут определять степень сотериологической значимости тех или иных событий священной истории и принимать решение об их включении в устный или письменный нарратив. По сути, речь идёт о создании мира поэтической конфигурации, то есть об уровне *mimēsis-II*.

В качестве примера можно вспомнить эпизод из Евангелия от Луки, в котором повествуется о путешествии в Еммаус (см. Лк. 24, 13–33). Вкратце упоминается, что апостолы рассказывают Спасителю, Которого они не узнали, свою версию истории, произошедшую с Иисусом из Назарета (см. Лк. 24, 19–24). При этом они не видят истинного смысла произошедшего, за что их и упрекает Господь: «О, бессмысленные и медлительные сердцем, чтобы веровать всему, что предсказывали пророки» (Лк. 24, 25). Содержание событийного мира, который живёт в памяти апостолов (*mimēsis-I*), и того, как они этот мир презентовали (*mimēsis-II*), не соответствует той смысловой глубине, которая открывается в свете Божественной Истины, поэтому Господь Сам объясняет им смысл произошедшего с Ним. При этом Писание подчёркивает, что у них *горело сердце* (Лк. 24, 32). Они испытывают действие благодати, которое

57 См.: Breck J. Orthodox Principles of Biblical Interpretation // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1996. Vol. 1/2 (40). P. 78.

58 См.: Брек И., свящ. Православие и Библия сегодня. URL: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/011/011-bible.htm>.

и обуславливает для них сейчас движение *intentio-distentio*: Логос сосредотачивает их внимание на Себе, даёт им новое видение временного опыта, устанавливает между временными фактами причинно-следственные связи, собирает разрозненные во времени и пространстве события в единую картину — одним словом, формирует новый, пасхальный *mimēsis*-I в сознании учеников. После того как в день Пятидесятницы апостолы *облеклись силою свыше* (Лк. 24, 49), этот пасхальный *mimēsis*-I стал их собственным достоянием. Отталкиваясь от него, под руководством Того же Духа они начали составлять собственные пасхальные нарративы (*mimēsis*-II) о Христе.

Однако герменевтическая деятельность Святого Духа на этом не заканчивается. Он участвует не только в создании определённого образа реальности в сознании верующего (*mimēsis*-I), не только помогает отобразить избранные факты в виде единого нарратива (*mimēsis*-II), но и способствует его интерпретации. То есть Его активность распространяется и на *mimēsis*-III. Тот же Дух, вдохновляющий авторов библейских книг, вдохновляет и читателей Библии, которые под Его руководством проникают в суть священного повествования и с учётом полученного опыта трансформируют собственную реальность. На этом основании отец Иоанн Брек предлагает не различать между пророческим созерцанием (θεωρία) и θεωρία-интерпретационным видением, поскольку они имеют один источник — вдохновение Святого Духа. «Истолкование, — пишет он, — так же, как и написание библейских книг, — синергичное, совместное действие, в котором вдохновительная активность Духа ведёт и просвещает разум читателя или слушателя. Отсюда молитва перед чтением Евангелия в византийской литургии: “Воссияй в сердцах наших, Человеколюбче Владыко, Твоего богоразумия нетленный Свет, и мысленная наша отверзи очи, во евангельских Твоих проповеданий разумение”»⁵⁹.

В качестве примера миметического цикла, согласно законам которого развивается христианская экзегетическая традиция, можно привести пролог к Евангелию от Луки. Богодухновенный апостол пишет: «Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова, то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором

59 Брек И., свящ. Православие и Библия сегодня. URL: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/011/011-bible.htm>.

был наставлен» (Лк. 1, 1–4). Все три уровня подражания, о которых говорил П. Рикёр, налицо.

События земной жизни Христа протекали во времени. Скорее всего, апостол не был свидетелем этих событий. Но он тщательно исследовал (παρηκολούθηκóτι) написанное и сказанное о Спасителе. Здесь можно видеть указание на *mimēsis*-III. Это уровень, на котором происходит восприятие устного и письменного нарратива о Спасителе, его интеграция в собственную жизнь.

Очевидно, что Лука не просто пассивно воспринял этот материал, но, как истинный исследователь и художник, переосмыслил его. На то, что это был именно активный процесс, может указывать глагол ἔδοξε — рассудилось, представилось. Что важно, это было переосмысление в опыте молитвы и сосредоточенности на Божественном Слове. В *intentio* духа апостол созерцал *distentio*, рассеяние, событий жизни Христа и Его учеников. В результате изучения различных источников в его сознании формируется образ реальности *mimēsis*-I. Это образ мира евангельских событий.

И далее апостол составляет собственное повествование, *mimēsis*-II. На это указывает выражение: «по порядку описать». Он выбирает определённые события из массы других, располагает их в определённой логической и хронологической последовательности, устанавливает между ними причинно-следственные связи. И во всём следует законам интригообразования: составляет нарратив, который характеризуется завершённостью, целостностью и протяжённостью.

Наконец, послание адресовано уважаемому Феофилу, а также и всем последующим поколениям верующих, чтобы все они узнали твёрдое основание веры, в которой были наставлены, то есть, согласно этому повествованию, будет скорректирован образ реальности, который живёт в их сознании, и в соответствии с прочитанным они будут согласовывать свой образ мысли и действий (*mimēsis*-III).

Важно отметить, что евангелист Лука в прологе к своему Евангелию не упоминает о роли Духа Святого в деле составления своего свидетельства. Однако, по вере Церкви, его труд является богодухновенным. Именно благодаря Духу Святому Евангелист Лука созерцает Божественное Слово, в котором его душа претерпевает растяжение — и он получает способность созерцать, с одной стороны, события прошлого, с другой, их подлинный сотериологический смысл. Именно Дух Святой направляет герменевтическую активность апостола на всех её этапах, то есть со Своей стороны принимает активное участие на всех этапах миметической деятельности.

- 1) Побуждает апостола к тому, чтобы провести тщательное исследование и изучить все существующие (устные, письменные) сведения о Христе (*mimēsis*-III).
- 2) Способствует формированию в сознании апостола образа мира евангельских событий, который является результатом этого исследования (*mimēsis*-I).
- 3) Помогает на основании этого образа составить евангельский нарратив, который предназначен для того, чтобы указать пастве путь к спасению (*mimēsis*-II).
- 4) Наконец, раскрывает перед читателями (Феофилом) глубинный, сотериологический смысл священной истории в процессе чтения (*mimēsis*-III).

Под Феофилом можно понимать не конкретного адресата, но всякого читателя, кто берёт в руки евангельское повествование. А потому миметическая деятельность третьего уровня продолжается в святоотеческой экзегезе. Благодаря напоминанию Духа Святого (ἀνάμνησις), отцы словно становятся участниками евангельских событий, раскрывая в своей экзегезе всё новые и новые грани временного опыта. Каждое новое толкование есть не что иное, как нарративизация той или иной грани скрытого в евангельских событиях сотериологического смысла, вся полнота которого содержится в Логосе и откроется в эсхатологической реальности. Потому свт. Иоанн Златоуст и уподобляет Священное Писание источнику, из которого черпали спасительные смыслы наши предшественники и будут черпать наши потомки, однако воды этого источника никогда не иссякнут. Ведь «невозможно исчерпать смысл Писаний... Сколь многие, полагаете вы, говорили о Евангелиях? И все они говорили нечто новое и особенное. Чем более кто занимается Писаниями, тем яснее видит, тем более созерцает чистый свет»⁶⁰.

Выводы

Итак, П. Рикёр отталкивается от того положения, что в пределе именно человеческий опыт восприятия времени является референтом всякого повествования. Используя учение блж. Августина о времени, а также учение Аристотеля об организации художественного произведения,

60 Johannes Chrysostomus. Homiliae LV in Acta apostolorum XIX, 5 // PG. 60. Col. 156. Рус. пер.: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12 т. Т. 9/1. СПб., 1903. С. 189.

П. Рикёр выявляет ключевую закономерность, которой подчинено взаимодействие между нашим сознанием, временем и рассказом.

Благодаря способности человеческого духа к *intentio*, мы можем созерцать Божественный Логос, в Котором явлена актуальность настоящего, то есть все вещи, рассеянные во времени, присутствуют единомоментно. Именно поэтому, благодаря *intentio* духа, душа человека претерпевает растяжение (*distentio animi*), то есть мы обретаем способность созерцать в настоящем моменте прошедшее, настоящее и будущее. Чем напряжённей *intentio*, тем сильнее *distentio*. Этот опыт *distentio animi* приводится в порядок благодаря нашей способности к миметической деятельности. На её первом этапе в сознании познающего субъекта возникает образ реальности (*mimēsis-I*). В полную силу эта деятельность проявляет себя в создании нарратива (*mimēsis-II*) — при помощи интригообразования мы приводим временное несогласие к согласию: разрозненные во времени факты превращаются в цельную историю, которая характеризуется интенциональностью, то есть осмысленностью. Именно благодаря нарративу у нашего опыта появляется темпоральное измерение. Наконец, нарратив взаимодействует с временным опытом читателя (*mimēsis-III*): эта рефигурация подчиняется всё той же диалектике *intentio-distentio*. Появляется новый взгляд на описанные события — опыт восприятия времени автора переосмысливается в новом временном контексте, то есть, по сути, возникают необходимые предпосылки к созданию нового нарратива. Так рождается культурная традиция. Подобно воронке, она втягивает в свой круговорот всё больше и больше новых интерпретаций временного опыта. Это движение не порочный круг. Оно имеет характер спирали, так как каждое последующее осмысление временных событий, основываясь на предшествующих, предлагает семантическую инновацию. Так осуществляется, выражаясь словами П. Рикёра, «иконическое приращение» смысла, всё большая нарративизация и темпорализация практического опыта.

Ценность разработок П. Рикёра и их польза для библейской науки заключается в том, что описываются не только закономерности появления повествования, но и механизм генезиса, бытования и развития культурной традиции, в основе которой лежит нарратив. П. Рикёр подчёркивает, что благодаря своей духовной природе человек в этом процессе выполняет роль посредника между двумя пределами: практическим временным опытом, для которого характерна темпоральная дискретность, и вечностью, эсхатологической реальностью Логоса, в которой явлена полнота времени. По нашему убеждению, всё

сказанное французским философом касается напрямую и традиции христианской экзегезы.

Библейский нарратив — это след, отпечаток, результат встречи человеческого духа и Логоса, которая происходит благодаря «напоминающей» активности Духа Святого, вследствие чего человек и получает возможность взглянуть и осмыслить свой рассеянный во времени опыт из той точки, которую можно было бы назвать вечностью. Если принять во внимание это положение, то экзегетическая традиция является чем-то большим, нежели просто суммой толковательных текстов. Каждое чтение Священного Писания задаёт направление движения к новой встрече с Логосом, происходящая тогда, когда экзегет через призму повествования начинает вникать в смысл описанных событий. В результате появляется интерпретация, которая есть не что иное, как ренарративизация темпорального опыта, уже зафиксированный в виде библейского повествования и вновь осмысляемый через причастие экзегета Логосу посредством действия Святого Духа в новом временном контексте.

Потому традиция христианского толкования Священного Писания — это пространство, где находится точка встречи духа человеческого, ищущего в дольном рассеянии горний смысл, Бога и Духа Божия, Который, с одной стороны, побуждает человека осмыслять свой временной опыт и временной опыт своих предшественников, с другой — дарует ему такую способность, восхищая в состоянии *intentio* к Логосу, Который есть Альфа и Омега всего сущего. В результате этой встречи традиция толкования возникает (*mimēsis*-I), консервируется в виде текста (*mimēsis*-II) и получает импульс к дальнейшему развитию (*mimēsis*-III).

Отсюда можно заключить, что в своём нижнем пределе традиция толкования — это сумма экзегетических нарративов, которые в формальном аспекте есть, используя выражение апостола Павла, всего лишь *мертвая буква*. В этом смысле для традиции характерна дискретность, рассеянность её разнородных элементов во времени и пространстве, семантическая неоднородность, а порой и противоречивость. Но в своём высшем пределе традиция — это не что иное, как движение в истории той точки, где Дух Божий встречается с духом человека и открывает ему подлинный смысл написанного в Священном Писании — его спасительную весть. Это сотериологическое содержание и является семантическим инвариантом традиции, отображённым в её экзегетических нарративах с разной степенью полноты, в зависимости от внешних и внутренних обстоятельств работы экзегета. А потому раскрытие

этого смысла поступательное, это движение по спирали. Однако оно всегда устремлено к тому эсхатологическому пределу, в котором человеческое время, зафиксированное в букве Писания, найдет исполнение, все вещи, о которых повествует священный текст, обретут полностью своего смысла и явится вечная актуальность настоящего.

Источники

- Concilium Constantinopolitanum a. 691/2 in Trullo habitum: (Concilium Quinisextum) / ed. H. Ohme adivuant. R. Flogaus et Ch. R. Kraus. Berlin; Boston (Mass.): W. de Gruyter, 2013. (ACO; t. II/2/4).
- Johannes Chrysostomus*. Homiliae LV in Acta apocolorum // PG. T. 60. Col. 13–384.
- V–VI Вселенский Собор — Константинопольский, Трульский (691 г.). [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/pravo/shestoj-vselskij-sobor-19/> (дата обращения 13.01.2025).
- Августин Аврелий. Исповедь. М.: Республика, 1992.
- Аристотель. Риторика. Поэтика. М.: Лабиринт, 2007.
- Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12 т. Т. 9/1. СПб.: СПбДА, 1903.

Литература

- Брек И., свящ. Православие и Библия сегодня. [Электронный ресурс]. URL: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/011/011-bible.htm> (дата обращения 13.01.2025).
- Вдовина И. С. Феноменолого-герменевтическая методология анализа произведений искусства // Феноменология искусства / ред. К. М. Долгов. М.: ИФ РАН, 1996. С. 139–159.
- Вдовина И. С. Поль Рикёр: герменевтический подход к истории философии // Поль Рикёр — философ диалога / отв. ред. И. И. Блауберг. М.: ИФ РАН, 2008. С. 24–59.
- Глазков А. В. Из реальности в текст и обратно: очерк прагматики нарративного текста. М.: Де’Либри, 2018.
- Мандельштам О. Стихотворения. М.: Эксмо, 2006 (Всемирная библиотека поэзии).
- Монин М. А. Апология культуры: Три прочтения «Времени и рассказа» Поля Рикёра. М.: Прогресс-Традиция, 2019.
- Рикёр П. Время и рассказ: в 2 т. Т. 1: Интрига и исторический рассказ. М.; СПб.: Университетская книга, 1998.
- Турьшева О. Н. Теория и методология зарубежного литературоведения. М.: Флинта; Наука, 2012.
- Breck J. Orthodox Principles of Biblical Interpretation // St. Vladimir’s Theological Quarterly. 1996. Vol. 1/2 (40). P. 77–94.

БИБЛЕЙСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА

ОСТАТОК ИЗРАИЛЯ В КНИГЕ ПРОРОКА ИСАИИ: БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР

Диакон Иоанн Змиёв

магистр богословия
аспирант кафедры библеистики Московской духовной академии
преподаватель Перервинской духовной семинарии
109383, г. Москва, ул. Шоссейная, д. 82, стр. 1
ivanzmiev@mail.ru

Для цитирования: *Змиёв И., диак.* Остаток Израиля в Книге пророка Исаии: библиографический обзор // Библия и христианская древность. 2025. № 1 (25). С. 178–201. DOI: 10.31802/BCA.2025.25.1.006

Аннотация

УДК 82-95 2-276.6 930

Цель настоящей статьи — показать, как изучалась концепция остатка Израиля, изложенная в Книге пророка Исаии. В статье были проанализированы исследования, посвящённые изучению этой темы. Работы рассмотрены в хронологическом порядке. В результате проведённого анализа были выявлены основные положения представленных работ и определён их вклад в изучение обозначенной темы. В выводах статьи были сформулированы ключевые тезисы проведённого исследования, которые показывают, что мотив остатка занимает значимое место в богословии Книги пророка Исаии, являясь связующим звеном между темами суда и спасения. Также этот мотив тесно связан с учением о Мессии, Который часто изображается в Книге Исаии в образах остатка, что позволяет говорить о Мессии как о персонифицированном остатке.

Ключевые слова: библиографический обзор, герменевтика, Ветхий Завет, пророческие книги, Книга пророка Исаии, мотив остатка, остаток Израиля, пророк Исаия, историографический обзор.

The Remnant of Israel in the Book of the Prophet Isaiah: A Bibliographical Review

Deacon Ivan Zmiev

Master of Theology

PhD student at the Biblical Studies Department at the Moscow Theological Academy

Lecturer at the Perervinsky Theological Seminary

82 Shosseinaya St., Bldg 1, Moscow 109383, Russia

ivanzmiev@mail.ru

For citation: Zmiev, Ivan, deacon. "The Remnant of Israel in the Book of the Prophet Isaiah: A Bibliographical Review". *Bible and Christian Antiquity*, № 1 (25), 2025, pp. 178–201 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2025.25.1.006

Abstract. The purpose of this article is to show how the concept of the remnant of Israel was studied in the book of Isaiah. The article analyzed the researches devoted to the study of this theme. The works were reviewed in chronological order. As a result of the analysis, the main provisions of the presented works were identified and their contribution to the study of this theme was determined. In the conclusions of the article the key theses of the research were formed, which show that the motif of the remnant holds a important place in the theology of the book of Isaiah, being a bridge between the themes of judgment and salvation. This motif is also closely related to the concept of the Messiah, who is often shown in the book of Isaiah as a remnant, which makes it possible to speak of the Messiah as a personified remnant.

Keywords: a bibliographical review, hermeneutics, Old Testament, prophetic books, book of the prophet Isaiah, remnant motif, remnant of Israel, prophet Isaiah, historiographical review.

В научной среде принято считать, что концепцию остатка Израиля, изложенную в Священном Писании, начал изучать Йоханнес Майнхольд (Johannes Meinhold). В 1903 г. Й. Майнхольд посвятил теме остатка первый том своего исследования «*Studien zur israelitischen Religionsgeschichte*». Том был озаглавлен «*Der heilige Rest*»¹ («Святой остаток»). После Й. Майнхольда этой теме посвятили отдельные статьи и монографии около сотни учёных. Помимо обзорных работ или рассмотрения отдельных богословских аспектов, большинство исследований было сосредоточено на пророческих книгах. Особое внимание при этом было уделено книге пророка Исаии, мотив остатка в которой изучали такие исследователи, как: Рэйдзи Хосидзаки (Reiji Hoshizaki); Франсуа Дрейфус (François Dreyfus); Шелдон Бланк (Sheldon Blank); Урсула Штегеманн (Ursula Stegemann); Герхард Хазель (Gerhard Hasel); Удо Воршич (Udo Worschech); Пэт Грэм (Pat Graham); Джин Райс (Gene Rice); Джон Дей (John Day); Ютта Хаусманн (Jutta Hausmann); Антти Лаато (Antti Laato); Джеральд. Уморен (Gerald Umoren); Йохан Люндберг (Johan Lundberg); Эндрю Кинг (Andrew King).

Рэйдзи Хосидзаки (R. Hoshizaki)

В 1955 г. Рэйдзи Хосидзаки написал магистерскую диссертацию «*Isaiah's Concept of the Remnant*»². Р. Хосидзаки настаивает на том, что концепция остатка занимает важное место в богословии пророков и на примере исследования Книги пророка Исаии показывает, что данный мотив был самой характерной мыслью Исаии на протяжении всей его жизни: от первого до последнего пророчества³. Исследователь разделил работу на две части: в первых двух главах рассматриваются общие вопросы введения в Книгу пророка Исаии; в последних двух автор изучает значимость, место, содержание и смысл концепции остатка в этой пророческой книге. Автор утверждает, что концепция остатка у пророка Исаии меняется на протяжении книги⁴: надежды пророка переменялись сначала от всего израильского народа к выжившим в Иерусалиме

1 *Meinhold J. Studien zur israelitischen Religionsgeschichte. Bd. 1: Der heilige Rest. T. 1: Elias Amos Hosea Jesaja. Bonn, 1903.*

2 *Hoshizaki R. Isaiah's Concept of the Remnant. MTh Dissertation. Louisville (Ky), 1955.*

3 *Ibid. P. 40, 89.*

4 *Ibid. P. 40.*

после нашествия сирийцев в союзе с Ефремом⁵, затем Исаия оставил надежды на национальное возрождение и стал рассматривать остаток как отдельную группу внутри народа, его «духовное ядро», которое и станет семенем нового Израиля⁶.

Франсуа Дрейфус (F. Dreyfus)

Другая работа, посвящённая концепции остатка у пророка Исаии «La doctrine du Reste d'Israël chez le prophète Isaïe»⁷, была написана французским исследователем Ф. Дрейфусом и опубликована также в 1955 г. Статья разделена на четыре части: 1) призвание пророка; 2) остаток и вера; 3) состав остатка; 4) остаток и Мессия. Исследователь отмечает, что идея об остатке содержится у пророка Исаии уже в самом первом его пророческом видении и с самых первых страниц книги является как бы разделяющей чертой между теми, кто верит, и теми, кто не верит. Остаток в Книге Исаии представлен в лице «нищих»⁸ и учеников пророка: именно им обещано спасение, а основным критерием для спасения или осуждения становится вера.

В четвёртой главе своей работы «Остаток и Мессия» Ф. Дрейфус пишет, что представление о Мессии в Книге пророка Исаии тесно связано с мотивом остатка. Кроме того, он высказывает идею о том, что Мессия показан у Исаии как персонифицированный остаток⁹ в том смысле, что он является религиозным идеалом, которому должен следовать желающий стать частью нового народа. В этой связи исследователь отмечает, что остаток и Мессия часто обозначаются идентичными символами. Оба представлены как отрасль, прорастающая на срубленном стволе дерева (см. Ис. 11, 1; 6, 13). Пищей как для остатка, так и для Мессии является молоко и мёд (см. Ис. 7, 22. 15). Наконец, излияние Духа на Мессию имеет параллель в аналогичном даре Яхве *остатку народа*

5 Колено Ефрема составляло самую большую часть и занимало значительную площадь в Северном Израильском царстве, поэтому Ефрем олицетворял могущество Израильского царства. В связи с этим Израиль у пророка называется Ефремом.

6 Hoshizaki R. Isaiah's Concept of the Remnant. P. 86–88.

7 Dreyfus F. La doctrine du Reste d'Israël chez les prophète Isaïe // Revue des Sciences philosophiques et theologiques. 1955. Vol. 39 (3). P. 361–386.

8 Понятие «нищий» используется для обозначения не только тех, у кого нет денег; это более широкое понятие, которое включает в себя людей с низким социальным статусом: всех тех, кого презирают, обижают, с кем не считаются.

9 Dreyfus F. La doctrine du Reste d'Israël chez les prophète Isaïe // Op. cit. P. 383.

Своего (Ис. 11, 2; 28, 5–6)¹⁰. Ф. Дрейфус также отмечает, что Исаия никогда не говорит о Мессии независимо от народа, чьими судьбами Он руководит. Имя пророка — С нами Бог — указывает на его место в Божьем плане. Он будет присутствием Бога среди народа. В лице Мессии Бог сообщит народу Свою святость. Отношение остатка к Яхве воплотится в его отношении к Мессии как представителю Яхве на земле, и вера в Мессию станет одним из критериев принадлежности к остатку¹¹.

Шелдон Бланк (Sh. Blank)

Спустя год после издания работ Р. Хосидзаки и Ф. Дрейфуса, посвящённых исследованию остатка Израиля у Исаии, Ш. Бланк в своей статье «*Traces of Prophetic Agony in Isaiah*»¹² пишет, что у Исаии отсутствует чёткая концепция праведного и спасённого остатка. По мнению Бланка, идея праведного остатка, которая позже развивается у Иеремии, у Исаии выражена неявно. Праведность, главная характеристика остатка, напрочь отсутствует у народа, к которому обращается Исаия. Говоря про остаток, задача Исаии не дать им надежду на спасение, но подчеркнуть полную безысходность грешного народа, который будет уничтожен¹³. Имя сына пророка — Шеар Ясув («остаток возвратится») — Бланк также толкует как дурное предзнаменование, которое демонстрирует полную безнадёжность народа перед грядущим судом¹⁴. Бланк также отмечает, что если бы у Исаии была развитая идея праведного остатка, она была бы выражена более конкретно, однако в книге пророка эта тема остаётся второстепенной и фрагментарной».

10 Dreyfus F. La doctrine du Reste d'Israël chez les prophète Isaïe // Op. cit. P. 384.

11 Ibid. P. 384–385. Ф. Дрейфус следует идее, высказанной Дж. Коппенсом (J. Coppens): «Emmanuel est un objet de foi. C'est par la foi en lui que se constituera la société des croyants, que se groupera le Reste auquel Yahvé accordera le salut» («Еммануэль — это объект веры. Именно через веру в Него будет образовано общество верующих, которое и сформирует остаток, которому Яхве дарует спасение») (Coppens J. La Prophétie de la 'Almah // Ephemerides theologiae Lovanienses. 1952. Vol. 28. P. 654).

12 Blank Sh. H. Traces of Prophetic Agony in Isaiah // Hebrew Union College Annual. 1956. Vol. 27. P. 81–92.

13 Ibid. P. 89.

14 К такому же заключению Шелдон Бланк пришёл в своей ранее опубликованной статье, посвящённой исследованию имени сына пророка Исаии: Blank Sh. H. The Current Misinterpretation of Isaiah's SHE'AR YASHUB // Journal of Biblical Literature. 1948. Vol. 67. P. 211–215.

Урсула Штегеманн (U. Stegemann)

В статье «Der Restgedanke bei Isaias»¹⁵ У. Штегеманн дополняет идею В. Хернтрича (V. Hertrich), который провёл различие между «secular remnant» и «definite historical remnant»¹⁶. В первом случае остаток — это «технический» термин, использующийся в повседневности и обозначающий оставшуюся небольшую часть чего-либо от большего целого. У. Штегеманн называет это светско-обывательским остатком (secular-profane remnant). Вторую группу исследователь именует «богословским» остатком (theological remnant): это община избранных в народе Божиим, те, к кому относятся обетования, те, кого Бог спасёт по вере в Него. В основной части своей статьи У. Штегеманн рассматривает идею остатка в Книге пророка Исаии. Она выделяет несколько фрагментов: Ис. 6, 9–13; 7, 3; 8, 16–18; 28, 16–17. В результате анализа этих отрывков исследователь приходит к выводу, что в Книге пророка Исаии мы не можем говорить о едином богословии остатка¹⁷, поскольку встречаем три абсолютно разных идеи: остаток будет уничтожен; останется незначительный остаток; останется истинный остаток, с которым связаны эсхатологические надежды.

Герард Хазель (G. Hasel)

Одной из самых значимых во второй половине XX в. работ об остатке Израиля можно назвать диссертацию Герарда Хазеля (G. Hasel) «The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah»¹⁸. В четвёртой главе своей диссертации Г. Хазель исследует мотив остатка в Книге пророка Исаии, отмечая, что идея остатка является центральным элементом богословия этого пророка. Г. Хазель разделяет главу на две части: «Мотив остатка и Израиль» и «Мотив остатка и народы». В первой части Г. Хазель делит пророчества Исаии на три раздела по хронологии жизни и проповеди пророка:

15 Stegemann U. Der Restgedanke bei Isaias // Biblische Zeitschrift. 1969. Bd. 13. S. 161–186.

16 Hertrich V. Leimma ktl. B. The Remnant in the Old Testament // Theological Dictionary of the New Testament / ed. by G. Kittel, transl. and ed. G. W. Bromiley. Grand Rapids (Mich.), 1967. Vol. 4. P. 196.

17 Stegemann U. Der Restgedanke bei Isaias // Op. cit. S. 178.

18 Диссертация Г. Хазеля была доработана и издана несколькими годами позже: Hasel G. F. The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah. Berrien Springs (Mich.), 1980.

- 1) ранние пророчества (740–734 гг. до Р. Х.), куда он относит Ис. 6, 1–13; 1, 24–26 и 4, 2–3;
- 2) пророчества времени Сиро-Ефрамитской войны (734–733 гг. до Р. Х.), здесь Г. Хазель рассматривает Ис. 7–8;
- 3) поздние пророчества (716/715 — ок. 701 гг. до Р. Х.), куда исследователь относит фрагменты: Ис. 28, 5–6; 30, 15–17; 1, 4–9; 10, 20–23; 37, 30–32; 11, 10–16.

В первом разделе Г. Хазель отмечает, что тема остатка коренится в мотиве суда и спасения с самого начала пророческого служения Исаии¹⁹. Более того, идея святого остатка как «святого семени» делает этот мотив основным элементом эсхатологии пророка²⁰, поэтому мотив остатка следует рассматривать в рамках эсхатологии Исаии, утверждает исследователь. Во втором разделе Г. Хазель основное внимание уделяет имени Шеар-Ясув («остаток возвратится»). Это имя содержит в себе как угрозу тем, кто доверяет политической силе, так и обетование для тех, кто уповает на Бога. Эммануил здесь рассматривается как начальник эсхатологического остатка. В третьем разделе Г. Хазель отмечает, что мотив остатка соединяет в себе противоположности пророческой речи: благо (*weal*) и беду (*woe*). Г. Хазель разделяет три группы остатка: исторический остаток, верный остаток, эсхатологический остаток. Исторический остаток — это остаток, который образовывается в результате происходящих событий, то есть те, кто выжил или выживет после катастрофы. Верный остаток — это те, кто сохраняют веру в Бога в отличие от общей массы народа, они являются носителями

19 Этим тезисом Г. Хазель опровергает мнение тех (в их числе и У. Штегеманн), кто считает, что богословие Исаии менялось на протяжении его жизни: вначале Исаия был настроен негативно и только под конец жизни встал на позитивную позицию. Эту точку зрения высказывали также Й. Фихтнер и Г. Райт (*Fichtner J. Jahves Plan in der Botschaft des Jesajas // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 1951. Bd. 63. S. 28–30; Wright G. E. Isaiah. Laymen's Bible Commentary. London, 1965. P. 36*). По мнению Г. Хазеля, как негативный-позитивный, так и эсхатологический-неэсхатологический аспекты мотива остатка использовались пророком Исаией с самого начала его служения.

20 Г. Хазель отмечает, что в своём учении об остатке пророк Исаия продолжает учение пророка Амоса. Однако Исаия первый, кто начал говорить о «святом остатке». Относительно метафоры Ис. 1, 21–26 Г. Хазель пишет: «This remnant serves as the link between the ideal *Urzeit* and the future *Heilzeit*; it is an eschatological entity from which the new community of the future springs forth» («Остаток служит связующим звеном между идеальным древним временем (*Urzeit*) и будущим святым временем (*Heilszeit*). Остаток является эсхатологической сущностью, из которой происходит новая община будущего») (*Hasel G. F. The Remnant. P. 257*). Г. Хазель также рассматривает в эсхатологическом ключе фрагмент Ис. 4, 1–3.

обетований Божиего избрания и составляют истинный народ Божий, духовное ядро народа. Этот остаток станет семенем для будущего эсхатологического остатка, который переживёт бедствия последнего времени и выйдет спасённым после Дня Господня как наследники Его Царства. Центральное место в этой концепции Исаии занимает идея о том, что вера становится критерием для формирования истинного остатка, который станет святым семенем и ядром новой общины²¹.

Позже в статье «Remnant» Г. Хазель вновь вернётся к своему исследованию и представит его обобщающее резюме²². Он выделяет три аспекта в идее остатка, изложенной в Книге пророка Исаии: осуждение, спасение, святость. Аспект осуждения выражается в том, что народ будет осуждён Богом и в результате катастрофы (истребления) выживет лишь небольшой исторический остаток (см. Ис. 6, 1–13; ср. 1, 4–9; 10, 22); аспект спасения заключается в том, что у этих выживших есть положительные возможности для будущего (см. Ис. 11, 11–16; 37, 30–32); Аспект святости заключается в том, что в результате божественного суда останется *святое семя* (Ис. 6, 13), которое на Сионе будет записанным для жизни (см. Ис. 4, 3). Этот остаток унаследует обетования избрания и станет ядром новой общины веры.

Удо Воршич (U. Worschech)

Отдельную статью по исследованию Ис. 6, 13 «The Problem of Isaiah 6:13» написал У. Воршич²³. Данный стих, последний в шестой главе Книги Исаии, содержит одно из ключевых выражений в богословии пророка идеи остатка. Однако этот стих представляется трудным для интерпретации, о чём свидетельствует большое количество разночтений этого текста²⁴. Разнообраз-

21 Hasel G. F. The Remnant. P. 247, 254–255, 308.

22 Hasel G. F. Remnant // International Standard Bible Encyclopedia / ed. by G. W. Bromiley. Grand Rapids (Mich.), 1988. Vol. 4. P. 133. Стоит отметить также статью Г. Хазеля 1976 г.: «God's Plan for Ancient Israel». В ней он пишет, что обетования двойственны, как двойственны потомки Авраама. Есть потомки по плоти, есть потомки по духу. Для потомков по плоти обетования сохраняются в плотском измерении в рамках очерченной географии Палестины, однако поскольку они нарушают условия завета, они лишаются и этого. Потомки по духу имеют обетования в духовном измерении и получают исполнение через Новый Завет (Hasel G. F. God's Plan for Ancient Israel // Andrews University Seminary Studies. 1976. Vol. 28. P. 9–11).

23 Worschech U. F. Ch. The Problem of Isaiah 6:13 // Andrews University Seminary Studies. 1974. Vol. 12. P. 126–138.

24 Ibid. P. 126.

ные реконструкции этого стиха были предложены рядом исследователей²⁵. Однако в своём исследовании У. Воршич доказывает, что все имеющиеся реконструкции не имеют текстуальной, стилистической, традиционно-исторической и теологической поддержки. У. Воршич делает заключение, что в результате исследования различных вариантов данного текста он не нашёл убедительных доказательств в пользу отхода от масоретского текста²⁶, согласно которому, по мысли исследователя, святое семя будет остатком народа на фоне его полного уничтожения.

Пэт Грэм (P. Graham)

Мотив остатка в Книге пророка Исаии исследовал также П. Грэм в статье «The Remnant Motif in Isaiah»²⁷. Он считает, что у пророка Исаии мотив остатка используется как в негативном (весть о гибели), так и в позитивном (надежда на будущее) ключе. Подобным образом данный мотив был представлен также в Книге пророка Амоса, хотя сама идея, как отмечает исследователь, встречается в Священном Писании и раньше²⁸.

Также как и Г. Хазель, П. Грэм попытался рассмотреть мотив остатка у Исаии хронологически, расположив пророчества в предполагаемом порядке. Он разделил пророчества на пять этапов:

- 1) пророчества 742 г. до Р. Х.: Ис. 6, 13, где говорится о том, что сохранится только десятая часть народа Божия, которая, в свою очередь, тоже будет разорена²⁹;

- 25 Среди них У. Воршич выделяет: В. Браунли (Brownlee), Ф. Хвидберга (Hvidberg), С. Иври (Iwry), В. Олбрайта (Albright) и Драйвера (Driver). См.: Brownlee W. H. The Text of Isaiah VI, 13 in the Light of DSIa // Vetus Testamentum. 1951. Vol. 2. P. 296–298; Hvidberg F. The Massebah and the Holy Seed: Interpretationes. Oslo, 1955. P. 97–99; Iwry S. Massebah and Bamah in 1Q Isaiah A 6:13 // Journal of Biblical Literature. 1957. Vol. 76. P. 225–232; Albright W. F. The High Place in Ancient Palestine // Supplements to Vetus Testamentum. 1957. Vol. 4. P. 242–258; Driver G. R. Isaiah 1–39: Textual and Linguistic Problems // Journal of Semitic Studies. 1968. Vol. 13. P. 38 (см.: Worschech U. F. Ch. The Problem of Isaiah 6:13 // Op. cit. P. 127).
- 26 У. Воршич предлагает следующий перевод Ис. 6, 13 на английский: «*And though there is in it a tenth, in turn it shall be devoured; like the terebinth and the oak, of which at felling there remains a stump, a holy seed comes from its stump*» (Worschech U. F. Ch. The Problem of Isaiah 6:13 // Op. cit. P. 138).
- 27 Graham P. The Remnant Motif in Isaiah // Restoration Quarterly. 1976. Vol. 19. P. 217–228.
- 28 П. Грэм отмечает, что идея «выжившего остатка» встречается в Книге Бытия: в историях о потопе, Содоме и Гоморре, Лоте и Иосифе; а также в 3 Цар. в истории пророка Илии (Ibid. P. 218).
- 29 Исследуя Ис. 6, 13, Г. Альстрём считает, что этот текст выражает пророческое ожидание нового и лучшего будущего. Именно из этого остатка, который назван здесь «святым

- 2) пророчества 735–734 гг. до Р. Х.: Ис. 7, 3.21–22; 8, 15–18, где пророк Исаия говорит об остатке в контексте нашествия на Иудею Сирии и Ефрема³⁰;
- 3) пророчества 733–722 гг. до Р. Х.: Ис. 28, 5–6, где говорится о том, что Господь Саваоф станет венцом славы для остатка Своего народа, в отличие от Ефрема, венцом которого является гордость;
- 4) пророчества 721–701 гг. до Р. Х.: Ис. 10, 19, где говорится про остаток Ассирии в контексте предсказания о суде над Ассирией. В этом «новом направлении»³¹, как замечает П. Грэм, пророк использует мотив остатка по отношению к языческим народам;
- 5) поздние пророчества 701 г. до Р. Х., к которым Грэм относит: Ис. 1, 7–8.24–31; 4, 2–6; 10, 20–23; 11, 10–16; 30, 14.17; 37, 4.31–32; 39, 6.

В конце статьи П. Грэм делает несколько выводов об использовании пророком Исаией мотива остатка³². Пророк прибегает в своей проповеди к этой теме, чтобы подчеркнуть деятельность Бога в мире как Судии и Спасителя. П. Грэм считает, что пророк Исаия взял эту идею из ситуации, в которой несколько человек спасаются после войны, и применил её к «духовным» спасающимся в контексте Божиего суда. Хотя в своём большинстве народ покинул Бога, он имеет надежду на будущее через остаток, который будет спасён в результате суда. В этом смысле остаток является инструментом Божиего спасения для народа Израиля³³, пишет П. Грэм. Главной чертой остатка является его вера, он представляет собой новый народ, имеющий близкие отношения с Богом, и из этого проистекает его нравственная чистота и верность завету.

семенем», будет проистекать новая жизнь. То, что казалось уже полностью уничтоженным, станет «семенем» для новой жизни. См.: *Ahlström G. W. Isaiah 6:13 // Journal of Semitic Studies. 1974. Vol. 19. P. 169–172.*

- 30 По мнению П. Грэма, пророк Исаия использовал здесь мотив остатка, чтобы объединить три различных послания: 1) от врагов Иуды сохранится только остаток, если Ахаз доверится Богу; 2) если Ахаз не послушает пророка, то разрушение Иудеи будет таковым, что от неё выживет лишь остаток; 3) пророк Исаия говорит о верном остатке, к которому относится он сам, а также те, кто сохраняет верность Богу в тяжёлых ситуациях (*Graham P. The Remnant Motif in Isaiah // Op. cit. P. 219*).

31 *Ibid. P. 220.*

32 *Ibid. P. 225–228.*

33 *Ibid. P. 222.*

Джин Райс (G. Rice)

Джин Райс в статье «A Neglected Interpretation of the Immanuel Prophecy»³⁴ рассматривает мотив остатка в контексте седьмой главы пророка Исаии: Южное Иудейское царство оказалось под угрозой уничтожения военным союзом Израильского Северного царства (Ефрема) и Сирии. Исследователь отмечает, что нападение на Иудею противника, превосходящего по силе, было воспринято в народе как наступление Дня Господня, времени суда. По слову пророка Исаии, царь Ахаз должен был понадеяться на Господа, а не искать помощи у Ассирии. Отказ Ахаза просить знамения у Господа в Ис. 7, 12 Дж. Райс воспринимает как свидетельство о том, что народ в лице своего царя не готов довериться Богу и через это стать спасённым остатком. Тогда Исаия отрывает весть об Еммануиле, чтобы выразить идею остатка, считает Дж. Райс³⁵. Он пишет, что Еммануил представляет собой коллективный остаток тех, кто сохраняет веру в Бога несмотря на ситуацию. В этот остаток входят пророк и его ученики. Они одни в Израиле могут сказать: «С нами Бог»³⁶. Таким образом, по мысли исследователя, весть о рождении Еммануила означает рождение верного остатка³⁷, который переживёт это тяжёлое для Иудеи время.

34 Rice G. A Neglected Interpretation of the Immanuel Prophecy // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 1978. Bd. 90. S. 220–227.

35 Ibid. S. 222–224. Пророк Исаия использует слово «Еммануил» исключительно для того, чтобы выразить идею остатка, говорит Дж. Райт.

36 Ibid. S. 222. Эта коллективная интерпретация Еммануила и есть та упущенная из виду интерпретация, на которую указывает название статьи.

37 Ibid. S. 224. В этой перспективе, обращаясь к Новому Завету, Дж. Райс считает, что пророчество об Еммануиле исполнилось в Иисусе Христе, Который положил начало новому движению, основанному на неизбежном наступлении Царства Божия: «This precipitated a breach in the Israel of his day, indeed, gave birth to a new remnant. In this sense Jesus is ultimately the fulfillment of the Immanuel prophecy» («Это вызвало перелом в Израиле Его времени и действительно дало начало новому остатку. В этом смысле Иисус в конечном итоге является исполнением пророчества о Еммануиле») (Ibid. S. 226).

Джон Дей (J. Day)

Дж. Дей в статье «SHEAR-JASHUB (Isaiah VII 3) and The Remnant of Wrath (Psalm LXXVI 11)»³⁸, вслед за Р. Клементсом (R. Clements)³⁹, утверждает, что имя Шеар-Ясув («остаток возвратится») относится ко вражеским армиям сирийцев и израильтян, осаждавших Иерусалим, от которых останется лишь остаток, и в этом остатке они возвратятся, откуда пришли⁴⁰. Таким образом, это имя имеет как негативное, так и положительное значение, выражает идею суда для захватчиков, а также идею избавления для Иуды. Дж. Дей проводит параллели с псалмами, говоря о том, что ситуацию в Ис. 7 — 8 следует рассматривать в контексте псалмов 45, 47 и 75, которые говорят о несокрушимости града Божия, поскольку Бог посреди него (см. Пс. 45, 6). Именно эту мысль пророк Исаия пытается донести до Ахаза. Имя Шеар-Ясув, согласно Дж. Дею, следует понимать на фоне Пс. 75, 11: «И гнев человеческий обратится в славу Тебе: остаток гнева Ты укротишь». Пророк показывает царю, что натиск вражеских войск, желающих разрушения Иерусалима, может быть укрощён одним Богом⁴¹. Ахазу в его ситуации была необходима только вера.

38 Day J. SHEAR-JASHUB (Isaiah VII 3) and "The Remnant of Wrath" (Psalm LXXVI 11) // Vetus Testamentum. 1981. Vol. 31. P. 76–78.

39 Имя Шеар-Ясув, по мнению Р. Клементса, лучше всего понимать как заявление о том, что остатки вражеских сил, угрожающих Ахазу и Иерусалиму, вернутся к себе на родину побеждёнными. Р. Клементс считает, что альтернативные попытки, направленные на то, чтобы интерпретировать данное имя позитивно и увидеть в нём намёк на существование остатка Иуды, который должен служить признаком надежды для царского дома, сталкиваются со значительными трудностями (Clements R. E. *šāʔar* // Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament / hrsg. von G. J. Botterweck und H. Ringgren. Stuttgart, 1992. Bd. 7. S. 942). См. также: *Idem*. Isaiah 1–39. Grand Rapids (Mich.), 1980. (New Century Bible Commentary). P. 83.

40 Подобным образом данное место объясняет также Е. Липинский, который при рассмотрении значения имени Шеар-Ясув у пророка Исаии, пришёл к аналогичным выводам. Однако он сделал это, изменив текст с *šāʔar yāšūb* («остаток вернётся») на *šēʔer yāšūb* («кровь вернётся»), что, по его мнению, указывает на грядущую кровопролитную расправу над вторгшимися сирийскими и израильскими войсками (Lipinski E. Le שׂר ישוב d'Isaie VII 3 // Vetus Testamentum. 1973. Vol. 23 (2). P. 245–246).

41 Day J. SHEAR-JASHUB (Isaiah VII 3) and "The Remnant of Wrath" (Psalm LXXVI 11) // Op. cit. P. 77.

Ютта Хаусманн (J. Hausmann)

В 1987 года Ю. Хаусманн написала исследование, посвящённое мотиву остатка в Священном Писании в период после Вавилонского плена «*Israels Rest: Studien zum Selbstverstdnis der nachexilischen Gemeinde*»⁴². Ю. Хаусманн разделяет Книгу Исаии на три части («Исаия»; «второ-Исаия», которую она относит ко времени плена; и «трито-Исаия», помещаемая ею в после пленный период). Ю. Хаусманн считает, что концепция остатка фактически была развита только после плена. В основном тексты до плена и периода плена говорят об остатке в негативном ключе или же представляют лишь предварительные формы концепции. Ранние тексты, которые говорят об остатке в позитивном ключе, исследователь ставит под сомнение, предполагая более позднее их происхождение⁴³.

Ю. Хаусманн определяет остаток как некое количество людей, переживших суд и спасённых от уничтожения⁴⁴. Протестантский теолог замечает, что быть остатком — значит пройти процесс редукции. Это сокращение происходит через военное истребление, которое понимается как Божий суд. Остаток после суда становится знаком Божией милости пред лицом Его гнева. Этот остаток становится семенем нового народа Божия, а также носителем новых положительных отношений с Богом. Остаток выражает идеи суда и спасения, уменьшения наказания и спасительного милосердия, считает Ю. Хаусманн⁴⁵.

Особенно важным аспектом концепции остатка исследователь считает взаимосвязь суда и спасения. Хотя остаток приходит ко спасению через суд, он всё ещё несёт в себе опыт суда. Эти два мотива могут быть осознаны вместе через остаток, который своим существованием свидетельствует как об одном, так и о другом. Если идея суда связана с прошлой историей, то идея спасения открывает остаток для будущего. Тем

42 *Hausmann J. Israels Rest: Studien zum Selbstverstdnis der nachexilischen Gemeinde. Stuttgart, 1987. (Beitrage zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament; 124).*

43 См.: Ibid. S. 137–138. В другом месте Ю. Хаусманн также говорит о том, что тексты, свидетельствующие об остатке в положительном ключе имеют более позднее происхождение — периода плена или после пленного времени: «Die Texte, die in genuin vorexilischen Buchern positive vom Rest sprechen, haben sich weitgehend als spatere Erweiterungen aus exilischer und nachexilischer Zeit erwiesen» («Тексты в книгах допленного периода, которые говорят об остатке в положительном ключе, преимущественно являются позднейшими дополнениями») (Ibid. S. 196).

44 Ibid. S. 69.

45 Ibid. S. 70.

самым, по мысли Ю. Хаусманн, идея остатка свидетельствует об уже реализуемой эсхатологии⁴⁶. Поскольку остатку обещано спасение, то его дальнейшее благополучное существование гарантировано тем, насколько с остатком связаны эсхатологические и апокалиптические надежды. Через остаток это спасение уже отчасти передано Израилю. В этом ключе Ю. Хаусманн считает мотив остатка частью эсхатологии Ветхого Завета. В исторической перспективе остаток является гарантом апокалиптического будущего Израиля, существуя как «семья» (*zrʿ*). И только в апокалиптической перспективе остаток приобретает силу. Как отмечает Ю. Хаусманн, он «становится чем-то, что ещё не ощутимо в настоящем, но становится реальностью только в будущем, и то за пределами нашего времени и истории»⁴⁷.

Антти Лаато (A. Laato)

А. Лаато написал диссертацию и несколько статей, посвящённых мотиву остатка в Книге пророка Исаии. В 1988 г. была опубликована его диссертация «Who Is Immanuel? The Rise and Foundering of Isaiah's Messianic Expectations»⁴⁸. В том же году А. Лаато опубликовал статью, в которой исследовал личность Еммануила в Книге Исаии: «Immanuel — Who Is with Us?»⁴⁹. Исследователь рассматривает Еммануила в мессианской перспективе, а также касается вопроса остатка. Он приходит к выводу, что остаток у пророка Исаии обозначает группу выживших после божественного суда, тем самым сочетая в себе негативные и позитивные аспекты. Исаия неоднократно обличает народ в грехах, которыми тот гневит Бога, за что Бог уничтожит Свой народ. Но остаток будет сохранён Богом и станет зародышем для возрождения очищенного и верного Богу народа в мессианское время под предводительством Еммануила.

Среди статей Антти Лаато стоит отметить также недавно опубликованную статью, посвящённую мотиву остатку в Книге Исаии «Like a Booth in a Vineyard: The Remnant Theology in the Book of Isaiah and Its

46 Ю. Хаусманн пишет: «Man konnte geradezu von aktualisierender Eschatologie sprechen» («Можно говорить об уже реализуемой эсхатологии») (Ibid. S. 71).

47 Ibid. S. 71.

48 Laato A. Who Is Immanuel? The Rise and Foundering of Isaiah's Messianic Expectations. Åbo, 1988.

49 Laato A. Immanuel — Who Is with Us? — Hezekiah or Messiah? // Wünschet Jerusalem Frieden / ed. by M. Augustin and K.-D. Schunck. Frankfurt am Main. 1988. P. 313–322.

Implications on Early Jewish and Christian Reception History»⁵⁰. В статье исследователь рассматривает образы остатка в первой части Книги Исаии (Ис. 1–39): Ис. 1, 8–9; 8, 5–8; 29, 1–8; 30, 15–17.27–33; 31, 4–9. Основой учения пророка об остатке, по мысли исследователя, послужило спасение Иудеи в результате ассирийского нашествия во дни Езекии. Оно послужило основанием для будущих надежд Израиля. Поскольку Бог спас остаток Израиля, Он сохранит его и во время Вавилонского плена. Исходя из этого А. Лаато заключает, что остаток у пророка Исаии является позитивной концепцией⁵¹. Вторая часть Книги Исаии (Ис. 40–66), которая говорит о времени после плена, рассказывает о спасении остатка и будущем прославлении Иерусалима с отсылкой к первой части. Такая стратегия построения текста, по мысли исследователя, показывает, что во время Вавилонского плена Бог всё контролировал.

Джеральд Уморен (G. Umoren)

Дж. Уморен в 2006 г. написал диссертацию «The Salvation of the Remnant in Isaiah 11: 11–12»⁵², в которой исследовал мотив остатка в Книге пророка Исаии в контексте богословия спасения. Работа состоит из двух разделов по две главы в каждом. Первый раздел «Обзор» посвящён общим вопросам исследования, входящие в него две главы называются: «Бэкграунд к изучению остатка у Исаии» и «Остаток у Исаии».

В первой главе Дж. Уморен предлагает дефиницию понятий «спасение» и «остаток». Затем предлагает жизнеописание пророка и обзор исторического периода, в который жил пророк. В последнем параграфе учёный представляет обзор по Книге пророка Исаии, где рассматривает вопросы сюжета, структуры и характера книги.

Во второй главе диссертации «Остаток у Исаии» Дж. Уморен разбирает вопросы развития и значения понятия «остатка». Дж. Уморен отмечает, что мотив остатка проходит через все 66 глав Книги Исаии⁵³. Исследователь представляет подробный анализ терминологии остатка у пророка, особое внимание уделяя корню *šṭr*. Исследователь отмечает,

50 Laato A. Like a Booth in a Vineyard: The Remnant Theology in the Book of Isaiah and Its Implications on Early Jewish and Christian Reception History // *Journal of Ancient Judaism Supplements*. 2024. Vol. 36. P. 272–295.

51 Ibid. P. 290.

52 Umoren G. E. The Salvation of the Remnant in Isaiah 11: 11–12: An Exegesis of a Prophecy of Hope and Its Relevance Today. PhD Dissertation. Boca Raton (Fla.), 2007.

53 Ibid. P. 96.

что у пророка мотив остатка представлен как в негативном (как признак разрушения), так и в позитивном значении (как признак спасения). Также он выделяет три типа остатка у пророка: исторический остаток, верный остаток и эсхатологический остаток.

Во втором разделе «Тематическое исследование» разбирается мотив остатка у Исаии на конкретном примере Ис. 11, 11–12 и состоит также из двух глав: «Спасение остатка в Ис. 11, 11–12» и «Богословское значение спасения остатка у Исаии». В третьей главе Дж. Уморен предлагает историко-филологический анализ Ис. 11, 11–12. Третью главу автор разделяет на два блока: «анализ темы», где изучает тему спасения и тему остатка в контексте Ветхого Завета до Исаии; и «анализ текста», где предлагает структурный, исторический, семантический, филологический и экзегетический анализ.

В четвёртой главе Дж. Уморен анализирует тему с богословских позиций. Учёный рассматривает её в контексте богословия надежды у пророка. В эсхатологической перспективе Исаия возлагает надежды на восстановление остатка. Бог соберёт рассеянных израильтян и Израиль будет возрождён в новом виде. Спасение остатка станет знаменательным действием Бога. Описанное в красках Исхода, это событие будет значительно превосходить древний Исход. Как и во дни Исхода, Бог сам вмешается в историю и спасёт Свой народ, это будет свидетельством Его праведности и верности. Спасение остатка возлагает на него определённые ответственности. В первую очередь, оставшиеся несут ответственность пред Богом в деле восстановления Израйля, поскольку принимают на себя обязательства как народ завета, наследующий обетования. Остаток также несёт ответственность перед другими народами, потому что в божественном замысле остаток должен стать свидетельством Божественной славы перед народами. В завершение диссертации Дж. Уморен предлагает аккомодативное толкование, делая попытку приспособить результаты своего исследования к реалиям современного времени⁵⁴.

54 В контексте богословия спасения Дж. Уморен определяет как остаток тех, кто переживает спасение. В этом смысле пророческое учение об остатке не потеряло актуальности. Автор предлагает рассматривать ситуацию современного верующего, который со своей верой в единого истинного Бога сталкивается с различными жизненными вызовами, через призму пророческого учения об остатке. Такой подход исследователь основывает на неизменной верности Бога Своему завету. Дж. Уморен пишет: «The contemporary believer, in whichever context or condition, will need to hear the word of the Prophet Isaiah as addressed to the remnant, and understand it afresh, to draw from it encouragement and strength to face the challenges of life while holding firm to the faith in the one true

Йохан Люндберг (J. Lundberg)

Исследование Й. Люндберга посвящено мотиву остатка в книгах Исаии, Михея и Софонии⁵⁵. В диссертации Й. Люндберг ставит задачу выяснить, почему Израиль сокращается до остатка и чем этот остаток характеризуется⁵⁶. Работа состоит из четырёх частей. В первых трёх исследователь рассматривает остаток в книгах Исаии, Михея и Софонии, по книге в каждой главе соответственно указанному порядку. Автор отталкивается от канонического метода, рассматривая тексты в том качестве, в каком они вошли в канон. В четвёртой главе Й. Люндберг предлагает заключение, в котором рассматривает общность данной тематики у трёх пророков.

Учёный показывает, что тема остатка переплетается в Книге Исаии с темами спасения и суда. Исследователь пишет, что тема остатка встречается у Исаии как в негативном (катастрофа, которая приводит к уничтожению общины), так и в позитивном значении (надежда на восстановление)⁵⁷ и может быть использована в отношении разных групп. Эта тема в пророческом корпусе, по мысли исследователя, также даёт объяснение и указывает причину сохранения общины завета, которая столкнулась с божественным осуждением.

Тексты, говорящие о суде в Книге Исаии, Й. Люндберг делит на две категории. К первой относятся приговоры, направленные на народ завета. Этот тип суда всегда сокращает общину до остатка. Ко второй категории относятся суды, направленные против врагов народа завета. Этот тип суда зачастую приводит к полному уничтожению врага. После этого типа суда обычно идёт речь о восстановлении остатка народа завета. Таким образом, остаток народа завета спасается через суд, замечает исследователь⁵⁸. Яхве прославляется через суд⁵⁹. Через этот

God, who is ever faithful even to the remnant» («Современному верующему человеку, в какой бы обстановке или состоянии он ни находился, необходимо услышать слово пророка Исаии, обращённое к остатку, и понять его заново, чтобы подчерпнуть из него ободрение и силу для противостояния жизненным испытаниям, сохраняя при этом веру в единого истинного Бога, Который всегда одинаково верен остатку») (*Umoren G. E. The Salvation of the Remnant in Isaiah 11: 11–12. P. XX*).

55 *Lundberg J. Refugees, Survivors and a Community Saved and Refashioned Through Judgement: The Remnant in Isaiah, Micah and Zephaniah. MA Dissertation. Oslo, 2011.*

56 *Ibid.* P. 2

57 *Ibid.* P. 2, 69.

58 *Ibid.* P. 68.

59 Й. Люндберг показывает, что мотив славы Божией в Книге пророка Исаии является первостепенным. Суд приводит к славе Божией, и этот суд проявляется через остаток. У пророка Исаии слава Яхве занимает центральное место в книге, считает Й. Люндберг.

процесс Он спасает и преображает остаток людей в народ, который повинуется Ему и прославляет Его Имя.

В результате Й. Лундберг заключает, что тема остатка не является изолированной, но выступает как подчинённая в самом центре библейского богословия Исаии. Она находится между двумя великими темами его пророческой речи: суда и спасения⁶⁰ и используется пророком в качестве моста, или их связующего звена (шарнира), помогая ему выразить и прояснить через тему суда более широкую тему Божьей славы в спасении.

Также исследователь отмечает эсхатологическо-мессианскую перспективу пророческого учения об остатке. Остаток станет народом Мессии в будущем эсхатологическом веке⁶¹. По мысли Й. Лундберга остаток и Мессия тесно связаны между собой. Если не будет остатка, то Мессии нечем будет править, а без Мессии у остатка не будет руководителя⁶².

В последней главе сказано, что слава Божия будет явлена народам через остаток: «Ибо Я знаю дела их и мысли их, и вот, приду собрать все народы и языки, и они придут и увидят славу Мою. И положу на них знамение и пошлю от них остаток (*ṣēf*) к народам <...> которые не слышали обо Мне и не видели славу Мою: и они возвестят народам славу Мою» (Ис. 66, 18–19). Й. Лундберг пишет, что более пятой части всех случаев употребления слова *kāḥōd* в Ветхом Завете можно найти в Книге Исаии. Исследователь заключает, что всех действиях Яхве проявляется его слава, в том числе в сохранении и восстановлении остатка (*Lundberg J. Refugees, Survivors and a Community Saved and Refashioned Through Judgement. P. 69*).

60 Ibid. P. 69. Здесь Й. Лундберг продолжает мысль, высказанную до него другими исследователями (см.: *Hertrich V. Leimma ktl. B. The Remnant in the Old Testament // Op. cit. P. 197; Vaux R., de. The Remnant of Israel According to the Prophets // The Bible and the Ancient Near East / transl. by D. McHugh. New York (N. Y.), 1971. P. 28*). В частности, Й. Лундберг ссылается на работу К. Мулзака (*Mulzac K.*), который писал: «The remnant motif functions as the bridge between disaster and salvation. It is a constituent element in the emphasis on judgment and salvation. However, because of the attention of the divine initiative in saving the remnant, the focus is placed on salvation and not on doom» («Мотив остатка функционирует как мост между бедствием и спасением. Он является образующим элементом в проповеди суда и спасения. Однако благодаря тому, что в спасении остатка проявляется божественная инициатива, акцент делается на спасении, а не на гибели») (*Mulzac K. D. The Remnant Motif in the Context of Judgment and Salvation in the Book of Jeremiah. PhD Dissertation. Berrien Springs (Mich.), 1995. P. 373*).

61 *Lundberg J. Refugees, Survivors and a Community Saved and Refashioned Through Judgement. P. 69–70*. Й. Лундберг также отмечает, что К. Мулзак в исследовании Книги Иеремии приходит к аналогичным выводам. См.: *Mulzac K. D. The Remnant Motif in the Context of Judgment and Salvation in the Book of Jeremiah. P. 374*.

62 «It seems like none of these two entities can exist without the other. Without the remnant the Messiah will have no one to rule and without him they will lose their direction» («Создается впечатление, что они не могут существовать друг без друга. Без остатка Мессии

Исследователь делает вывод: тема остатка используется для выражения надежды на спасение в эсхатологическом будущем под руководством Мессии, после грядущего суда. Это одно из важных употреблений данной темы в Книге Исаии: Ис. 4, 2–6; 10, 20–23; 11, 10–16. Есть также ряд текстов, в которых говорится об остатке в связи с наступлением новой, эсхатологической эпохи, без ссылок на Мессию, например: Ис. 28, 1–6. Однако Й. Лундберг предполагает, что и те и другие тексты указывают на одно и то же будущее, но с разными акцентами⁶³.

Эндрю Кинг (A. King)

В своём исследовании «Remnant Will Return: An Analysis of the Literary Function of the Remnant Motif in Isaiah»⁶⁴ Э. Кинг поставил перед собой задачу исследовать литературную функцию мотива остатка у Исаии. Исследователь утверждает, что в книге пророка Исаии мотив остатка выполняет две различные литературные функции: 1) выражает угрозу в контексте суда (негативный аспект); 2) выражает гарантию надежды в контексте спасения (позитивный аспект)⁶⁵. В негативном смысле остаток олицетворяет собой плохую ситуацию, в которой находится либо будет находиться Иудея или другие народы. В позитивном смысле остаток олицетворяет собой цель Яхве сохранить свой народ и привести его к процветанию в будущем. Пластичность мотива позволяет ему гибко использоваться в абсолютно разных контекстах книги. Э. Кинг

некому будет править, а без него они лишатся своего руководства») (*Lundberg J. Refugees, Survivors and a Community Saved and Refashioned Through Judgement. P. 69*).

63 Ibid. P. 70.

64 King A. M. Remnant Will Return: An Analysis of the Literary Function of the Remnant Motif in Isaiah // *Journal for the Evangelical Study of the Old Testament*. 2015. Vol. 4 (2). P. 145–169.

65 Ibid. P. 146. В заключение Э. Кинг ещё раз возвращается к этой мысли: «The book of Isaiah makes use of a two-fold literary function of the remnant motif, both as an indication of the severity of judgment for Judah and the nations as well as a picture of blessing for Judah. On a literary level, these two aspects dovetail to serve Isaiah's message of the reality of judgment for sin, and hope beyond judgment. Though every occurrence has its own particularities, the remnant motif operates along these parallel paths» («В Книге пророка Исаии мотив остатка используется в двух литературных аспектах: как указание на тяжесть суда над Иудой и народами, а также как изображение благословения для Иуды. На литературном уровне эти два аспекта сливаются воедино и служат для передачи пророчеств Исаии о реальности осуждения за грех и надежды после осуждения. Хотя каждый случай имеет свои особенности, мотив остатка функционирует в этих параллельных направлениях») (*Ibid. P. 169*).

считает, что присутствие данного мотива в пророческом тексте позволяет пророку прояснять противоречия между осуждением и спасением⁶⁶.

Э. Кинг выделяет три группы пророческих текстов, связанных с остатком в зависимости от того, в какой литературной функции мотив остатка использован⁶⁷:

- 1) пророчества, в которых мотив остатка представлен в негативном смысле как угроза народам;
- 2) пророчества, в которых мотив остатка представлен в позитивном смысле как указание на благословение Иуды;
- 3) пророчества, в которых мотив остатка представлен в негативном смысле как угроза для Иуды.

К первой группе Э. Кинг относит шесть отрывков: Ис. 14, 22; 14, 30; 15, 9; 16, 14; 17, 3; 24, 6. В этих текстах Исаия использует идею остатка, предвещая суровость грядущего уничтожения языческих народов. Ни в одном из этих случаев Исаия не использует мотив остатка в положительном смысле⁶⁸. Ко второй группе Э. Кинг относит пять фрагментов: Ис. 4, 3; 10, 20–21; 11, 11.16; 28, 5; 46, 3–4. Здесь пророк использует идею остатка в контексте благословения Иуды. По мысли исследователя, эти отрывки одновременно указывают как на историческую, так и на будущую реальность спасения Яхве⁶⁹. Эти отрывки описывают ту реальность, которая будет после суда: тогда остаток, представляющий собой очищенную общину, пройдя через новый Исход, будет находиться под защитой и благословением Яхве. К третьей группе Э. Кинг относит три отрывка: Ис. 1, 9; 6, 13; 10, 22. В этих текстах пророк использует мотив остатка для выражения суровости суда над Иудой. Исследователь пишет, что здесь кроется наиболее игнорируемый и, возможно, наиболее противоречивый аспект мотива остатка в современных дискуссиях. Хотя сама по себе тема остатка может служить иллюстрацией милости и благословения Яхве по отношению к своему народу завета, эта вторичная литературная функция отображает масштабы и тяжесть

66 В качестве яркого примера, иллюстрирующего данную мысль, Э. Кинг ссылается на историю потоп. В Быт. 6, 13 сказано, что пришёл конец *всякой плоти*, однако Ной и его семья остаются в живых. Сирах пишет (44, 17): «*Ной сделался остатком на земле*» (King A. M. Remnant Will Return // Op. cit. P. 145).

67 Э. Кинг выделяет их как три категории остатка: «Remnant as a Threat against the Nations» (Ibid. P. 147–150); «Remnant as an Indication of Blessing for Judah» (Ibid. P. 150–155); «Remnant as an Indication of the Severity of Judgment on Judah» (Ibid. P. 155–159).

68 Ibid. P. 147.

69 Ibid. P. 150.

разрушения. В этих текстах автор использует понятие остатка в качестве полемики против неверной Иудеи по аналогии с языческими народами, описывая степень опустошения, которое действительно произойдёт. Мотив остатка в этих отрывках подчёркивает не будущую общину, изобильную и святую, а, скорее, скудное наследие, оставшееся после совершения правосудия Бога. Э. Кинг также отмечает, что и положительные пророчества о спасении, и отрицательные пророчества против Иуды содержат историческую и эсхатологическую перспективы⁷⁰.

Во второй части своей работы Э. Кинг проводит исследование мотива остатка в повествовательных текстах Книги пророка Исаии. Он выделяет два текста: Ис. 7, 1–25, где повествуется история, связанная с царём Ахазом; и Ис. 36, 1 — 37, 38, где находится история, связанная с царём Езекией. Здесь, по мысли исследователя, литературная функция остатка заключается в том, чтобы противопоставить царствование Ахаза и Езекии как отрицательный и положительный примеры царствования⁷¹. В случае с Ахазом мотив остатка указывает на суровость суда, который обрушится на народ, однако в противоположность этому, в случае с Езекией, этот мотив указывает на стремление Бога сохранить свой народ и привести его к процветанию. Исследователь приходит к выводу, что литературный дуализм мотива остатка, который присутствует в пророчествах, также присутствует и в повествовательных текстах Книги Исаии⁷².

70 King A. M. Remnant Will Return // Op. cit. P. 155.

71 Ibid. P. 159–166. Э. Кинг пишет: «Isaiah employs the remnant motif as a literary indicator of the monarchical climate in Judah» (Ibid. P. 166).

72 Ibid. P. 166. В заключении исследования Кинг пишет, что мотив остатка важен как для толкования Исаии и других книг Ветхого Завета, так и для Нового Завета. Игнорирование одного из литературных аспектов остатка (как положительного, так и отрицательного) может иметь далеко идущие последствия для изучения Библии и её богословия (Ibid. P. 169). Э. Кинг показывает это на примере Рим. 9–11, где апостол Павел говорит об остатке, ссылаясь на тексты из Книги пророка Исаии. Исследования, приведённые Э. Кингом, игнорируют негативную функцию остатка у Исаии, а значит, заведомо обрекают этого учёного на неправильные выводы: Heil J. P. From Remnant to Seed of Hope for Israel: Romans 9:27–29 // The Catholic Biblical Quarterly. 2002. Vol. 64 (4). P. 703; Seifrid M. Romans: Commentary on the New Testament Use of the Old Testament / ed. by G. K. Beale and D. A. Carson. Grand Rapids (Mich.), 2007. P. 649.

Выводы

Подводя итог библиографическому обзору, можно выделить некоторые ключевые тезисы.

Мотив остатка является (самой) характерной мыслью Исаии на протяжении всей его книги, от самого первого до последнего пророчества (Р. Хосидзаки, Г. Хазель, Й. Лjungдберг).

Концепция остатка меняется на протяжении книги пророка Исаии (Р. Хосидзаки, У. Штегеманн). Однако другие исследователи говорят о единстве богословской концепции остатка в Книге Исаии (Г. Хазель, А. Лаато).

Исследователи выделяют в книге Исаии три типа остатка: исторический (который переживает историческую катастрофу); верный (который сохраняет веру в Бога несмотря ни на что); эсхатологический (который будет спасён в День последнего Божественного суда и станет основой для восстановления Израиля в мессианское время) (Г. Хазель, Дж. Уморен).

Мотив остатка занимает центральное место в богословии пророка Исаии, являясь своего рода мостом, или связующим звеном, между темами суда и спасения (Г. Хазель, Й. Лjungдберг).

Мотив остатка выполняет в Книге пророка Исаии две различные функции: 1) выражает угрозу в контексте суда (негативный аспект); 2) выражает гарантию надежды в контексте спасения (позитивный аспект) (Г. Хазель, П. Грэм, Дж. Уморен, Й. Лjungдберг, Э. Кинг).

Остаток является знаком Божией милости во время его гнева (Ю. Хаусманн). Остаток приходит к спасению через суд (Ю. Хаусманн, Й. Лjungдберг). Через суд народ очищается и преображается в новый народ, который повинуете Богу и прославляет Его имя (Й. Лjungдберг).

Главным критерием принадлежности остатку является вера (Ф. Дрейфус, Г. Хазель, П. Грэм).

Верный остаток, являясь святым семенем, становится ядром новой общины в эсхатологической перспективе (Г. Хазель, Ю. Хаусманн, П. Грэм, Дж. Уморен).

Мотив остатка является частью эсхатологии пророка (Г. Хазель, Ю. Хаусманн, Дж. Уморен, Й. Лjungдберг).

Остаток и Мессия тесно связаны между собой (Й. Лjungдберг). У пророка Исаии они часто изображаются идентичными понятиями. Это позволяет говорить о Мессии как персонифицированном остатке (Ф. Дрейфус, Дж. Райс, П. Грэм).

Литература

- Ahlström G. W.* Isaiah 6:13 // *Journal of Semitic Studies*. 1974. Vol. 19. P. 169–172.
- Albright W. F.* The High Place in Ancient Palestine // *Supplements to Vetus Testamentum*. 1957. Vol. 4. P. 242–258.
- Blank Sh. H.* The Current Misinterpretation of Isaiah's *SHE'AR YASHUB* // *Journal of Biblical Literature*. 1948. Vol. 67. P. 211–215.
- Blank Sh. H.* Traces of Prophetic Agony in Isaiah // *Hebrew Union College Annual*. 1956. Vol. 27. P. 81–92.
- Brownlee W. H.* The Text of Isaiah VI, 13 in the Light of DSIa // *Vetus Testamentum*. 1951. Vol. 2. P. 296–298.
- Clements R. E.* Isaiah 1–39. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1980. (New Century Bible Commentary).
- Clements R. E.* *šāʾar* // *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* / hrsg. von G. J. Botterweck und H. Ringgren. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1992. Bd. 7. S. 933–950.
- Coppens J.* La Prophétie de la 'Almah // *Ephemerides theologicae Lovanienses*. 1952. Vol. 28. P. 648–678.
- Day J.* SHEAR-JASHUB (Isaiah VII 3) and “The Remnant of Wrath” (Psalm LXXVI 11) // *Vetus Testamentum*. 1981. Vol. 31. P. 76–78.
- Dreyfus F.* La doctrine du Reste d'Israël chez les prophète Isaïe // *Revue des Sciences philosophiques et theologiques*. 1955. Vol. 39 (3). P. 361–386.
- Driver G. R.* Isaiah 1–39: Textual and Linguistic Problems // *Journal of Semitic Studies*. 1968. Vol. 13. P. 36–57.
- Fichtner J.* Jahves Plan in der Botschaft des Jesajas // *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. 1951. Bd. 63. S. 16–33.
- Graham P.* The Remnant Motif in Isaiah // *Restoration Quarterly*. 1976. Vol. 19. P. 217–228.
- Hasel G. F.* God's Plan for Ancient Israel // *Andrews University Seminary Studies*. 1976. Vol. 28. P. 9–11.
- Hasel G. F.* The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah. Berrien Springs (Mich.): Andrews University Press, 1980.
- Hasel G. F.* Remnant // *International Standard Bible Encyclopedia* / ed. by G. W. Bromiley. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1988. Vol. 4. P. 130–134.
- Hausmann J.* *Israels Rest: Studien zum Selbstverstdnis der nachexilischen Gemeinde*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1987. (Beitrage zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament; Bd. 124).
- Heil J. P.* From Remnant to Seed of Hope for Israel: Romans 9:27–29 // *The Catholic Biblical Quarterly*. 2002. Vol. 64 (4). P. 703–720.
- Hertrich V.* Leimma ktl. B. The Remnant in the Old Testament // *Theological Dictionary of the New Testament* / ed. by G. Kittel, transl. and ed. G. W. Bromiley. Grand Rapids (Mich.): Zondervan, 1967. Vol. 4. P. 196–209.
- Hoshizaki R.* Isaiah's Concept of the Remnant. MTh Dissertation. Louisville (Ky.): Southern Baptist Theological Seminary, 1955.

- Hvidberg F.* The Masseba and the Holy Seed: Interpretationes. Oslo: Mowinkel Festschrift, 1955.
- Iwry S.* Massebah and Bamah in 1Q Isaiah A 6:13 // *Journal of Biblical Literature*. 1957. Vol. 76. P. 225–232.
- King A. M.* Remnant Will Return: An Analysis of the Literary Function of the Remnant Motif in Isaiah // *Journal for the Evangelical Study of the Old Testament*. 2015. Vol. 4 (2). P. 145–169.
- Laato A.* Immanuel — Who Is with Us? — Hezekiah or Messiah? // *Wünschet Jerusalem Frieden* / ed. by M. Augustin and K.-D. Schunck. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1988. P. 313–322.
- Laato A.* Like a Booth in a Vineyard: The Remnant Theology in the Book of Isaiah and Its Implications on Early Jewish and Christian Reception History // *Journal of Ancient Judaism Supplements*. 2024. Vol. 36. P. 272–295.
- Laato A.* Who Is Immanuel? The Rise and Foundering of Isaiah's Messianic Expectations. Åbo: Åbo Academy Press, 1988.
- Lipinski E.* Le שׂאֵר יִשְׂרָאֵל d'Isaïe VII 3 // *Vetus Testamentum*. 1973. Vol. 23 (2). P. 245–246.
- Lundberg J.* Refugees, Survivors and a Community Saved and Refashioned Through Judgement: The Remnant in Isaiah, Micah and Zephaniah. MA Dissertation. Oslo: MF Norwegian School of Theology, 2011.
- Meinhold J.* Studien zur israelitischen Religionsgeschichte. Bd. 1: Der heilige Rest. T. 1: Elias Amos Hosea Jesaja. Bonn: A. Marcus und E. Weber's Verlag, 1903.
- Mulzac K. D.* The Remnant Motif in the Context of Judgment and Salvation in the Book of Jeremiah. PhD Dissertation. Berrien Springs (Mich.): Andrews University, 1995.
- Rice G.* A Neglected Interpretation of the Immanuel Prophecy // *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. 1978. Bd. 90. S. 220–227.
- Seifrid M.* Romans: Commentary on the New Testament Use of the Old Testament / ed. by G. K. Beale and D. A. Carson. Grand Rapids (Mich.): Baker, 2007.
- Stegemann U.* Der Restgedanke bei Isaías // *Biblische Zeitschrift*. 1969. Bd. 13. S. 161–186.
- Umoren G. E.* The Salvation of the Remnant in Isaiah 11: 11–12: An Exegesis of a Prophecy of Hope and Its Relevance Today. PhD Dissertation. Boca Raton (Fla.): Dissertation.com, 2007.
- Vaux R., de.* The Remnant of Israel According to the Prophets // *The Bible and the Ancient Near East* / transl. by D. McHugh. New York (N. Y.): Doubleday, 1971.
- Worschech U. F. Ch.* The Problem of Isaiah 6:13 // *Andrews University Seminary Studies*. 1974. Vol. 12. P. 126–138.
- Wright G. E.* Isaiah. Laymen's Bible Commentary. London: SCM Press, 1965.

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ
ОБЗОРЫ

УТОЧНЁННЫЕ ДАННЫЕ
О ПИСЬМЕННОМ
НАСЛЕДИИ СИМЕОНА
ГОНИМОГО: К ПРОБЛЕМЕ
СОСТАВА И АВТОРСТВА
«ПЯТОГО СОБРАНИЯ»
ИСААКА СИРИНА

ПОДРОБНОЕ ОПИСАНИЕ МАНУСКРИПТА
DOMINICAN FRIARS OF MOSUL 907:
НАБЛЮДЕНИЯ И ЗАМЕЧАНИЯ

Александр Валериевич Тамразов

ассоциированный научный сотрудник
Социологического института Российской академии наук —
филиала Федерального научно-исследовательского
социологического центра Российской академии наук
bittamraz87@gmail.com

Для цитирования: Тамразов А. В. Уточнённые данные о письменном наследии Симеона Гонимого: к проблеме состава и авторства «Пятого собрания» Исаака Сирина. Подробное описание манускрипта Dominican Friars of Mosul 907: наблюдения и замечания // Библия и христианская древность. 2025. № 1 (25). С. 202–239. DOI: 10.31802/BCA.2025.25.1.007

Аннотация

УДК 82-091

Цель настоящей публикации — уточнить данные о письменном наследии несторианского монаха Симеона Гонимого (XIII–XIV вв.) на основе нового рукописного свидетельства — манускрипта Dominican Friars of Mosul 907 (olim Mosul, Chald. 97). В работе даётся подробная опись источника, проводится сопоставление с его двумя позднейшим частичными списками: Mingana syr. 18 и Erbil, Chaldean Antonian Order of St. Hormizd (O. A. O. C.) syr. 92

(*olim* Notre-Dame des Semences 70), а также с Mardin, Chaldean Cathedral 449 (*olim* Diyarbakır / Scher 25). Вторая рукопись содержит часть предпоследнего трактата из Dominican Friars of Mosul 907. Систематизируя также наши наблюдения за содержанием и стилем составления Mingana syr. 544 и Dominican Friars of Mosul 907, мы доказываем, что оба памятника являются автографами Симеона Гонимого, чьё непосредственное авторство для трактатов в Dominican Friars of Mosul 907 мы опровергаем и утверждаем, что они были созданы автором по имени мар Исаак и могут принадлежать «Пятому собранию» Исаака Сирина. В этой связи уточняется проблематика вопроса и устанавливается прямая связь автографов Симеона с рукописью, содержащей «Второе собрание» Исаака, епископа Ниневийского, — Bodl. Lib. syr. e. 7, датировку которой удалось достоверно установить.

Ключевые слова: Симеон Гонимый, несторианство, Церковь Востока, сирийские манускрипты, Исаак Сирин, «Пятое собрание» Исаака Сирина, Исаак Ниневийский.

Clarified Data on the Written Heritage of Simeon the Persecuted: On the Problem of the Composition and Authorship of the «Fifth Collection» of Isaac the Syrian

A Detailed Inventory of the Ms Dominican Friars of Mosul 907:
Observations and Comments

Alexander V. Tamrazov

Associate Research Fellow

at the Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences –

Branch of the Federal Research Sociological Center

of the Russian Academy of Sciences

bittamraz87@gmail.com

For citation: Tamrazov, Alexander V. “Clarified Data on the Written Heritage of Simeon the Persecuted: On the Problem of the Composition and Authorship of the ‘Fifth Collection’ of Isaac the Syrian. A Detailed Inventory of the Ms Dominican Friars of Mosul 907: Observations and Comments”. *Bible and Christian Antiquity*. № 1 (25), 2025, pp. 202–239 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2025.25.1.007

Abstract. The purpose of this publication is to clarify the data on the written heritage of the Nestorian monk Simon the Persecuted (13th–14th c.) based on a new manuscript evidence – the manuscript Dominican Friars of Mosul 907 (*olim* Mosul, Chald. 97): we give a detailed description of the source and compare it with its later partial copies, Mingana syr. 18, Erbil, Chaldean Antonian Order of St. Hormizd (O. A. O. C.) syr. 92 (*olim* Notre-Dame des Semences 70), and with Mardin, Chaldean Cathedral 449 (*olim* Diyarbakır / Scher 25) – a manuscript containing a part of the penultimate treatise in Dominican Friars of Mosul 907. Also, systematizing our observations on the content and style of compilation of Mingana syr. 544 and Dominican Friars of Mosul 907, we prove that both are autographs of Simon the Persecuted, whose direct authorship for the treatises in Dominican

Friars of Mosul 907 we refute and assert that they were created by an author named «mar Isaac» and may belong to the «Fifth Collection» of Isaac the Syrian. In this regard, we specify the problematization of the question and establish a direct connection between Simon's autographs and the manuscript containing the «Second Collection» of Isaac, Bishop of Nineveh, – Bodl. Lib. syr. e. 7 **whose dating was also reliably clarified.**

Keywords: Simeon the Persecuted, Church of the East, Nestorianism, Syriac manuscripts, Isaac the Syrian, «Fifth Collection» of Isaac the Syrian, Isaac of Nineveh.

Введение¹

Нидерландский сиролог Геррит Ян Райнинк в заключительной статье² серии³ публикаций, посвящённых Симеону Гонимому (сир. *šemšōn rdīpā*), справедливо замечает, что этот восточносирийский монах «действительно заслуживает более достойного места в любом “новом Баумштарке”»⁴. В той работе, опубликованной в 2011 г., подробно анализируется содержание важного рукописного источника — *Mingana syr. 18* (1883 г.)⁵, включающего в себя выдержки из манускрипта *Mosul 907* (XIII/XIV в.)⁶, который считался на тот момент утраченным и, как мы покажем далее, с высокой вероятностью является автографом Симеона. Хаотичный и небрежный характер составления *Mingana syr. 18*⁷ не стал препятствием

- 1 Выражаю благодарность Г. М. Кесселю, А. М. Преображенскому и А. Г. Сиротину за ценнейшие консультации, без которых эта публикация, изначально задуманная как краткая заметка, была бы невозможна.
- 2 *Reinink G. J. The East Syrian Monk Simon the Persecuted and His Book of Chapters // Gotteserlebnis und Gotteslehre. Christliche und islamische Mystik im Orient / hrsg. von M. Tamcke. Wiesbaden, 2011. (Göttinger Orientforschungen. 1. Reihe: Syriaca; 38). S. 61–70.*
- 3 *Reinink G. J. The «Book of Questions» of Cyrus the Greek // Symposium Syriacum VII: Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11–14 August 1996 / ed. by R. Lavenant. Roma, 1998. (OCA; 256). P. 454–461; Idem. The Quotations from the Lost Works of Theodoret of Cyrus and Theodore of Mopsuestia in an Unpublished East Syrian Work on Christology // Studia patristica. 1997. Vol. 33. P. 562–567; Idem. «Origenism» in Thirteenth-Century Northern Iraq // After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers / ed. by G. J. Reinink and A. C. Klugkist. Louvain, 1999. (Orientalia Lovaniensia analecta; 89). P. 236–252; Idem. A New Fragment of Theodore of Mopsuestia's *Contra Magos* // Le Muséon. 1997. Vol. 110 (1). P. 64.*
- 4 Подробнее о Симеоне Гонимом см.: *Reinink G. J. The East Syrian Monk Simon the Persecuted and His Book of Chapters // Op. cit. S. 62; Тамразов А. В. Симеон Гонимый и его «Книга о единении»: обзор рукописного наследия. Замечания, предвещающие критическое издание // Библия и христианская древность. 2022. № 2 (14). С. 170–183. Классическая работа А. Баумштарка содержит лишь краткую ремарку о Симеоне (см.: *Baumstark A. Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte. Bonn, 1922. S. 10*).*
- 5 *Mingana A. Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts: in 3 vols. Vol. 1: Syriac and Garshūni Manuscripts. Cambridge, 1933. Col. 53–56. Благодарим А. М. Преображенского за предоставление доступа к этой рукописи.*
- 6 Полный актуальный идентификатор кодекса — *Mosul, Dominican Friars of Mosul 907 (olim Mosul, Chald. 97)*. См.: *Scher A. Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du Patriarcat chaldéen de Mossoul // Revue des bibliothèques. 1907. Vol. 17. P. 252. Рукопись доступна для зарегистрированных пользователей электронной библиотеки Hill Museum. URL: <https://w3id.org/vhmmml/readingRoom/view/539949>.*
- 7 Составление *Mingana syr. 18* является личной инициативой Стефана Райеса, который столкнулся с серьёзным препятствием — крайне плохой сохранностью *Mosul 907*, особенно

для Г. Я. Райнинка: он, проявив нетривиальную и достойную всяческого уважения исследовательскую интуицию, выдвинул ряд сильных предположений, касающихся авторства двух трактатов под идентичным рабочим названием «Книга глав» («The Book of Chapters»), частично скопированных переписчиком Стефаном Райесом⁸ (сир. *ṣeṣṭaypan rayyes*) — составителем Mingana syr. 18. Так, Г. Я. Райнинк предположил, что первая так называемая «Книга глав», состоящая из семи мистических мемр-сотниц, была написана непосредственно Симеоном, вторую же, посвященную тайне Божественного домостроительства, как и прочие малые трактаты сборника, несмотря на рубрикацию С. Райеса, необходимо атрибутировать Исааку, с осторожностью идентифицируемому как некий мар Исаак из обители раббана Йшō', а не как Ниневийский, вопреки поспешной и неаргументированной атрибуции Аддая Шера⁹, впервые кратко описавшего Mosul 907. В этой связи особый интерес представляет анализ соотношения Mosul 907 и Mardin 449 (XIII в.)¹⁰ — рукописи, в которой сохранилось начало «второй Книги глав» и множество мистико-богословских текстов, также атрибутируемых мар Исааку, часть из которых принято относить к «Пятому собранию (*pālgūtā*)» Исаака Сирина, не нуждающегося в представлении достопочтенного анахорета. Новообретение этих двух источников и появление к ним доступа — в 2019 г. и 2012 г. соответственно — дало нам возможность подтвердить догадки Г. Я. Райнинка и сделать важные уточнения, касающиеся письменного наследия Симеона Гонимого. Их мы выскажем на основе подробного описания манускрипта Mosul 907 в сопоставлении с его позднейшими списками, выполненными Стефаном Райесом:

первой части кодекса. По словам переписчика, ему понадобился целый год для того, чтобы привыкнуть к «древним буквам, которые трудно читать» (Mingana syr. 18, fol. 2r). Поэтому полагаем, что Mingana syr. 18 более походит на черновик расшифровки, в отличие от почти каллиграфического чистового списка, который сделал С. Райес год спустя — Erbil syr. 92. См. далее примеч. 11.

8 *Reinink G. J.* The East Syrian Monk Simon the Persecuted and His Book of Chapters // *Op. cit.* S. 64.

9 *Ibid.* S. 66.

10 Полный актуальный идентификатор кодекса — Mardin, Chaldean Cathedral 449 (*olim* Diyarbakir / Scher 25). См.: *Scher A.* Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés à l'archevêché chaldéen de Diarbékir. Paris, 1908. P. 15–16. Подробное описание дано Г. М. Кесселем, см.: *Кессель Г. М.* Пятое собрание Исаака Ниневийского: предварительные наблюдения о новонайденной рукописи (*olim* Diyarbakir / Scher 25) // *Богословские труды*. 2018. Вып. 47–48. С. 239–257. Рукопись доступна для зарегистрированных пользователей электронной библиотеки Hill Museum. URL: <https://w3id.org/vhmm/readingRoom/view/132568>.

Mingana syr. 18 и Erbil syr. 92 (1884 г.)¹¹. Именно эта выборка содержит ключевое свидетельство, позволяющее опровергнуть непосредственное авторство Симеона не только второй, богословско-мистической части, но и первой: мы докажем, что Симеон Гонимый присвоил первые семь мемр-сотниц, автором которых на самом деле является мар Исаак. Воздерживаясь от однозначной идентификации этой персоналии, так как это возможно лишь на основе скрупулёзного сравнения критических изданий Mosul 907 и Mardin 449, мы покажем, что интуицию А. Шера, вероятно, рано списывать со счетов: «мар Исаак из обители раббана Йшō» никогда в действительности не существовал, а фигурирование этого имени в исследовательском обороте — результат путаницы, созданной Стефаном Райесом.

Кроме того, мы употребим наблюдения, накопленные в ходе нашей работы с рукописью Mingana syr. 544 (XIII/XIV в.)¹², которая, как мы полагаем, является автографом Симеона, и продемонстрируем примеры присвоения этим автором двух крупных трактатов из Mardin 449, атрибутированных мар Исааку: мы всячески уповаем на то, что наша уточнённая проблематизация кодикологических и палеографических аспектов поможет в дальнейшем окончательно ответить на вопросы: является ли Mardin 449 гомогенным и какие трактаты этого кодекса, принадлежат мар Исааку, епископу Ниневийскому?

11 Полный актуальный идентификатор кодекса — Erbil, Chaldean Antonian Order of St. Hormizd (O. A. O. C.) syr. 92 (*olim* Notre-Dame des Semences 70). См.: Vosté J.-M. Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du Couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq). Rome; Paris, 1929. P. 29. Ж.-М. Восте отождествляет эту рукопись с Scher 36, см.: Scher A. Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du couvent des Chaldéens de Notre-Dame-des-Semences. Paris, 1906. P. 493. Это отождествление, на наш взгляд, является ошибкой, что мы далее аргументируем на основе сопоставления каталожных данных. Отметим, что если бы Г. Я. Райник имел доступ к микрофильмам Erbil syr. 92, находящимся в коллекции А. Выбуса под идентификатором Alqoš 70, то вопрос «Исаака из обители раббана Йшō» к 2025 г. уже не стоял бы, как не возник бы он и у Г. М. Кесселя в 2018 г. при описании Mardin 449, не будь он дезориентирован ошибочными, по нашему мнению, данными конкорданса Ж.-М. Восте; см.: Кессель Г. М. Пятое собрание Исаака Ниневийского: предварительные наблюдения о новонайденной рукописи (*olim* Diyarbakir / Scher 25) // Указ. соч. С. 252. Микрофильмы А. Выбуса ряда рукописей из Алькоша, включая Erbil syr. 92 (= Alqoš 70), находятся в открытом доступе. URL: <https://hmmmlvoobus.org/alqosh/>.

12 Mingana A. Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts. Vol. 1. Col. 1001–1004. Также см. подробное описание содержания: Тамразов А. В. Симеон Гонимый и его «Книга о единении»: обзор рукописного наследия. Замечания, предваряющие критическое издание // Указ. соч. С. 170–183. Рукопись находится в открытом доступе в электронном читальном зале Бирмингемского университета. URL: <http://epapers.bham.ac.uk/160>.

Раздел III, содержащий семисложную стихотворную мемру, утрачен в Mosul 907. Эта рубрика нами восстанавливается по тексту, сохранившемуся в Mingana syr. 18, fol. 24v–26v и Erbil syr. 92, fol. 26v–29r:

ܡܡܪܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܫܐܥ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ
ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ
ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ
ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ
ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

«Мемра в стихах, сказанная мар Исааком о том, что полезно думать во время искушения; о том, что надлежит взирать на милость домостроительства Божия и усердствовать в смирении, счесть все наши грехи и в побуждении к ведению истины размыслить, какой из них преумножит истинное успокоение нашего ума (*reṣyānā*) и стойкость внутренней уверенности. Также о причине Божия долготерпения грешникам».

Обоснование расположения данного трактата в этом месте дано в следующем разделе нашей публикации, посвящённом систематизации содержания.

IV. Послания на различные темы

❖ IV.1. Послание об ангелах, демонах, сатане и внутренней брани. Начало утрачено, fol. 187r:

Incipit:

ܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ

«...Которые согласны с Писанием, однако это чудо, если *ld*<...>
<...>w и не прогневающие и всё сообщество ангелов управляет...».

Согласно информации в завершающей части трактата (fol. 192), текст относится к жанру посланий (*ṣegartā*) и имеет адресата, к которому автор обращается с пожеланиями и просьбой о сочувствии.

❖ IV.2. Послание о путях ведения, fol. 192v = Mingana syr. 18, fol. 26v = Erbil syr. 92, fol. 29r:

ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ

«Другое [послание] — о путях ведения (*ṣal ṣūrḥāṭā d-yaddōṣṭānūṭā*)»

❖ **IV.3.** Послание мужу начальствующему, fol. 197v = Mingana syr. 18, fol. 29v = Erbil syr. 92, fol. 34r:

ܟܝܡܥܢ ܠܒܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ

«Другое — одному из мужей, им возлюбленных, просвещённому и начальствующему (*mdabbrānā*)».

Ср. трактат № 7¹⁴ Mardin 449, fol. 81v–82r:

ܥܕܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ
...ܟܝܡܥܢ ܠܒܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ

«Его же в вопросах и ответах о домостроительстве Божиим — [собеседование], которое однажды состоялось между ним и мужем превосходным, главой и начальствующим (*mdabbrānā*) над монахами...».

❖ **IV.4.** Другое послание, fol. 199v = Mingana syr. 18, fol. 30v = Erbil syr. 92, fol. 35v:

ܟܝܡܥܢ

«Другое».

Incipit:

ܟܝܡܥܢ ܠܒܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ

«Прославлен в чине и превозвышен мудрый Бог-Творец и Управитель (*mparnsānā*)!»

V. Восемь глав о созерцании (главы 3 и 4 пропущены)

❖ Fol. 206r = Mingana syr. 18, fol. 35r = Erbil syr. 92, fol. 42r:

ܟܝܡܥܢ ܠܒܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ
ܡܠ ܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ
ܡܠ ܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ
ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ

«Главы о созерцании (*teḏṛyā*), памятование коих полезно для собранности ума (*kunnašeh d-hawnā*) и для побуждения (*metzīṭānūtā*) к истине [ведения?] Божественной природы и того, как Она управляет (*wa-mparnsānūtēh*), и к тайному ведению, существу

14 Номера трактатов Mardin 449 даются согласно подробному описанию в статье: Кесель Г. М. Пятое собрание Исаака Ниневийского: предварительные наблюдения о ново-найденной рукописи (*olim* Diyarbakir / Scher 25) // Указ. соч. С. 246–250.

В Mingana syr. 18 подзаголовок искажён:

ܐܡܪ ܡܫܝܚܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ
ܐܡܪ ܡܫܝܚܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ

«Из шестого собрания (*pālḡūtā d-šeṭ*) и из другой мемры его же — мар Симеона монаха и анахорета из монастыря раббана Йишō. Увещание автора мар Симеона».

В Erbil syr. 92 Стефан Райес восстанавливает оригинальную атрибуцию:

ܐܡܪ ܡܫܝܚܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ

«Увещание автора мар Исаака».

В Mardin 449 вводится без заголовка после знака ✥.

✥ VII.1. Глава первая, fol. 231r = Mingana syr. 18, fol. 9v = Erbil syr. 92, fol. 3v:

ܐܡܪ ܡܫܝܚܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ
ܐܡܪ ܡܫܝܚܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ
ܐܡܪ ܡܫܝܚܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ
ܐܡܪ ܡܫܝܚܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ

«Глава первая. О том, в вечном ли предведении и помышлении безначальном и непредставимом вершит Бог всё, что Он делает в твари. Или неужели Он постепенно мыслит и желает так, что день ото дня и час от часу приходят Ему новые мысли о том, как Ему управлять (*mparnes*) в зависимости от времени?»

✥ VII.2. Глава вторая, fol. 235r = Mingana syr. 18, fol. 12r = Erbil syr. 92, fol. 8v:

ܐܡܪ ܡܫܝܚܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ
ܐܡܪ ܡܫܝܚܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ

«Глава вторая. Неизменчив ли Бог в помысле и по природе или изменчив?»

✥ VII.3. Глава третья, fol. 239r = Mingana syr. 18, fol. 14v = Erbil syr. 92, fol. 12 r:

ܐܡܪ ܡܫܝܚܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ
ܐܡܪ ܡܫܝܚܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ

«Глава третья. Знал ли Бог прежде сотворения, какими получатся разумные существа, а именно демоны и нечестивые люди, или не [знал]?»

трактата «Liber de Unione» мар Бабая Великого¹⁷. Кроме того, к одной из начальных мемр относятся fol. 254r–260v, очевидно, выпавшие и пронумерованные в позднейшее время.

Вторая часть манускрипта, fol. 187r–254v (трактаты III–VIII), разительно отличается от первой по следующим параметрам: сохранность текста значительно лучше; также наблюдается смена стиля написания: использовался другой — острее заточенный — калам, отчего почерк мельче, строже и сдержаннее, однако мы наблюдаем ту же «руку»: об этом свидетельствуют характер наклона 𐤀 𐤁 𐤂 𐤃, уникальная манера выписывать конечных 𐤁 𐤂 𐤃 с волосными элементами и прочие графические детали, последовательно и регулярно наблюдаемые также в Mingana syr. 544; на странице девятнадцать строк, графическая экспрессия отсутствует. Что касается содержания этой части кодекса, авторства и порядка её трактатов, то на эти вопросы помогает ответить семисложная стихотворная мемра¹⁸, утраченная в Mosul 907, но, к счастью, сохранившаяся в Mingana syr. 18 и Erbil syr. 92: в обоих списках это версифицированное сочинение атрибутируется мар Исааку. В этой связи полагаем, что оно и начинало вторую часть кодекса — именно её С. Райес мог иметь в виду, упоминая шестое собрание (*pālgūtā d-šet*)¹⁹, — и располагалось перед частично сохранившимся посланием IV.1 на fol. 187r–192v. Далее, единожды указав авторство,

C. 173–174; Goodman A. E. The Jenks Collection of Syriac Manuscripts in the University Library // The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1939. Vol. 8. P. 595. Подробное описание Brit. Lib. Or. 9379 см. в статье: Тамразов А. В. Симеон Гонимый и его «Книга о единении»: обзор рукописного наследия. Замечания, предваряющие критическое издание // Указ. соч. С. 174–175. Также см.: Baars W., Rompay L., van. Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since 1899: A Handlist. [Unpublished]. P. 5.

17 *Babai Magni Liber de unione* / ed. A. Vaschalde. Parisiis, 1915. (CSCO; 79–80. Scriptores Syri; 34–35). Также см. новейшее издание: *Babai the Great. The Book of Union: English Translation with Edited Syriac Text* / ed. by Mar Awa III Royel; transl. by M. J. Birnie. Leiden; Boston (Mass.), 2024. (TSEC; 32). Во избежание путаницы («Книга о единении» — это плагиат Симеона, а «Книга единения» — это оригинал) opus magnum Бабая Великого даётся нами под традиционным латинским названием.

18 См. раздел III подробной описи Mosul 907.

19 Крайне интригующий заголовок, учитывая сведения о семи собраниях Исаака Сирина, см.: Кессель Г. М. Пятое собрание Исаака Ниневийского: предварительные наблюдения о новонайденной рукописи (*olim Diyarbakir* / Scher 25) // Указ. соч. С. 246–250. Предположим, что С. Райес здесь продолжает нумерацию частей кодекса, имея в виду указание на «Пятое собрание» в начале II трактата. Отметим свидетельство из восточносирийского служебника, где мар Исааку Ниневийскому приписываются шесть томов: Maclean A. J. East Syrian Daily Offices: Translated from the Syriac with Introduction, Notes, and Indices, and an Appendix Containing the Lectionary and Glossary. London, 1894. P. 140.

как мы предполагаем, сам Симеон отсылает читателя к этому заголовку, начиная надписание очередного трактата на fol. 227v стандартной формулой «Его же...», то есть мар Исаака. Учитывая как это свидетельство, так и редакторское замечание на полях fol. 243r, которое С. Райес проигнорировал и ошибочно атрибутировал VII трактат Симеону в Mingana syr. 18, но год спустя исправил в Erbil syr. 92, мы на данном этапе можем с уверенностью заключить, что автором всех сочинений второй части Mosul 907 является мар Исаак.

Итак, предложим реконструкцию состава сборника Mosul 907:

- I. «Мемры глав» — семь сотниц: fol. 260 → fol. 254r–259v → fol. 1r–113v (утрачен текст I.1–2 и глав №1–64 I.3);
- II. Толкование сотниц: fol. 114r–186v (утрачен текст толкования I.6 и I.7);
- III. Семисложная стихотворная мемра. Сохранилась в Mingana syr. 18, fol. 24v–26v и Erbil syr. 92, fol. 22r–27v;
- IV. Послания на различные темы: fol. 187r–206v;
- V. Восемь глав о созерцании: fol. 206r–223v;
- VI. Избранные главы из другой мемры (главы 3 и 4): fol. 223v–227r;
- VII. Главы о тайной цели домостроительства: fol. 227v–251v;
- VIII. Послание о том, что Бог соделал нас смертными по Своей милости: 251v–253v;
- IX. Заключение. Сохранилось в Erbil syr. 92, fol. 63r.

3. Аргументы в пользу автографа

Во-первых, установление того факта, что Симеон собственноручно составил Mosul 907 и Mingana syr. 544, сопряжено не только с почерковедческими данными, но и с анализом личных, эмоциональных по своему характеру текстовых включений, содержащих важнейшие подробности, которые помогают установить датировки и персоналии; во-вторых, мы надеемся, что доказательство личного и непосредственного участия Симеона в распространении текстов за авторством мар Исаака, в дальнейшем может привести к важным уточнениям для его окончательной идентификации.

Итак, мы полагаем, что Mosul 907 и Mingana syr. 544 являются автографами Симеона Гонимого по следующим причинам.

1. Почерк обеих рукописей идентичен, особенно обращает на себя внимание манера написания  ; выработанность, разгон, наклон,

он использует, заимствуя текст у других авторов, что мы продемонстрируем далее.

б) Ещё одно свидетельство Симеона в «Книге о единении», где он сообщает о личных разговорах с раббаном Йишō:

[illegible]

«Так, поскольку я много раз спорил с блаженным отцом нашим раббаном Йшō', я говорил ему: "Горе, горе вам, господа мои! Но более — тебе, отец наш мар Йшō', ибо ты отпустил сего лиходея Гиваргиса с его мерзким учением!" Ведь из-за того, что сей усердный делатель, наш блаженный отец, сам спорил с эти нечестивцем Гиваргисом, вторым Оригеном, он выгнал его с анафемой и выдворил из святой обители мар 'Абдйшō' д-Кōм. Тогда отец наш отвечал мне: "Сын мой, знай же поистине: в наших руках было вырвать этот корень силой или с Божией помощью — одно удерживало меня от этого: они дерзко наносят удар в спину главе Церкви, католику мар Йабалāхе, а мы воздерживаемся от спора с ним"»²¹. Это важнейшее место, которое мы подробно рассматриваем в разделе, посвящённом авторству: точное указание на настоятеля и монастырь позволят нам уточнить датировку рукописей и сделать выводы о принадлежности трактатов.

в) Показательно, как Симеон прерывается на краткий диалог с читателем:

[illegible]

«— Довольно твоих слов об этом, Гонимый! Сейчас же вернись туда, где прервался!

— Мир тебе, о читатель! Пока ко мне возвращается связь с первым вопросом — изучай сирийский!»²²

5. Практически неизбежные при рукописном воспроизведении крупного текста пропуски по причине гомеотелевтона, которые переписчик обычно восстанавливает на полях после перепроверки, отсутствуют как в Mingana syr. 544 объемом 200 fol., так и в трактатах **I, II** в Mosul 907 — это говорит о том, что в данном случае мы имеем дело с первой непосредственной авторской редакцией; напротив, в трактатах **III–VIII** Mosul 907, прямо атрибутируемых мар Исааку, мы наблюдаем характерные для копий исправления и вставки на fol. 188v, 196r, 208r, 228r, 242r.

6. Наконец, в колофоне Mingana syr. 18, fol. 51r Стефан Райес сообщает:

ܐܬܝܢ ܕܡܡܪܝܢ ܕܥܠܡܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ
ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ
ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

«Закончены мемры о главах созерцания мар Симеона, монаха обители раббана Йшō'. Из древнего кодекса, написанного собственными руками монахов упомянутой обители. Без даты». Полагаем, эти данные воспроизведены по колофону Mosul 907, который в 1883 г., когда был создан частичный список Mingana syr. 18, ещё не был утрачен. Остаётся надеяться, что в этом случае Стефан Райес не допускает ошибку, подобную той, что мы отметили для трактата **VII** Mosul 907.

Итак, идентичный почерк и графическая экспрессия Mosul 907 и Mingana syr. 544, дейксис вставок личного и эмоционального характера Mingana syr. 544, отсутствие характерных для копирования редакторских правок в Mingana syr. 544 и в частях **I, II** Mosul 907, а также колофон Mingana syr. 18 — всё это позволяет нам утверждать, что Mingana syr. 544 и Mosul 907 являются автографами Симеона.

22 Данный диалог разбивает новонайденный фрагмент «Liber de Unione», подробный контекст см. в статье: Тамразов А. В. Новонайденные фрагменты «Книги единения» мар Баба Великого // Библия и христианская древность. 2022. № 3 (15). С. 153–155. Наши находки были учтены и в новейшем издании: *Babai Magnus. Liber de unione* IV, 26–29; IV, 41–42 // TSEC. 32. P. 230–233, 243–245.

4. Авторство трактатов

В наших прежних публикациях, посвящённых Симеону Гонимому, мы не раз отмечали и кратко показывали²³, что в случае с «Книгой о единении» мы имеем дело не с чем иным, как с присвоением Симеоном *opus magnum* мар Ба́бая. Воздержимся от описания и приведём наглядное свидетельство.

Оригинальный текст «Книги
единения», выдержка из главы 2
«О вечном существовании
Божественной природы»²⁴

ܠܗ ܕܥܠܝܐ ܡܠܚܬܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ

«Также именование Его духом позволяет нам понять Его безграничность, наивысший образ Его природы, Его близость ко всему, а также то, что Он превыше всего в Своём существовании и от Него и через Него дыхание [жизни] и существование всего: непреборима сила Его и непостижима безграничность Его природы».

Парафраз Симеона Гонимого.
Выдержка из «Его же, Гонимого
Христового, главы второй: о вечном
существовании Божественной
природы» (Mingana syr. 544,
fol. 21r–21v)

ܠܗ ܕܥܠܝܐ ܡܠܚܬܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ
ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ

«При этом также, мол (lat), это именование Его духом позволяет нам понять Его безграничность и Его неизречённость, наивысший образ славы Его природы, опять-таки, Его близость ко всему, а также то, что Он превыше всего в Своём существовании и от Него же Всего и через, мол, Него — дыхание, и жизнь, и существование всего: непреборима же, мол, сила Его, Вседержителя, и непостижима безграничность Его природы, вопреки мерзкому нечестию яковитов, отпрысков проклятого Кирилла и других»²⁵.

23 Тамразов А. В. Новонайденные фрагменты «Книги единения» мар Ба́бая Великого // Указ. соч. С. 150–157; Он же. Новонайденный фрагмент из «Contra magos» и ранее неизданные сирийские цитаты из других творений Феодора Мопсуестийского / вступ. ст., крит. текст, рус. пер. и коммент. // Библия и христианская древность. 2024. № 2 (22). С. 17–19.

24 Babai Magnus. Liber de unione V, 13 // Op. cit. P. 36–38.

25 Переводы заимствованных фрагментов носят сугубо иллюстративный характер и намеренно даны буквально; элементы парафразирования заключены в угловые скобки и выделены в переводе.

мы должны понимать это — природу. Вот, значит, проклятый отпрыск Кирилла освобождён от обвинения?»

природу. Вот, значит, Кирилл освобождён от обвинения».

В «Книге о единении» имеется ещё одно крупное включение, стилистически и тематически близкое этим двум фрагментам: Mingana syr. 544, fol. 10r–18v — нам пока не удалось установить его источник.

Что касается II трактата Mosul 907, то поиск прямых доказательств присвоения Симеоном этой части, то есть толкования сотниц, с одной стороны, осложнён плохой сохранностью текста, которая не позволяет прибегать к просмотровому чтению³², а с другой — выходом проблематики далеко за пределы настоящей обзорной публикации. Упомянутое в начале II трактата «Пятое собрание» (*pālgūtā d-hāmeš*), данная самим Симеоном атрибуция трактатов III–VIII мар Исааку, совпадение VII трактата и множества тематических параллелей со сборником Mardin 449, часть текстов которого считается принадлежащей к «Пятому собранию» (*pālgūtā*) Исаака Сирина³³ — эти факты делают исследование Mosul 907 необходимым для уверенного ответа на вопросы: является ли автором «Пятого собрания» Исаак Ниневийский? Является ли сборник Mardin 449 гомогенным и, следовательно, его острополюмические тексты³⁴ — принадлежащими Исааку Сирину, чьё авторство в случае с этими малыми христологическими трактатами традиционно отвергается³⁵ сугубо на основании их полемической направленности, якобы не естественной для Исаака Сирина?

Идентификация мар Исаака, который в рукописях Mosul 907 и Mardin 449 назван только по имени, ранее осложнялась заглавиями Erbil syr. 92, Scher 36 и Brit. Lib. Or. 9378³⁶. Это три позднейших списка,

32 Текст местами испорчен настолько, что, помимо необходимости проявить упорство в поисках по едва уловимым силуэтам, мы должны отдать должное и «кодинологической удаче»: обнаружение заимствований из IX в I.3 Mosul 907 далось нелегко.

33 Г. М. Кессель предполагает, что тексты № 1–10, 18 из Mardin 449, «скорее всего, входили в оригинальный состав богословского собрания, приписываемого Исааку Ниневийскому» (Кессель Г. М. Пятое собрание Исаака Ниневийского: предварительные наблюдения о новонайденной рукописи (*olim* Diyarbakir / Scher 25) // Указ. соч. С. 253).

34 Тексты №13–17 в Mardin 449, которые изданы Л. Абрамовски и А. Гудманом, см. в: A Nestorian Collection of Christological Texts: Cambridge University Library Ms. Oriental 1319: in 2 vols. / ed. by L. Abramowski and A. E. Goodman. Cambridge, 1972. (University of Cambridge Oriental Publications; 18). P. 58–92.

35 Кессель Г. М. Пятое собрание Исаака Ниневийского: предварительные наблюдения о новонайденной рукописи (*olim* Diyarbakir / Scher 25) // Указ. соч. С. 244.

36 Baars W., Rompay L., van. Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since 1899. P. 5. Отсылку к этому списку использует Г. Я. Райник как дополнительное свидетельство

В работе Г. М. Кесселя, где подробно описывается Mardin 449 и затрагивается проблема авторства «Пятого собрания» Исаака Сирина, главным аргументом против атрибуции трактата «О тайной цели домостроительства» величайшему подвижнику и бывшему епископу Ниневийскому является датировка переписчиком протографа для Erbil syr. 92 — кодекса, ошибочно отождествлённого Ж.-М. Восте с Scher 36: таблица выше показывает, что это разные манускрипты⁴⁰. Г. М. Кессель предполагает, что если уже к X в., как утверждает Стефан Райес в колофоне Erbil syr. 92, существовал сборник, атрибутированный некоему «мар Исааку, монаху монастыря раббана Йшō’», то у нас не остаётся «практически никакой возможности видеть в нём сочинение Исаака Ниневийского»⁴¹, что, в свою очередь, приводит к необходимости перепроверить авторство остальных трактатов Mardin 449.

Доступ к Erbil syr. 92 и Mosul 907 и их сопоставление делают это предположение неактуальным: персоналия «Исаак из монастыря раббана Йшō’» имеет источником Erbil syr. 92 (1884 г.), который является чистовым частичным списком Mosul 907. Именно его, а не иной гипотетический протограф⁴² Стефан Райес датирует примерно X в. и, как мы покажем далее, ошибается не менее, чем на триста лет. Так, в Erbil syr. 92 переписчик исправляет явную ошибку, которую он допустил в своём черновом списке, выполненном годом ранее, — Mingana syr. 18 (1883 г.), где VII трактат Mosul 907, главы «О тайной цели домостроительства», он приписывает «мар Симеону, монаху и анахорету из монастыря раббана Йшō’»⁴³, а в Erbil syr. 92 Стефан Райес уже меняет имя, но сохраняет упоминание о монастыре. Приведём таблицу, которая наглядно продемонстрирует возникновение заголовка «Книга глав», персоналии «Исаак из монастыря раббана Йшō’» и порядка трактатов, унаследованного позднейшими алькошскими списками от сборника Райеса.

40 Если мы правы, утверждая разотождествление Scher 36 и Erbil syr. 92 на основе разницы в заглавиях, размерах и переписчиках, то Scher 36 к настоящему времени следует считать потерянным.

41 Кессель Г. М. Пятое собрание Исаака Ниневийского: предварительные наблюдения о новонайденной рукописи (*olim* Diyarbakir / Scher 25) // Указ. соч. С. 252.

42 Аккуратность С. Райеса при составлении Erbil syr. 92 не оставляет никаких шансов сомневаться в том, что он использовал иной протограф, нежели Mosul 907 — отметим, например, место, где С. Райес копирует даже исправление ошибки: в Mosul 907, fol. 199v в слове  пропущенный а подписан под словом, а в в Erbil syr. 92, fol. 35v С. Райес копирует слово с пропуском и надписывает а.

43 См. в подробной описи трактат VII, надписание подраздела «Увещание» в списках С. Райеса.

Mosul 907: не имеет единого названия, содержит ряд трактатов, разделённых на главы.	Mingana syr. 18 (1883 г.): назван Стефаном Райесом «Книга глав», представляет собой черновую выборку и пробу расшифровки мест, испорченных в Mosul 907.	Erbil syr. 92 (1884 г.) — чистовик сборника «Книга глав».
I–IX по порядку	Очерёдность трактатов II, I.7, VII, VIII, III, IV, V, VI	VII, VIII, III, IV, V, VI, IX
Трактат VII — главы «О тайной цели домостроительства»		
Атрибутирован «мар Исааку» без уточнения.	Оригинальный заголовок не скопирован, в подразделе «Увещание» приписан «мар Симеону монаху и анахорету из монастыря раббана Йшō’.	Атрибутирован «мар Исааку, монаху монастыря раббана Йшō’ и искусному учителю».

Так, позднейшие списки⁴⁴ Scher 36 и Brit. Lib. Or. 9378 напрямую зависят от Erbil syr. 92, воспроизводя порядок трактатов и атрибуцию, «сконструированную» Райесом, поэтому мы можем уверенно утверждать, что «мар Исаака из монастыря раббана Йшō’» никогда не существовало, а появление этой персоналии в научном обороте — результат путаницы, внесённой невнимательным переписчиком. Та же логика применима и к заголовку «Книга глав»: это не что иное, как название, которое дал Стефан Райес своей выборке, Mingana syr. 18. Далее этот заголовок, ни разу не встречающийся в Mosul 907, воспроизведён в Erbil syr. 92, Scher 36 и Brit. Lib. Or. 9378. В этой связи полагаем, что его необходимо вывести из оборота, поскольку как Mosul 907, так и Mardin 449 содержат множество разделённых на главы различных трактатов, которые следует называть в соответствии с тем, как их наименовал автор, — мар Исаак.

44 Известен ещё один список с Erbil syr. 92, подробно описанный Ж.-Б. Шабо, однако из-за путаницы в каталогизации нам не удалось обнаружить его следов ни в современном научном обороте, ни в исследованиях XX в., см.: *Chabot J.-B. Notice sur deux manuscrits contenant les oeuvres du moine Isaac de Rabban Isho et du métropolitain Aḥoudemmeh // Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques. 1965. Vol. 43. 43–47.* Рукопись в точности воспроизводит структуру и заголовки Erbil syr. 92 с одним важным отличием: «мар Исаак» нигде не ассоциируется с монастырём раббана Йшō’.

По справедливому замечанию Г. М. Кесселя, более точные выводы об авторстве требуют критического издания Mardin 449 и, как мы показали, хотя бы скрупулёзной вычитки Mosul 907, если сохранность этого кодекса не позволит осуществить критическое издание. В этой связи мы сознательно отказываемся от дальнейшей детальной разработки этого вопроса в настоящей обзорной публикации и далее, сосредоточившись сугубо на палеографических и кодикологических аспектах, приведём ряд систематизированных наблюдений и свидетельств, которые в дальнейшем помогут лучше сориентироваться при совершенно необходимом детальном сопоставлении содержания Mosul 907, Mardin 449 и Mingana syr. 544, а также показать, что нет необходимости распределять авторство текстов в этих рукописях между двумя Исааками.

Во-первых, как мы отмечали выше в пункте 4.6 раздела, посвящённого Mosul 907 и Mingana syr. 544 как автографам Симеона, он точно указывает свою обитель — мар ‘Абдйшō‘ д-Қōм⁴⁵. Кроме того, Симеон пересказывает личные диалоги с её настоятелем — раббаном Йшō‘ (sic), чьим учеником он называет себя и в Mosul 907. Также Симеон приводит имя патриарха Церкви Востока, при котором он подвизался — мар Йāбалāхā. Исследователь Г. Я. Райнинк осторожно высказался⁴⁶ в пользу версии о том, что это мар Йāбалāхā III, управлявший Церковью Востока с 1281 по 1317 г., однако мы нашли свидетельство, которое может послужить основанием для идентификации предстоятеля как мар Йāбалāхā II, занимавший престол Селевкии-Ктесифона с 1190 по 1222 г. Это рукопись Нового Завета Vat. syr. 471⁴⁷, скопированная в монастыре мар ‘Абдйшō‘ д-Қōм в 1224 г. монахом Моисеем⁴⁸. Для того чтобы утверждать, что Mosul 907, Mingana syr. 544 и Vat. syr. 471 были созданы примерно в одно время, требуется детальное палеографическое сопоставление. На данном этапе отметим, что степень сохранности текста в Mingana syr. 544 и Vat. syr. 471 идентична, а выполнены они на пергаменте одинаковой выделки. Пока неоспоримым фактом является датировка автографов Симеона Mosul 907 и Mingana syr. 544 периодом

45 Этот монастырь, принадлежащий Ассирийской Церкви Востока, располагается на холме у деревни Дере в 4 км от города Амадия (Иракский Курдистан, провинция Дохук). Обитель отреставрирована, является центром паломничества. См.: *Wilmschurst D. The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318–1913*. Louvain, 2000. (CSCO; 582. Subsidia; 104). P. 132, 137.

46 *Reinink G. J. «Origenism» in Thirteenth-Century Northern Iraq* // Op. cit. P. 238.

47 Рукопись доступна на сайте Ватиканской библиотеки. URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.sir.471.

48 Vat. syr. 471, fol. 277r.

между 1190 и 1317 г., вопреки приблизительной датировке С. Райеса в колофоне Erbil syr. 92⁴⁹.

Во-вторых, раббан Йшō‘, настоятель мар ‘Абдйшō‘ д-Қōм во время управления мар Йабалāхи II либо III, — это не кто иной, как заказчик знаменитой рукописи Bodl. Lib. syr. e. 7, о чём прямо говорится в колофоне⁵⁰ этого кодекса, содержащего полный текст Второго собрания Исаака, епископа Ниневийского. В этой связи, во-первых, необходимо сдвинуть текущую приблизительную датировку Бодлианской рукописи X–XI вв. не менее, чем на двести лет вперёд, и обозначить интригующие параллели: в одном и том же монастыре во время настоятельства раббана Йшō‘ создаются три кодекса:

- Bodl. Lib. syr. e. 7 (XIII/XIV в., sic), где тексты в заглавии атрибутируются мар Исааку, епископу Ниневийскому, и обозначаются как «Второе собрание (*pālgūtā*)»;
- Mosul 907, в котором трактат I, «Мемры глав», как мы показали, является компиляцией изречений «мар Исаака» и назван Симеоном «пятым собранием»; части III–VIII прямо атрибутированы «Исааку», а трактат VII = № 19 сборника Mardin 449, где академический консенсус оставляет за «Пятым собранием» Исаака Ниневийского полемически наименее отягощённые тексты и оспаривает авторство глав «О тайной цели домостроительства», предположительно относя их некоему «Исааку из монастыря раббана Йшō‘».
- Mingana syr. 544, в котором Симеон присваивает два крупных трактата, присутствующих также в Mardin 449 — № 11 и 12.

Таким образом, необходимы дальнейшие кодикологические изыскания по сопоставлению Bodl. Lib. syr. e. 7, Mingana syr. 544 и Mardin 449: первые результаты можно ожидать от анализа схолий⁵¹ Mosul 907 и Mingana syr. 544.

49 См. примеч. 37.

50 Bodl. Lib. syr. e. 7, fol. 190r. Рукопись подробно описана С. Броком, см.: *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian)*. «The Second Part», Chapters IV–XLI / ed. by S. Brock. Lovanii, 1995. (CSCO; 554. *Scriptores Syri*; 224). P. XII–XVIII. Манускрипт доступен на сайте Бодлианской библиотеки. URL: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/9ac2c301-7518-4552-b234-7d17744b54d5/>.

51 «Главы о ведении» Исаака Сирина. Часть I / сир. текст, пер. и коммент. М. Г. Калинина, Т. Б. Лидской, А. М. Преображенского, С. С. Туркина // Библия и христианская древность. 2020. № 2 (6). С. 19.

Итоги

Надеемся, что пожелание Г. Я. Райнинка осуществится и Симеон Гонимый войдёт в необходимого современной сирологии «нового Баумштарка» как великий компилятор, чьё письменное наследие поможет нам реконструировать состав «Пятого собрания» Исаака Сирина, епископа Ниневийского, и окончательно установить авторство трактатов, относимых к этому собранию. Полагаем, мы убедительно показали, что кодексы Mosul 907 и Mingana syr. 544, автографы Симеона, должны быть включены в обязательную рукописную базу для разрешения этих вопросов.

В этой связи дальнейшие изыскания должны быть посвящены анализу содержания Mosul 907 и фрагментов Mingana syr. 544, заимствованных у пока точно не идентифицированного мар Исаака: внимательный читатель наверняка заметил следующие лексические и тематические параллели Mosul 907, Mingana syr. 544 и Mardin 449:

- *mḡabbrānūṭā* / *mḡarnsānūṭā*, «домостроительство / управление» — сквозная тема трактатов Mosul 907 и Mardin 449;
- *lhāl*, «там» vs. *tnān*, «здесь» — оппозиция ведения в мире этом и в мире грядущем, предуготованном Богом: **II.1**, **II.4** в Mosul 907 и трактат № 11 в Mardin 449 (fol. 177v) = Mingana syr. 544, fol. 34v;
- *teʔōryā*, «созерцание» — «метод» в ряде трактатов: **II.4**, **V** в Mosul 907 и № 4 в Mardin 449;
- *ʿnāš mḡabbrānā*, «муж начальствующий» — адресат посланий, к которому обращены упрёки мар Исаака: **IV.3** Mosul 907 и № 11 в Mardin 449.

Продолжение, в котором будут проанализированы эти параллели и, надеемся, обнаружатся новые, — следует.

Архивные материалы

Isaac Ninevita. Collectio secunda // Oxford, Bodl. Lib. syr. e. 7. Fol. 1r–189r.

Isaac Ninevita. Collectio quinta // Mardin, Chaldean Cathedral 449 (*olim* Diyarbakır / Scher 25). Fol. 1r–229v.

Novum Testamentum syriace // Vat. syr. 471. Fol. 1r–279v.

Simon Persecutus. De incarnatione // Cambridge Or. 1317. Fol. 1v–238v.

Simon Persecutus. Liber capitulorum // Birmingham, Mingana syr. 18. Fol. 1v–51r.

- Simon Persecutus. Liber capitulorum* // Erbil, Chaldean Antonian Order of St. Hormizd (O. A. O. C.) syr. 92 (olim Notre-Dame des Semences 70). Fol. 1v–65r.
- Simon Persecutus. Liber de fide et unitate* // Birmingham, Mingana syr. 544. Fol. 1r–200v.
- Simon Persecutus. Tractati theologici* // London, Brit. Lib. Or. 9379. Fol. 1r–175r.

Источники

- A Nestorian Collection of Christological Texts: Cambridge University Library Ms. Oriental 1319: in 2 vols. / ed. by L. Abramowski and A. E. Goodman. Cambridge: Cambridge University Press, 1972. (University of Cambridge Oriental Publications; vol. 18).
- Babai Magni Liber de unione* / ed. A. Vaschalde. Parisiis: E Typographeo Reipublicae, 1915. (CSCO; vol. 79–80. Scriptores Syri; t. 34–35).
- Babai the Great. The Book of Union: English Translation with Edited Syriac Text* / ed. by Mar Awa III Royel; transl. by M. J. Birnie. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2024. (TSEC; vol. 32).
- Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). «The Second Part», Chapters IV–XLI* / ed. by S. Brock. Lovanii: In Aedibus Peeters, 1995. (CSCO; vol. 554. Scriptores Syri; t. 224).
- Maclean A. J. East Syrian Daily Offices: Translated from the Syriac with Introduction, Notes, and Indices, and an Appendix Containing the Lectionary and Glossary*. London: Rivington, Percival & Co., 1894.
- «Главы о ведении» Исаака Сирина. Часть I / сир. текст, пер. и коммент. М. Г. Калинина, Т. Б. Лидской, А. М. Преображенского, С. С. Туркина // Библия и христианская древность. 2020. № 2 (6). С. 15–33.
- Тамразов А. В. Новонайденный фрагмент из «Contra magos» и ранее неизданные сирийские цитаты из других творений Феодора Мопсуестийского / вступ. ст., крит. текст, рус. пер. и коммент. // Библия и христианская древность. 2024. № 2 (22). С. 15–35.

Литература

- Кессель Г. М. Пятое собрание Исаака Ниневийского: предварительные наблюдения о новонайденной рукописи (*olim Diyarbakir / Scher 25*) // Богословские труды. 2018. Вып. 47–48. С. 239–257.
- Тамразов А. В. Симеон Гонимый и его «Книга о единении»: обзор рукописного наследия. Замечания, предваряющие критическое издание // Библия и христианская древность. 2022. № 2 (14). С. 170–183.
- Тамразов А. В. Новонайденные фрагменты «Книги единения» мар Ба́бая Великого // Библия и христианская древность. 2022. № 3 (15). С. 141–157.
- Baars W., Rompay L., van. Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since 1899: A Handlist. [Unpublished].
- Baumstark A. Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte. Bonn: A. Marcus und E. Webers Verlag, 1922.

- Chabot J.-B.* Notice sur deux manuscrits contenant les oeuvres du moine Isaac de Rabban Isho et du métropolitain Aḥoudemmeh // Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques. 1965. Vol. 43. P. 43–76.
- Goodman A. E.* The Jenks Collection of Syriac Manuscripts in the University Library // The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1939. Vol. 8. P. 581–600.
- Mingana A.* Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts: in 3 vols. Vol. 1: Syriac and Garshūni Manuscripts. Cambridge: W. Heffer & Sons, 1933.
- Reinink G. J.* A New Fragment of Theodore of Mopsuestia's *Contra Magos* // Le Muséon. 1997. Vol. 110 (1). P. 63–67.
- Reinink G. J.* The Quotations from the Lost Works of Theodoret of Cyrus and Theodore of Mopsuestia in an Unpublished East Syrian Work on Christology // Studia patristica. 1997. Vol. 33. P. 562–567.
- Reinink G. J.* The «Book of Questions» of Cyrus the Greek // Symposium Syriacum VII: Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11–14 August 1996 / ed. by R. Lavenant. Roma: Pontificio Instituto Orientale, 1998. (OCA; vol. 256). P. 454–461.
- Reinink G. J.* «Origenism» in Thirteenth-Century Northern Iraq // After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers / ed. by G. J. Reinink and A. C. Klugkist. Louvain: Peeters, 1999. (Orientalia Lovaniensia analecta; vol. 89). P. 237–252.
- Reinink G. J.* The East Syrian Monk Simon the Persecuted and His Book of Chapters // Gotteserlebnis und Gotteslehre. Christliche und islamische Mystik im Orient / hrsg. von M. Tamcke. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011. (Göttinger Orientforschungen. 1. Reihe: Syriaca; Bd. 38). S. 61–70.
- Scher A.* Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du couvent des Chaldéens de Notre-Dame-des-Semences. Paris: Imprimerie Nationale, 1906.
- Scher A.* Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du Patriarcat chaldéen de Mossoul // Revue des bibliothèques. 1907. Vol. 17. P. 227–260.
- Scher A.* Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés à l'archevêché chaldéen de Diarbékir. Paris: Imprimerie Nationale, 1908.
- Vosté J.-M.* Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du Couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoṣ (Iraq). Rome; Paris: Bureaux de l'«Angelicum»; Libr. Orientaliste P. Geuthner, 1929.
- Wilmshurst D.* The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318–1913. Louvain: Peeters, 2000. (CSCO; vol. 582. Subsidia; t. 104).

НОВЫЕ КНИГИ

НОВЫЕ КНИГИ И СТАТЬИ О ФИЛОНЕ АЛЕКСАНДРИЙСКОМ И ЕГО ТЕКСТАХ (2024 — НАЧАЛО 2025 г.)

УДК 82-95 82-96

DOI: 10.31802/BCA.2025.25.1.008

В настоящем обзоре мы укажем наиболее важные публикации о Филоне Александрийском, изданные в 2024 г., а также планируемые к печати в начале 2025 г. Обзор поделён на четыре части: монографии, сборники статей, отдельные статьи и комментарии. В рамках каждого раздела публикации приводятся в хронологическом порядке в соответствии с датой выхода.

Монографии

В **июне 2024 г.** в серии «**Studia Philonica Monographs**» была опубликована монография Ристо Овинена «**Влияние Филона на традицию валентиниан**» (*Auvinen R. Philo's Influence on Valentinian Tradition. Atlanta (Ga.): SBL Press, 2024. (Studia Philonica Monographs; vol. 10). 348 p. ISBN 978-1628375756. \$79,00*). Р. Овинен имеет степень доктора теологии (университет Хельсинки) и является приходским священником Лютеранской церкви Финляндии. В своей монографии он предлагает новый взгляд на отношения между экзегетическими и философскими традициями, содержащимися в трудах Филона и гностических текстах валентиниан, обращая особое внимание на последнюю половину II в. по Р. Х., ставшую важнейшим периодом для формирования этого гностического учения. Автор утверждает, что множество параллелей между текстами Филона и источниками валентиниан увеличивает

вероятность того, что предводители этой секты были знакомы с наследием александрийского философа. Это, в свою очередь, позволяет расширить наши знания не только о бытовании текстов Филона во второй половине II в. по Р. Х., но и о важности традиций эллинистического иудаизма для школы валентиниан и для гностицизма в целом.

В конце февраля 2025 г. была издана коллективная монография под названием **«Рецепция Филона Александрийского»** (The Reception of Philo of Alexandria / ed. by C. J. P. Friesen, D. Lincicum and D. T. Runia. Oxford: Oxford University Press, 2025. 688 p. ISBN 978-0198836223. \$185,00). Авторами выступили несколько десятков учёных из разных стран. В монографии исследуется рецепция текстов Филона отдельными авторами или традициями на протяжении шести периодов: первые века по Р. Х., поздняя Античность, Средние века, Ренессанс, раннее Новое время, XIX–XX вв. и современный этап. В рамках последнего периода рассматривается рецепция наследия Филона среди специалистов по Античности, историков философии, а также исследователей иудаизма и христианства.

В июне 2025 г. в серии **«Научные исследования Нового Завета II»** планируется к публикации монография Ромулуса Д. Штефанута **«Терапевты как наилучший образец для созерцательной жизни. Контекстуальное прочтение “De vita contemplativa”¹ Филона Александрийского»** (Stefanut R. D. The Therapeutae as the Best Paradigm for the Contemplative Life: A Contextual Reading of Philo of Alexandria’s *De Vita Contemplativa*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2025. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe). Approx. 240 p. ISBN 978-3-16-157048-3. approx. €80,00). Р. Д. Штефанут имеет докторскую степень в области библеистики (Чикагский университет) и является преподавателем библиографии теологической литературы, а также директором библиотеки Школы теологии в Севани (Университет Юга (штат Теннесси)). В своём исследовании Р. Штефанут предлагает контекстуальное прочтение трактата Филона Александрийского «О созерцательной жизни», раскрывая его бэкграунд, жанр, композицию и его роль среди так называемых апологетических и исторических работ Филона. Часто исследователи теряют герменевтический фокус самого трактата и сосредотачиваются только на проблеме историчности описываемой александрийским философом общины терапевтов, живших близ Маретидского озера в Нижнем Египте. Р. Штефанут предполагает, что цель

1 «О созерцательной жизни».

этого трактата состояла в том, чтобы дать описание наилучшего среди александрийских иудеев образа жизни, известного из греческой философии как *vita contemplativa* (созерцательная жизнь).

Сборники статей

В июле 2024 г. был опубликован сборник **«Библиотека античной иудейской и христианской литературы. Тексты времён возникновения Библии»** (Bibliothek Antiker Jüdischer und Christlicher Literatur. Texte aus der Entstehungszeit der Bibel / hrsg. von J. Wehner. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2024. 1700 p. ISBN 978-3-506-70255-5. €299,00). В сборнике содержатся три статьи о Филоне Александрийском и его текстах: одна из них посвящена личности самого александрийского мыслителя (*Bendemann R., von, Lang B.* Einleitung zu Philo von Alexandria // Bibliothek Antiker Jüdischer und Christlicher Literatur. P. 1015–1019), а две другие — трактатам Филона «De Josepho»² (*Lang B.* Philo: Das Leben des Politikers oder Über Josef // Bibliothek Antiker Jüdischer und Christlicher Literatur. P. 1021–1071) и «Quod omnis probus liber sit»³ (*Bendemann R., von.* Philo: Über die Freiheit des Rechtschaffenen // Bibliothek Antiker Jüdischer und Christlicher Literatur. P. 1073–1120).

В ноябре 2024 г. был опубликован 36-й номер журнала **The Studia Philonica Annual**⁴ (The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism. Vol. 36 / ed. by D. Runia and G. E. Sterling. Atlanta (Ga.): SBL Press, 2024. 292 p. ISSN 1052-4533. \$71,00). Этот выпуск ежегодника состоит из пяти разделов: 1) статьи, 2) инструменты исследования (Instrumenta), 3) библиография, 4) обзор литературы и 5) новости и заметки. В первый раздел вошли четыре статьи, посвящённые литературным, философским и лингвистическим аспектам трудов Филона Александрийского и их переводов; во второй — две статьи, одна из которых посвящена использованию текстов Филона Климентом Александрийским, а вторая предлагает расширенный список ссылок на Филона в греческой литературе. Третий раздел содержит аннотированную библиографию исследований, посвящённых Филону Александрийскому за 2021 г., а также

2 «Об Иосифе».

3 «О том, что каждый добродетельный свободен».

4 The Studia Philonica Annual является научным журналом, посвящённым развитию исследований эллинистического иудаизма, в частности, творениям и мысли Филона Александрийского.

предварительную библиографию за 2022–2024 гг. Четвёртый раздел включает в себя обзор одиннадцати книг, связанных с текстами Филона Александрийского. Главными редакторами этого журнала являются Дэвид Руния и Грегори Стёрлинг. Д. Руния — автор ряда значимых работ по наследию Филона Александрийского. С 1989 г. он исполняет обязанности редактора *The Studia Philonica Annual*, имеет докторскую степень (Свободный университет Амстердама), является почётным профессором Института религии и критических исследований в Австралийском католическом университете и профессором в Школе исторических и философских исследований в Мельбурнском университете. Г. Стёрлинг исполняет обязанности редактора *The Studia Philonica Annual* с 1999 г. и также имеет докторскую степень (Аспирантский теологический союз). Он является деканом теологического факультета и преподавателем Нового Завета в Йельском университете. Кроме того, занимает должность главного редактора серии комментариев к текстам Филона Александрийского (*Philo of Alexandria Commentary Series*). Г. Стёрлинг — автор многочисленных публикаций, посвящённых эллинистическому иудаизму и Филону Александрийскому.

В конце 2024 г. был опубликован 14-й номер сборника «*Iudaioi*»⁵, издаваемого Институтом изучения иудаизма им. Ф. Делича (*Iudaioi. Schriften des Institutum Judaicum Delitschianum. Philo of Alexandria and Philosophical Discourse. Vol. 14 / ed. by M. B. Cover and L. Doering. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2024. 397 p. ISBN 978-3-525-50097-2. \$87,00*). В это издание вошло четырнадцать статей, посвящённых рассмотрению трудов Филона Александрийского в философском контексте Античности. В основу сборника легли материалы одноимённого семинара, организованного Лутцем Дёрингом и Майклом Кавером и проходившего в Мюнстерском университете 12–13 мая 2019 г. В сборник вошли, помимо докладов участников семинара, некоторые статьи, раскрывающие дополнительные аспекты указанной темы. Электронная версия книги официально находится в свободном доступе по ссылке: <https://www.vr-elibrary.de/doi/pdf/10.13109/9783666500978>. М. Б. Кавер имеет степень доктора философии (Университет Нотр-Дам) и преподаёт на теологическом факультете университета Маркэтта в городе Милуоки (США). Он специализируется на Новом Завете и раннем иудаизме, в частности, на посланиях святого апостола Павла, Филоне Александрийском и на их рецепции в раннем христианстве. Лутц Дёринг также

имеет докторскую степень (Гёттингенский университет), он возглавляет Институт изучения иудаизма и является преподавателем Нового Завета и раннего иудаизма в Мюнстерском университете (Германия). Так же, как М. Кавер, Л. Дёринг специализируется на раннем иудаизме.

В феврале 2025 г. в серии «Тексты и исследования античного иудаизма» Был издан сборник статей «Искусство контекстуализации Филона» (The Art of Contextualizing Philo of Alexandria / ed. by M. R. Niehoff. Tübingen: Mohr Siebeck, 2025. (Texts and Studies in Ancient Judaism; vol. 190). 370 p. ISBN 978-3-16-164078-0. €154,00). Он посвящён рассмотрению трудов Филона в различных контекстах Античности: римской философии и истории; новозаветной литературы; греческой литературы и философии. В основу настоящего сборника легли материалы конференции, организованной Марен Рут Нихофф в Тюбингене в мае 2022 г. М. Нихофф является доктором философии (Оксфорд), преподавателем Еврейского университета в Иерусалиме, специализируется на междисциплинарных исследованиях эллинистического и раввинистического иудаизма, а также раннего христианства и греко-римской культуры. М. Нихофф является автором ряда статей и монографий о Филоне Александрийском, а также редактором издания трудов Филона на иврите. В настоящее время она работает над комментарием к трактату Филона «Quod omnis probus liber sit»⁶, который планируется к публикации в издательстве «Brill».

Отдельные статьи

В 2024 г. на разных европейских языках было опубликовано несколько десятков статей, посвящённых Филону Александрийскому. Обратимся к некоторым из них.

В июне 2024 г. увидела свет статья⁷ Б. М. Никольского «Армянский текст [трактата] Филона “De Abrahamo”⁸ 1–16» (Nikolsky B. The Armenian Text of Philo’s *De Abrahamo* 1–16 // Matenadaran: Medieval and Early Modern Armenian Studies. 2024. Vol. 1 (1). P. 107–119). В этой статье обсуждаются текстологические проблемы армянского перевода трактата «De Abrahamo 1–16». Превалирующее мнение, что рукопись V1040

6 «О том, что каждый добродетельный свободен».

7 Статья официально находится в свободном доступе по ссылке: <https://journalmatenadaran.com/index.php/jmat/article/view/8445/7693>.

8 «Об Аврааме».

является *codex optimus* (самой лучшей рукописью), ставится под вопрос. Предварительное исследование ошибок в армянской рукописной традиции позволяет определить место рукописи V1040 среди других текстуальных свидетелей и показать, что правильный армянский текст может быть реконструирован только посредством внимательного исследования всех рукописных чтений. Исследуемый материал также подтверждает точку зрения Ханса Леви, согласно которой все известные рукописи армянского перевода трактата «De Abrahamo» восходят к одному архетипу, который подвергся значительной текстуальной порче.

В августе 2024 г. в 55-м номере журнала **Journal for the Study of Judaism** была опубликована статья К. Бертело «Обращение в иудаизм и враждебность по отношению к иудеям в Римской империи: взаимодополняющие точки зрения Филона и Тацита». (*Berthelot K. Conversion to Judaism and Hostility Toward Jews in the Roman Empire: The Complementary Perspectives of Philo and Tacitus // Journal for the Study of Judaism. 2024. Vol. 55 (3). P. 357–385. €37,40*). Согласно К. Бертело, в текстах римских авторов, в отличие от эллинистических, относительно часто встречаются упоминания (нередко критические) об «иудействующих» и о тех, кто принял иудаизм. Это может объясняться, с одной стороны, многочисленностью и заметностью прозелитов в Риме, а с другой стороны, возможно, тем, что в некоторых кругах римского общества обращение в иудаизм воспринималось как предательство римских ценностей. По мнению автора, лучше всего этот тренд иллюстрируется Тацитом. В своей статье К. Бертело стремится пролить свет на враждебные замечания по поводу новообращённых посредством сравнения их с хвалебными оценками Филона Александрийского. Это сравнение раскрывает точки соприкосновения между двумя авторами и помогает понять, в чём состояла сущность феномена обращения в иудаизм и как это могло порождать напряжение между прозелитами и их окружением.

В ноябре 2024 г. была опубликована статья Колодного Е. Ю. «Были ли Мелхиседек божественным Логосом в трактовке Филона Александрийского (*Legum allegoriae* III, 79–82)?» (*Колодный Е. Ю. Были ли Мелхиседек божественным Логосом в трактовке Филона Александрийского (*Legum allegoriae* III⁹, 79–82)? // Библия и христианская древность. 2024. № 3 (23). С. 140–162*). В статье автор подвергает критике наиболее распространённую в настоящее время точку зрения, согласно

которой в фрагменте «*Legum allegoriae* III, 79–82» Филон интерпретирует библейскую фигуру Мелхиседека как аллгорию божественного Логоса. Автор демонстрирует, что такая интерпретация противоречит внутренней логике трактата, а также предлагает альтернативную интерпретацию образа Мелхиседека в этом отрывке. В начале 2025 г. в журнале «**Библия и христианская древность**» планируется к публикации другая статья, в которой будет представлен критический анализ интерпретации Мелхиседека как божественного Логоса в «*De Congressu eruditionis gratia*, 99»¹⁰.

Комментарии

В феврале 2024 г. в серии «**Philo of Alexandria Commentary Series**»¹¹ (том 8-й)¹² было опубликовано комментированное издание Майкла Б. Кавера «**Филон Александрийский. Об изменении имён / введение, перевод и комментарий**» (*Philo of Alexandria. On the Change of Names / introd., transl. and comment. by M. B. Cover. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2024. (Philo of Alexandria Commentary Series; vol. 8). 630 p. ISBN 978-9004687431. \$210,00*). (Информацию об авторе см. выше). Настоящее издание содержит обширное введение, в котором рассматриваются различные аспекты комментируемого трактата, новый английский перевод и сам комментарий. Текст и комментарий разбиты на части, выделенные на основе структурного анализа трактата. В комментарии в каждой из выделенных частей рассматриваются следующие аспекты: контекст и основная идея соответствующего фрагмента; подробный комментарий на наиболее важные и трудные фразы; указание фрагментов Филона, в которых толкуется тот же самый библейский текст; рецепция комментируемого отрывка у более поздних авторов; указание литературы для дальнейшего чтения.

В июле 2024 г. было опубликовано новое комментированное издание «**Филон Александрийский. Quod deterius potiori insidiari soleat**¹³ / текст, перевод и комментарий», автором которого выступил Адам

10 «О соитии ради предварительного обучения».

11 Главным редактором этой серии является уже упоминавшийся выше Г. Стёрлинг.

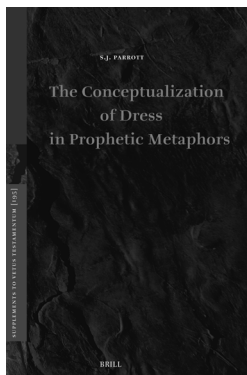
12 Ранее в этой серии были опубликованы комментарии к следующим трактатам Филона: «*De Opificio Mundi*» («О творении мира»), «*In Flaccum*» («Против Флакка»), «*De Virtutibus*» («О добродетелях»), «*De agricultura*» («О земледелии»), «*De plantatione*» («О насаждении»), «*De Abrahamo*» («Об Аврааме») и «*De vita contemplativa*» («О созерцательной жизни»).

13 О том, что худшее склонно нападать на лучшее.

Камесар (*Philo of Alexandria. Quod deterius potiori insidiari soleat* / introd., text, transl., and comment. by A. Kamesar. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 700 p. ISBN 978-1009234795. \$132,44). Адам Камесар имеет докторскую степень (Оксфорд), является преподавателем в Хибру Юнион Колледж и специализируется на иудео-эллинистической литературе, в частности, на Филоне. Настоящий комментарий планировался к публикации в серии «*Philo of Alexandria Commentary Series*», однако в силу определённых причин автор принял решение опубликовать эту работу отдельно. Данное издание содержит оригинальный греческий текст трактата «О том, что худшее склонно нападать на лучшее», его новый перевод на английский язык, а также комментарий, в котором автор стремится раскрыть смысл трактата, опираясь на параллели в языческих, иудейских и христианских текстах Античного периода. Текст трактата поделён автором на главы, каждая из которых предвращается аннотацией.

Евгений Юрьевич Колодный

РЕЦЕНЗИИ



Parrot S. J.

THE CONCEPTUALIZATION OF DRESS IN PROPHETIC METAPHORS

Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2023. (Vetus Testamentum, Supplements; vol. 195). VIII, 276 p. ISBN 978-9004677449

УДК 82-95 82-96 655.552

DOI: 10.31802/BCA.2025.25.1.009

Вниманию читателя предлагается рецензия на монографию С. Дж. Пэррот «Концептуализация одежды в пророческих метафорах», выпущенную издательством «Brill» в 2023 г. в серии «Прибавления к Ветхому Завету». Эта книга представляет собой отредактированную версию докторской диссертации, которую автор защитила в Оксфорде в 2022 г.

Из названия ясно, что книга посвящена символическому толкованию метафоры одежды. Сразу следует заметить, что исследование принадлежит такой области современного библейского богословия как герменевтика одежды, которая является одним из перспективных и популярных сегодня направлений. Для герменевтики одежды характерно исследование всех вопросов, касающихся изменения внешнего вида человека (то есть не только собственно элементов одежды, но и драгоценностей, и других вещей, которые носит человек). При этом активно привлекаются данные из других наук. Таким образом, герменевтика одежды изначально предполагает междисциплинарный подход. Как отмечают исследователи, в библеистике почти невозможно открыть что-то принципиально новое из-за того, что канон священных книг давно закрыт и все тексты исследованы. Однако посредством комплексного подхода можно выявить такие аспекты, которые всегда были на поверхности, но ранее не были замечены¹. Все указанные особенности герменевтики одежды присутствуют и в рассматриваемой книге.

1 *Finitsis A. Introduction: «Let Your Garments Always Be Bright» // Dress Hermeneutics and the Hebrew Bible / ed. by A. Finitsis. London, 2022. P. 2–4.*

Как покажем далее, С. Пэррот в настоящем исследовании рассматривает четыре избранных фрагмента из книг великих пророков и в каждом одежда связывается с Иерусалимом / Сионом, то есть изначально используется как символ. Также этом труде в целом представлено множество интересных суждений относительно понимания концепта одежды в Библии.

Монография состоит из шести глав: вводной первой главы, где изложены основные идеи, связанные с дарованием / лишением одежды; глав со второй по пятую основной части, в каждой из которых рассмотрены конкретные фрагменты книг великих пророков (рассматриваемые пророчества расположены в порядке хронологии), и заключительной шестой главы, где предложены выводы.

В главе первой «Одевание и обнажение как процесс сам по себе» предлагаются общие рассуждения о значении одежды в Библии, причём объектом внимания автора является не столько её конкретный тип, сколько одежда в общем смысле и богословско-философское осмысление её функции. Сначала автор говорит о сущности страдания, определяемого им как ощущение бессилия, разрушения жизненных ориентиров (р. 2), в связи с чем древняя практика раздирания одежды рассматривается как реакция на страдания посредством обнажения (р. 3). В связи с этим интересна не сама одежда, а то, как её удаление отражает страдание и разрушение. В конце начального параграфа автор ставит многочисленные вопросы, ответы на которые будут предлагаться в продолжение всего исследования (Как одежда Сиона / Иерусалима, ее удаление или дарование влияет на его восприятие? Почему в пророчествах о плене используется образ обнажения? Почему в описании наготы используются конкретные термины? и др. (р. 4)). Здесь же автор оставляет заметку о сложностях при датировке библейских текстов, указывает, что в его задачу не входит обсуждение этой проблемы. Она ограничивается общим признанием того, что тексты возникали на основе устных преданий, а пророчества имеют как более ранние «ядра», так и позднейшие «расширения»² (р. 5).

В параграфах 2 и 3 автор рассуждает о символическом значении одежды. Одежда — средство управления восприятием; посредством одежды человек может повлиять на то, как его будут видеть / воспринимать

- 2 Такая неопределённость в вопросах исагогики, особенно в датировке священных книг, является, с одной стороны, признаком научного подхода, а с другой, это в определённом смысле беда современной библеистики, когда господствует принцип «ничего нельзя знать наверняка»

другие люди. Кроме того, человек не может увидеть своё тело полностью, тогда как одежду он может видеть целиком и представить, как он будет выглядеть в ней (р. 6). Далее автор делает обзор исследований по антропологии и социологии, заключает, что одежда — образ, который видят другие, тогда как нагота — то, что скрывается. Снятие одежды — удаление идентичности, личины, которую человек формирует для представления себя окружающим; это почти всегда унижение и трагедия. Характерно, что в древних ассирийских барельефах пленные мужчины (а не женщины) изображаются обнажёнными (р. 13).

В отличие от одежды, нагота не определяет статуса человека, однако, когда она выставляется напоказ, она будто затмевает все иные достоинства, играет решающую роль в восприятии человека, поэтому он ощущает стыд (р. 18). Интересна мысль о нескольких «слоях себя»: для внешних, для более узкого круга и для взаимодействия с собой; в этом смысле нагота является последним «слоем себя», который невозможно снять (р. 15). Нагота показывает, кем её носитель (человек или Сион / Иерусалим) является на самом деле; это такая сторона личности, которую субъект пытается скрыть, но которая в то же время является его неотъемлемой частью.

Оценивая представленные мысли, можно заметить, что они интересны, но в то же время однобоки. Да, частично можно принять рассуждения о связи между наготой и стыдом, и эти идеи могут рассматриваться в качестве возможного объяснения стыда прародителей после грехопадения (см. Быт. 3, 8). Однако применительно к культуре развитого человеческого общества (как древнего израильского, так и современного) здесь много вопросов: разве стыд и нежелание выставлять напоказ наготу связаны в человеке только со страхом открыть своё «сокровенное я» перед окружающими? Разве сама культура и традиции не сформировали некое табу на наготу, которое в обществе и является основной причиной стыда в том случае, если человек лишается одежды? И напротив: отрицательное отношение к демонстрации наготы другими разве связано только с тем, что мы не хотим (или нам неприятно) видеть их «внутреннее я», последний «сокровенный слой»?

Впрочем, несмотря на проблематичность буквального применения к человеку представленных выше мыслей, они в полной мере подходят к образу наготы города, что продемонстрировано в параграфе 4 первой главы. Здесь доказывается, что стены древнего города имеют ту же функцию, что и одежда человека. Стена — граница между внутренним и внешним миром; разрушение стены вызывает хаос — и город

перестаёт быть городом (р. 22). Напротив, возведение стены превращает поселение в город, величие и красота которого во многом связаны с крепостью и великолепием его стен (р. 23). Есть удивительная аналогия между городом и женщиной: и тот, и другая могут быть завоёваны, обоим необходима защита. И город, и женщина нуждаются в границах, которые должны быть уместными и красивыми. Статус женщины в обществе отмечается одеждой, величие города — его стенами. Характерно, что глагол גָּלָה / *gālā* используется в Библии в трёх значениях: 1) разрушение стен города, 2) пленение, 3) обнажение (р. 23–24)³.

В параграфе 5 показано следствие аналогии между женщиной и городом применительно к суду над Иерусалимом. Женщина подчинена мужчине (отцу / мужу) и от неё требуется верность; в случае нарушения верности она подвергается наказанию (при этом образ Бога как мужа / отца предполагает акцент не на Его любви, а на могуществе и суровости). Точно так же Иерусалим за нарушение верности Яхве подвергается жестокому наказанию в Иер. 13 и Иез. 16 (р. 25–29).

Краткий параграф 6 посвящён теме взаимосвязи наготы и знания. Что интересно, эта связь предполагается устойчивыми выражениями «голая правда», «голые факты»; на уровне метафоры нагота (особенно применительно к городу) становится источником знания и самопознания (р. 31).

Заключительный параграф седьмой вводной главы содержит определение понятия «метафора» и описывает функции метафор в тексте. Метафоры фокусируют внимание адресата пророчества на определенном аспекте; в этом смысле метафоры одевания и лишения одежд заставляют современников пророков увидеть себя, подумать о будущем своего города, найти смысл перенесённых страданий и лишений (р. 33). Заканчивается первая глава обзором нижеследующей основной части.

Следующие четыре главы построены по однотипному плану, с небольшими вариациями в зависимости от особенностей содержания: вначале автор сообщает предварительные сведения о рассматриваемом пророчестве (место в контексте, датировка, мнения библеистов о нём), далее приводит еврейский текст и собственный английский

3 Впрочем, в словаре А. Э. Графова среди значений глагола не указывается גָּלָה / *gālā*, «разрушение стен» (см.: Графов А. Э. Словарь библейского иврита. М., 2019. С. 102–103). В указанных автором в качестве примеров библейских фрагментах Мих. 1, 6 и Иез. 13, 14 речь идёт о том, что после разрушения стены «откроются её основания». Получается, что буквально указанный глагол не имеет значения «разрушать стены», хотя контекстуальная связь присутствует.

перевод отрывка, в параграфе 3 представляет общий обзор метафоры одежды в исследуемом фрагменте, далее даёт библейско-богословский анализ ключевых понятий и завершает главу параграфом, в котором представлены выводы. Сразу уместно отметить следующую особенность монографии: автор увлекается многословием, неоднократно повторяет одни и те же тезисы, излишне подробно обсуждает идеи, которые можно было бы выразить более компактно и лаконично⁴. В связи с чем мы не будем конспективно излагать содержание каждого параграфа, а ограничимся выражением принципиальных тезисов каждой главы.

Вторая глава «Иер. 13, 20–27: недостаточная перспектива, мрачное восприятие» посвящена конкретно метафоре «подола» (שול / *śul*), которая использована в Иер. 13, 22 и 13, 26. Кратко суть фрагмента в следующем: Господь за беззакония Иерусалима обещает поднять полы юбки этого города, так что всем станет виден его срам. В обзоре существующих толкований автор отмечает недостаток внимания библеистов к указанному образу; также замечает, что данное пророчество датируется временем до 597 г. до Р. Х. (то есть до плена царя Иехонии). Ключевой термин שול / *śul*, который в словаре А. Э. Графова дан в форме единственного числа, употребляется в Библии одиннадцать раз (в шести фрагментах) и только во множественном числе, что и отмечает С. Пэррот (на основании этого логичнее переводить его как «полы одежды» вместо варианта «подол», данного в синодальном переводе и в переводе Российского библейского общества). С. Пэррот указывает, что в книгах Иеремии, Плач и Наума слово שול / *śul* переводится как «юбки» (английское «skirts»), тогда как в Ис. 6 и в Исх. 28, 39 — «подол» (англ. «hem»); в своей работе она предпочитает вариант «юбки», который лучше соответствует женскому образу Иерусалима (p. 46). Она задаётся вопросом: почему в Иер. 13 использован термин שול / *śul*, а не его синоним קנָפִּי / *kānāp* (который часто встречается для обозначения длиннополой одежды, в том числе в Книге Иеремии)? И отвечает: далее будет показано, что שול / *śul* имеет коннотации с силой и властью, так что наличие שול / *śul* — это образ власти, тогда как снятие — это потеря силы и власти (p. 49).

Далее автор рассматривает примеры употребления שול / *śul* в Библии, заостря внимание на том факте, что в Исх. 28 и 39 данный термин обозначает подол верхней ризы первосвященника, в Ис. 6, 1 — одежду

4 Только один пример: достаточно понятная мысль о том, что полы юбки Иерусалима обозначают царственный статус города, а удаление этого элемента одежды — лишение данного статуса, многократно повторяется во второй главе в разных формулировках.

Яхве, которая наполняет храм, оттеняя масштабность Его славы и широту власти, а также подчёркивает Его статус в храме как святого царя (р. 53). Напротив, снятие этой одежды, описанное в Плач 1, 9 и Наум. 3, 5, приводит к позорному состоянию бессилия (р. 54). При этом в большинстве случаев предполагается, что источником власти, символизируемой полами юбок, является Яхве. Таким образом, основная идея Иер. 13, 20–27 следующая: подолы юбки Иерусалима обозначали его статус как города-царицы, который дарован Яхве; однако злоупотребление своим положением, неисполнение обязанностей по отношению к Богу приводит к тому, что *будет поднят подол твой на лицо твоё, чтобы открылся срам твой* (Иер. 13, 26), то есть город будет лишён одежды, его стены будут разрушены, он потеряет власть, статус и идентичность (р. 56).

Отдельные рассуждения (параграф 5 глава 2 «Снятие юбки Иерусалима») посвящены вопросу: что происходит при задиании юбок Иерусалима? Целый ряд английских переводов (New American Bible, English Standard Version, Revised Standard Version и New Revised Standard Version) и комментаторов полагают, что речь идёт об изнасиловании Иерусалима (эта же идея выражена в переводах Российского библейского общества и Заокской Библии). Однако С. Пэррот возражает против этого понимания: глагол *חָמַס* / *hāmas*, несмотря на его связи с понятием «насилие», изначально нёс в себе смысл открытия или обнажения, так что в Иер. 13, 22 речь идет об обнажении пяток Иерусалима, что по обычаям того времени для женщин считалось позором. В качестве подтверждения даётся ссылка на ассирийские барельефы, в которых униженное положение пленников-мужчин изображено посредством лишения их одежды ниже пояса, тогда как пленниц — поднятием их юбок, обнажением ступней ног (р. 58–60). В Иер. 13, 26 добавлено, что юбка будет поднята так, что закроет лицо Иерусалима — это значит, нагота будет обнажена полностью и город будет подвергнут как женскому, так и мужскому унижению, причём будет лишен способности видеть происходящее (р. 61).

Достаточно подробно в параграфе 6 главы 2 автор рассуждает о связи между пленением и обнажением (два значения глагола *גָּלָה* / *gālā*, см. выше). Суть такова: изгнание, разрушение городов — это и обнажение земли (земля лишается жителей и зданий, которые её украшали), и снятие одежд с городов (одеждами являлись их стены), и лишение их идентичности. После снятия одежды Иерусалима всем откроется его позор; причём это бесчестие всегда было присуще городу, только раньше его скрывали юбки. Позор — не формирование чего-то нового, а выставление напоказ того, что город имел всегда (эта мысль неоднократно

повторяется)⁵. Особенность наказания Иерусалима ещё в том, что это открытие его срама произойдёт внезапно и создаст контраст с его прежним величественным положением (р. 66). В этом контексте интересно противопоставление терминов כְּבוֹד / *kābôd*, «слава», и קָלוֹן / *qālôn*, «срам»: это два разных вида восприятия человека / народа / нации окружающими, причём если народ ведёт себя нечестиво, то его статус может резко измениться на противоположный: прежде он выглядел как כְּבוֹד / *kābôd*, но внезапно может явиться пред всеми как קָלוֹן / *qālôn*, о чём хорошо сказано в Ос. 4, 7: «Славу их обращу в бесславие» (כְּבוֹדָם בְּקָלוֹן אָמִיר / *kəbôdām bəqālôn ʾāmîr*) (р. 67).

Бог подвергает город наказанию, которого заслуживала жена-прелюбодейка. Акт раздевания вызывает стыд — плен должен вызвать кризис идентичности народа, актуализировать его самосознание. Бог не просто мстит Иерусалиму, но наказывает его, чтобы исправить. Разрушение и изгнание имеет целью показать народу контраст между тем, как они себя воспринимали, и тем, каковы они на самом деле (р. 69, 71, 75).

В третьей главе «Иез. 16: перформативное⁶ тело как приглашение к стыду» рассматривается Иез. 16, 1–43, а особенно подробно фрагмент Иез. 16, 35–43 (несмотря на то, что в названии заявлена глава целиком). Содержание отрывка Иез. 16, 1–43 предельно кратко таково: Иерусалим подобен отверженному младенцу-девочке, которую Господь подобрал, выходил и впоследствии взял в жёны, украсив царскими одеждами. Однако Иерусалим стал изощрённо блудодействовать, все дары Бога употребил на распутство — в наказание за это Господь соберёт бывших «любовников» города, обнажит её пред ними и отдаст им на растерзание.

С. Пэррот сразу отмечает, что в современных комментариях данного отрывка одни видят отражение практики наказания женщин за измену, другие — скрытое описание изнасилования как метафоры судьбы Иерусалима, третьи делают упор на чувстве стыда у народа. Однако мало кто обращает внимание на мотив наготы и даёт ему объяснение. Как и в предыдущей главе, автор сначала задаёт многочисленные

5 Кстати, интересная гомилетическая идея: как нагота является частью человека, так ему всегда присущи несовершенство и греховность, символизируемые наготой.

6 Значение этого определения станет ясно в дальнейшем. «Перформанс — форма современного искусства... представление, публичная театральная импровизация» (*Шагалова Е. Н. Самый новейший толковый словарь русского языка XXI века: ок. 1500 слов. М., 2011. С. 215*). Предполагается, что обнажённое тело Иерусалима говорит само за себя, содержит в себе весть, предназначенную для аудитории пророка.

вопросы, ответы на которые будут предложены далее (р. 77). Затем в параграфе 2 даётся краткий обзор мнений толкователей; однако автор считает, что ни один из комментаторов не приводит оптимального объяснения, притом что отдельные ценные мысли встречаются (контекст военного времени для наказаний Иерусалима в Иез. 16, связь акта отказа Яхве от Иерусалима с позором и др.). Затем она замечает, что метафоры, с одной стороны, нужно толковать в их социально-историческом контексте (то есть так, как понимали эти образы адресаты пророчества Иезекииля), с другой стороны, не нужно слишком буквально воспринимать образы Бога как Отца/Мужа, а Иерусалима — как женщины (р. 84–85). Далее говорится, что аудитория пророчества — это изгнанники, живущие в Вавилоне (р. 87). В конце параграфа в экскурсе «Перформанс и порнография» автор критикует мнения видящих в Иез. 16 порнографические коннотации и настаивает, что данная глава — перформанс, в котором метафорические образы нужно рассматривать не буквально, а в литературном ключе (р. 90).

В параграфе 3 даётся еврейский текст и перевод Иез. 16, 35–43, затем идёт основная часть авторского анализа. В параграфе 4 автор сначала кратко показывает значение образов наготы и одежды в первой части (см. Иез 16, 1–34) исследуемого отрывка. Прежде всего Иерусалим предстаёт как брошенный младенец, который благодаря Яхве превращается в прекрасную царицу; в таком качестве она становится известна народам. Облачение в новую одежду сообщает Иерусалиму новую идентичность — он становится представителем Яхве, возвышается над другими народами (р. 93–94). Новая одежда формирует определённые ожидания, однако Иерусалим их полностью опровергает. С помощью одежды Иерусалим создаёт образы богов, кормит их и одевает, что противоречит поклонению Яхве. Трагедия Иерусалима — ошибочная самооценка: Иерусалим воспринимает себя искажённо, не зная о наготы, которая скрывается под одеждой (р. 98). Интересно, что последняя должна определять поведение Иерусалима, очерчивать его границы, однако по иронии судьбы она порождает хаос и осквернённую реальность.

В следующем параграфе «Степени наготы» говорится, что обвинение Иерусалима как раз и заключается в наготы. Снятие одежды показывает городу, что он не тот, кем себя считал (р. 100). Интересная мысль: сам Иерусалим, став обнажённой женщиной, не испытывает стыда (хотя должен). Однако стыдно должно стать аудитории (изгнанникам), которые вдруг видят Иерусалим совсем не таким, каким привыкли его воспринимать. Пророк Иезекииль использует три термина

для обозначения наготы: *עָרְוָה* / *ʿerwâ* (стт. 8, 36 и 37) и *עָרֹם וְעֵרְוָה* / *ʿērôm wəʿeryâ* (стт. 7, 22, 39; последние два термина в главе встречаются вместе все три раза).

Термин *עָרְוָה* / *ʿerwâ*, в первую очередь, обозначает физическую наготу, также эвфемистически указывает на «гениталии» и в переносном смысле имеет в виду незащищённые части человека или страны; крайне редко это слово используется для обозначения блуда (р. 101)⁷. Далее автор критикует понимание открытия наготы как изнасилования Иерусалима и отмечает связь с Лев. 18; для последней главы предлагается нестандартное толкование: раскрытие наготы женщины — раскрытие наготы её мужа (с которым она таинственно связана). Таким образом, инцест — это не оскорбление другого мужчины, а физическое насилие над его личностью (р. 102). В итоге, увидев наготу Иерусалима, окружающие народы («любовники») понимают обман и радикально меняют своё отношение к городу.

Термины *עָרֹם וְעֵרְוָה* / *ʿērôm wəʿeryâ* используются в другом смысле, обозначая полную наготу Иерусалима как её (выдерживая образ Иерусалима как женщины, автор всё время обозначает город местоимениями женского рода) последний «слой себя», показывающий её существование на границе человеческого общества. Иерусалим подобен Навуходоносору из Книги Даниила, который во время помешательства жил с животными, то есть оказался в лиминальном («пограничном») состоянии. Полная нагота — идентичность Иерусалима, это «само я» города до вмешательства Божия (р. 112). Таким образом, выставление наготы не цель, а средство вспомнить, увидеть что-то забытое. То, что она забыла, — это то, кем она является на фундаментальном уровне. Иерусалим-женщина должна увидеть себя с точки зрения другого человека, однако она отказывается видеть себя с точки зрения Бога. Проблема — её бесстыдство — симптом недостатка самопознания. В итоге акт стыда «проваливается» в метафоре. В конце главы (стт. 59–63) Иерусалим видит себя с точки зрения Бога. Полная нагота распространяется во времени и побуждает к размышлениям более позднюю аудиторию. Пленные иудеи должны увидеть и понять себя в своих истоках, страданиях, разрушении, изгнании и восстановлении (р. 116).

В следующем параграфе подробно раскрывается предполагаемый автором перформативный характер фрагмента, обозначенный в названии главы. Цель фрагмента — вызвать шок, продемонстрировать

7 Кстати, термин *עָרְוָה* / *ʿerwâ* известен и интересен, в первую очередь, своим употреблением во Втор. 24, 1 в качестве причины развода.

то, что всегда будет в центре внимания аудитории. Перформативный фрагмент предлагает зрителям самим стать участниками процесса. Отрывок Иез. 16 не просто создаёт новую реальность в мире метафор, но стремится повлиять на конкретную аудиторию, соотнести себя с тем, что они видят — с полной наготой, вследствие чего испытать стыд. Пророчество лишает пленников предрассудков относительно их самих, открывая реальность их полной наготы в Вавилоне и тем самым показывая, что они сейчас также находятся в пограничном состоянии в ожидании установления новой идентичности (р. 120).

В конце основной части главы С. Пэррот отмечает, что в Иез. 16 обнаруживается развитие образов Иер. 13. В Иер. 13 раздевание и нагота предвосхищают изгнание, тогда как в Иез. 16 через те же концепты выражается сам опыт плена. В итоге посредством образов насильственного раздевания и наготы раскрывается смысл травмирующих событий VI в. до Р. Х. (р. 121)

В заключении третьей главы приведены важнейшие тезисы, повторим их кратко: Иерусалим — женщина, лишённая средств, с помощью которых она была кем-то, и низводится на уровень неопределённого состояния. Тело Иерусалима — перформативное тело, которое вовлекает аудиторию и требует ответа; ответ — это стыд. Плен Иудеи — как раз пограничное состояние, на грани «человеческого». Следовательно, Иез. 16 — попытка придать смысл страданию, заглянуть ему в лицо (р. 122–123).

В четвёртой главе «Ис. 52, 1–2: одежда как результат и средство управления восприятием» рассматривается краткий фрагмент Ис. 52, 1–2. Для удобства приведём его текст (по синодальному переводу): *«Восстань, восстань, оденься в силу твою, Сион! Облекись в одежды величия твоего, Иерусалим, город святой! ибо уже не будет более входить в тебя необрезанный и нечистый. Отряси с себя прах; встань, пленный Иерусалим! сними цепи с шеи твоей, пленная дочь Сиона!»*

Сначала автор приводит обзор тех работ библеистов, в которых рассматриваются образы одежды в указанном отрывке. Отмечая недостатки многих из этих трудов, С. Пэррот делает исключение для исследования М. Бёртон, мысли которой она берёт за основу своего толкования (р. 128). Вторая часть вводного параграфа посвящена исагогике: не вдаваясь в детали, автор указывает на две распространённые датировки фрагмента Ис. 52, 1–2: во-первых, 540 г. до Р. Х. (и тогда пророк обращается к пленникам в Вавилоне) и, во-вторых, 520 г. (в этом случае Второишая адресует призывы репатриантам, вернувшимся

в Палестину). С. Пэррот замечает, что её рассуждения могут быть использованы сторонниками каждой из двух точек зрения, однако сама она отдаёт предпочтение периоду перед падением Вавилона, а, значит, целевая аудитория пророчества — изгнанники, которым вскоре предстоит возвращение в Иерусалим (р. 132).

Представив свой перевод Ис. 52, 1–2 (р. 133), автор обращает внимание, что в главах 47 и 51 Книги Исаии статус-кво плена ещё сохраняется. Иерусалим уже не является объектом гнева Яхве, но ещё и не восстановлен; прошлое позади, но настоящее состояние до сих пор определяется хаосом, страданиями и разрушением. Иерусалим подобен несчастной лежащей обнажённой женщине (р. 138). В Ис. 52, 1–2 возникает новая картина, которая достигается изменением телесной позы и инвестированием⁸ одежды. Используемые здесь императивы ориентируют «не на настоящее, а на настоящее-будущее» (р. 140). Сион призван облечься в «твою силу», Иерусалим — в «твои одежды красоты»⁹; притяжательные местоимения означают, что Иерусалим имеет право на данные одежды. На одежду можно претендовать по праву или без права; в данной ситуации Иерусалим на эти одежды претендует справедливо (р. 141–142).

Призыв «облечься в силу» уже встречался в Ис. 51, 9 применительно к «мышце Господней». В еврейской Библии сила часто отождествляется с Яхве; характерными текстами, отражающими эту идею, являются псалмы 92 и 103. Как посредством силы Господь устанавливает порядок в космосе, так и облечение Сиона в силу является актом, воссоздающим порядок, связано с безопасностью и спасением (р. 145). Метафорически Сион теперь обладает непробиваемым телом, его телесные границы посредством одежды расширяются. Яхве вкладывает Свою силу в Сион, а именно восстанавливает его в допленном статусе — как место обитания Бога (р. 147).

Теперь про «одежды красоты». Ассоциация между одеждой и красотой характерна исключительно для одеяний священников: в Библии всего пять случаев, когда термин красота используется вместе с одеждой, а остальные четыре случая, кроме Ис. 52, 1, относятся к священникам

8 Говоря о том, что Господь дарует одежду Иерусалиму, автор последовательно использует термин «инвеститура» и глагол *invest*. Это отражено и в авторском переводе Ис. 52, 1, тогда как в подавляющем большинстве английских переводов глаголы «одевать» и «облекать» передаются через «*clothe*» и «*put on*».

9 С. Пэррот везде переводит еврейское сопряжённое сочетание *bigdē tīp ?artēk* буквально: «твои одежды красоты» («your garments of beauty»), хотя в большинстве английских переводов стоит: «твои прекрасные одежды» («your beautiful garments»). Далее в рецензии мы будем выдерживать авторский вариант перевода.

(Исх. 28, 2.40; Сир. 45, 8; 50, 11¹⁰). Священнические одежды не просто славны и красивы, их носят ради славы и красоты. Когда первосвященник облачается в красивые одежды, он становится больше, чем простым человеком, он облачается в образ божественности. Вместе с тем одежда защищает священника, когда он исполняет свои обязанности в святилище (р. 150). Согласно заключению С. Пэррот, одежды первосвященника олицетворяют святость и чистоту, защищают его от гнева Бога, способствуют поддержанию святости и сакральности храмового пространства и в конечном счёте могут предполагать его участие в святости Яхве (р. 151). Когда Господь одевает Иерусалим в одежды первосвященника, он освящает город, дарует ему новую идентичность, гарантирует Своё присутствие в городе; Иерусалим становится «святым городом», а его жители — царством священников и народом святым (см. Исх. 19, 6).

По мнению С. Пэррот, особый интерес представляет тот факт, что Иерусалим-женщина облачается в мужские священнические одежды (акцент автора на «гендерных аспектах» и постоянное возвращение к женскому образу Иерусалима — отличительная черта исследования). Она отмечает, что священник — это идеальный мужчина, с одной стороны, а с другой, от него требуется женская безропотная покорность Богу, то есть священник как бы посередине между мужчиной и женщиной. Новая одежда Иерусалима скрывает его / её «гендерное тело», заслоняет в глазах зрителей тот образ израненной и нагой женщины, каким город видится в конце Ис. 51 (р. 155).

Относительно Ис. 52, 2 автор сразу замечает, что этот стих противоположен предыдущему: здесь Иерусалим / Сион должен удалить прежние «одеяния» и изменить позу, чтобы показать, что разрушение, траур и плен далее могут считаться способами восприятия города. Иерусалиму велено стряхнуть пыль («прах»), которая ассоциируется с трауром; скорбь закончилась и Иерусалим отказывается от способов её выражения (р. 156). Сион должен снять с себя цепи — визуальный образ плена. При этом метафора цепей не должна восприниматься буквально (нет сведений, что иудеи в Вавилоне сидели в цепях), но это перекликается с Плач 3, 7, где Иерусалим изображён окованным цепями (р. 157). Интересно сопоставить Ис. 52 с Ис. 47: в последнем фрагменте Вавилон изображен в прахе и скованным цепями, тогда как Иерусалим по контрасту с Вавилоном свободен (р. 159). Также интересна идея, что Ис. 52 является своего рода антитезой к известным словам: «... *разрушайте*,

10 Обратим внимание: Книгу Сираха, не входящую в иудейский канон, автор оценивает наравне с книгами каноническими!

разрушайте до основания его» (Пс. 136, 76). Событие, которое привело к обнажению Иерусалима, теперь резко меняется на противоположную картину: виновники наказаны, а Иерусалим становится местом воссоздания, очищения, восстановления порядка (р. 160).

В пятой главе «Ис. 61, 10–11: одежда как ритуализация и приглашение к трансформации» центром внимания автора является известный стих Ис. 61, 10: *«Радостью буду радоваться о Господе, возвеселится душа моя о Боге моем; ибо Он облек меня в ризы спасения, одеждою правды одел меня, как на жениха возложил венец и, как невесту, украсил убранством»*. Вспомним, что в нашей церковной традиции этот текст, во-первых, используется как молитва при облачении священнослужителей всех степеней, во-вторых, им начинается 9-я паремия Великой Субботы. В связи с этим именно эта глава монографии, думается, будет наиболее интересна представителям русской православной библеистики.

Вначале С. Пэррот обращает внимание, что образы одежды в Ис. 59–63 играют ключевую роль, обозначая будущее восстановление народа и Иерусалима / Сиона, а также суд и спасение Яхве (р. 170). Затем она кратко обозначает вопросы исагогики и принимает популярный среди представителей современной библейской критики взгляд, что Ис. 60–62 представляют собой раннее ядро Тритоисаии (Ис. 56–66) и отражают время сразу после возвращения первой партии переселенцев, тогда как остальные главы, окружающие фрагмент Ис. 60–62, относятся к более позднему времени (р. 170)¹¹. В отличие от предыдущих глав монографии (в которых датировки соответствующих пророчеств почти очевидны), в настоящей главе данная небесспорная исагогическая концепция играет принципиальную роль в дальнейших рассуждениях автора.

Далее автор сразу же рассматривает важный вопрос об идентификации говорящего в Ис. 60, 10–11. Библейская экзегетика предлагает три точки зрения на то, кто *радуется о Господе*, будучи облечённым в *ризы спасения*: Сион / Иерусалим, Церковь и Мессия / Отрок Яхве¹².

11 Подобная точка зрения в качестве основной принимается и в современном пособии Х. Сикре. См.: Сикре Х. Л. Введение в библейское пророчество / пер. с исп. игум. Арсения (Соколова). М., 2024. (Современная библеистика) С. 468.

12 Для полноты можно указать ещё одну точку зрения, согласно которой Ис. 61 рассматривается как драматическое произведение с пятью персонажами: Яхве, Его проповедник (Ездра), Небо, Земля и Артаксеркс (имеется в виду персидский царь Артаксеркс I Лонгиман, современник Ездры). При этом говорящим в Ис. 61, 10–11 считается царь Артаксеркс (см.: Watts J. D. W. Isaiah 34–66. Dallas (Tex.), 2002. (Word Biblical Commentary; 25). P. 304). Данная точка зрения, очевидно, маргинальна, потому в основном тексте мы её не рассматриваем.

Очевидно, что первые два понимания отличаются друг от друга постановкой акцентов (если ветхозаветный Израиль рассматривать как прообраз Церкви), поэтому в итоге можно говорить о противопоставлении двух толкований: персонифицированной общины и конкретной личности. Мессианская интерпретация поддерживается некоторыми западными экзегетами (интересно, что среди русских дореволюционных библеистов нет сторонников данной версии) и базируется на следующих основаниях: 1) параллель с Ис. 61, 1–3; 2) если применять к Сиону, то придётся говорить об уже совершившемся спасении, в отношении же личности Мессии слова о ризе спасения можно понимать в смысле его посредничества в деле спасения народа¹³. Однако гораздо большее количество библеистов, среди которых есть и русские толкователи дореволюционного периода¹⁴, поддерживают интерпретацию говорящего в Ис. 61, 10–11 как коллектива. Аргументы здесь такие: 1) иудейские источники (Таргум и ранний мидраш «Песикта де-рав кахана») прямо называют Иерусалим говорящим в этих стихах; 2) подтверждение контекстом, ибо в Ис. 61, 4–9 говорится о восстановлении Сиона; 3) смешение гендерных аспектов («как жених и как невеста») становится понятным, если речь идёт от лица общины (р. 172). Кроме того, в качестве довода можно добавить параллель с Вар. 5, 1–2: «*Иерусалим!.. Облекись в одежду правды от Бога, возложи на голову твою венец славы Вечного*», где употребляется та же терминология, но прямо указано, что имеется в виду Иерусалим (р. 191–192). С. Пэррот отмечает, что она прочитывает Ис. 61, 10–11 исходя из того, что говорящим является Иерусалим / Сион. Более того, она сразу же указывает, что толкователи, увлекаясь другими проблемами в Ис. 61, 10–11, просто не замечают уникальную функцию одежды в данном фрагменте (р. 173). В подтверждение этого

13 Smith G. Isaiah 40–66. Nashville (Tenn.), 2009. (New American Commentary; 15B). P. 642; Motyer J. A. Isaiah: An Introduction and Commentary. Nottingham, 1999. (Tyndale Old Testament Commentaries; 20). P. 429.

14 Д. П. Афанасьев и епископ Михаил (Лузин) поддерживают позицию, согласно которой в буквальном смысле подразумевается Иерусалим (см.: Афанасьев Д. П. Толкование на Книгу пророка Исаии с введением к изъяснительному чтению пророческих книг Ветхого Завета: (Применительно к программе IV класса духовных семинарий). Ставрополь, 1893. С. 127; Михаил (Лузин), еп. Пророк Исайя и книга его пророчеств. Тула, 1901. С. 83); А. М. Покровский и епископ Пётр (Екатериновский) считают, что пророчество относится напрямую к Церкви (см.: Пётр (Екатериновский), еп. Объяснение книги св. Пророка Исаии: в 2 т. Т. 2. М., 1887. С. 299; Покровский А. Книга пророка Исаии // Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: в 7 т. / изд. преемников А. П. Лопухина. Т. 5. СПб., 1908. С. 521–522).

тезиса автор книги обозревает современные комментарии Ис. 61, 10–11 и в конце вводной части главы перечисляет вопросы, которые планирует рассмотреть в следующих параграфах.

Параграф 2 традиционно содержит еврейский текст и авторский перевод; в параграфе 3 автор обозревает Ис. 61, 1–9 и в конце заявляет, что в Ис. 61 образы одежды способствуют формированию нового отношения к страданию и разрушению: хотя Иерусалим всё ещё разрушен, он уже стал местом ликования и благоустройства (р. 183).

О ризах спасения автор сразу замечает, что такое сопряжённое сочетание в еврейской Библии встречается только здесь; ближайшая параллель — 2 Пар. 6, 41: «... священники Твои, Господи Боже, да облечутся во спасение» (р. 184)¹⁵. Когда термин «риз» соединяется с понятиями качества или состояния, это означает, что облачение приводит к воплощению этих качеств или состояний (р. 186). Важно также, что в Ис. 26, 1 «спасение» играет роль городской стены; получается, что повеление облечься в ризы спасения можно рассматривать как пророчество о восстановлении стен Иерусалима (р. 186).

«Одежда правды» (в Септуагинте и в славянской Библии — «одежда веселия») — תְּשׁוּבָה לְיָמִי / *təšūbā ləyāmi*. Термин לְיָמִי / *təšūbā* в еврейской Библии встречается двадцать восемь раз, причем в подавляющем большинстве случаев обозначает одежды священников, царей и знатных людей и только один раз в 2 Цар. 13, 18 — применительно к женской одежде, обозначая одеяния царских дочерей. Далее С. Пэррот обращает внимание на важность Иов 29, 14, где сказано: «Я одевался правдой, и она одевала меня. Мой суд подобен мантии и тюбану»¹⁶. Здесь одежда функционирует как продолжение самого Иова: Иов праведен, потому что носит правду; более того, правда одевает его. Во второй части стиха «суд», как синоним слова «правда», уподобляется реальной одежде; это значит, что правда защищает Иова и влияет на его восприятие (р. 188). Получается, что одежда правды — это сама правда, которую дарует Господь.

15 Кстати, автор почему-то не находит ещё одной, более явной параллели — Пс. 131, 16: «...священников его облечу во спасение, и святые его радостью возрадуются». Близость псаломского стиха к тексту Исаии выражается в использовании того же существительного יָמִי / *yēšāʕ*, тогда как в 2 Пар. 6, 41 употреблено другое слово, пусть и однокоренное, תְּשׁוּבָה / *təšūbā*.

16 Приводим авторский перевод еврейского текста Иов. 29, 14, который совпадает с большинством английских переводов и соответствует Масоретскому тексту; вариант синодального перевода («Я облакался в правду, и суд мой одевал меня, как мантия и увясло») неверен и с дальнейшими рассуждениями автора монографии не согласуется.

Далее рассматривается параллель Ис. 61, 10 — Ис. 59, 17; в последнем случае спасение и правда — облачение Яхве. Это значит, что в Ис. 61, 10 Иерусалим получает одежду Яхве — Божественные качества, внешние по отношению к Иерусалиму (не врождённые). Праведность и спасение должны наполнить Иерусалим, преобразить его и привести к новому восприятию себя, своих отношений с Богом и своего места в мире (р. 191–192).

В следующем параграфе автор предлагает рассуждения о связи одежды с ритуалом. Глагол *לָבַשׁ* / *lābaš* в породе «хифиль» встречается тридцать два раза в еврейской Библии и всегда в тех случаях, когда лицо, обладающее более высоким статусом, воздействует на человека, находящегося в более низком или неблагоприятном положении; в результате существенно и надолго меняется личность или статус получившего одежду (р. 193). На основе исследования В. Тёрнера, С. Пэррот обозначает три стадии изменения статуса: отделение, маргинализация и агрегация. Сначала объект вырывается из обычной среды, затем переводится в пограничное состояние, в котором у него уже нет прошлого, но ещё нет и будущего; в стадии агрегации объект вновь переводится в стабильное состояние. Переходы между этими фазами чаще всего обозначаются через одежду: в фазе маргинализации прежняя одежда снимается, в стадии агрегации даруется новая. Возвращаясь к Иерусалиму, автор отмечает, что метафора одевания города предвещает восстановление стен и построек, несущее стабильность (р. 195).

Далее автор переходит к толкованию образов одежды жениха и невесты в Ис. 61, 10б. Жениху даётся «венец» (евр. *קִטְרֹן* / *qəṭrōn*, греч. *μίτρα*) — головной убор священника (см. Исх. 39, 28; Иез. 44, 18). Учитывая редкость употребления термина в Библии, его можно трактовать в расширенном смысле как праздничный головной убор (р. 196). Голова невесты украшается драгоценностями¹⁷ (чаще всего эти драгоценности составляли её приданое), которые символически означают передачу девушки от отца другому мужчине (жениху) и в то же время ограничивают её в поведении и действиях. Метафорически венец жениха и драгоценности невесты — одежда, которая отражает их новую идентичность и положение в мире. Аналогичная ситуация с Иерусалимом, который получает новый статус, обновляет свои отношения с Богом (р. 197).

Чуть далее автор рассматривает «гендерные аспекты», а использование образов жениха и невесты трактует в смысле двойной гендерной

17 Это значение слова *קִלְיָן* / *kēlēhā* точнее, чем абстрактное «убранство» синодального перевода или «украшения» (κόσμος) Септуагинты.

принадлежности Сиона, который является невестой по отношению к Яхве и в то же время женихом по отношению к населению подобно тому, как священник проявляет женскую покорность Господу и играет роль руководителя-мужчины в общении с народом. Это ещё одно возможное толкование образов жениха и невесты в Ис. 61, 10¹⁸.

Далее, иллюстрацию с прорастанием растений из земли в Ис. 61, 11 («Ибо, как земля производит растения свои, и как сад произращает посеянное в нем») автор трактует в смысле быстрого изменения статуса Иерусалима: при чтении этих слов в воображении возникает «не медленный и незаметный рост, а внезапное превращение семени в растение». Далее С. Пэррот добавляет, что смысл образа не только в том, что состояние Иерусалима резко изменится, но и в том, что это событие осуществится непременно и естественно, как природные процессы (р. 198). Хотя эта идея красивая, здесь уместно замечание: вторая мысль о непременно исполнении слов пророка убедительна, однако первый тезис содержит определённую натяжку. Всё-таки библейский текст явно не говорит о предполагаемой быстрой произрастания растений из земли (на самом деле процесс этот растянут во времени, требует ожиданий), поэтому здесь с автором можно поспорить.

Интересен параграф 6 данной главы, в котором автор рассматривает предполагаемую генетическую связь между Ис. 61, 10 и Ис. 59, 17. Исходя из исагогической концепции о том, что Ис. 60 — 62 является более ранним «ядром» Тритоисаии, а остальные обрамляющие главы — позднейшие, С. Пэррот выстраивает следующую генетическую линию: 1) исполнение обещанного в Ис. 61, 10 восстановления Иерусалима было задержано, 2) это привело к созданию образа Яхве, облечённого в правду и спасение, 3) что нашло выражение в Ис. 59, 17. Теперь появляется новая богословская идея как поправка более ранних представлений: искупление будет непременно явлено на Сионе, но только для *обратившихся от нечестия* (Ис. 59, 20) (р. 202). Обратим внимание, что сама цепочка

18 Святоотеческие и традиционные толкования образов жениха и невесты основаны на понимании, что в Ис. 61, 10–11 речь идёт о Церкви. В этом контексте жених и невеста толкуются как образы, соответственно, совершенных и начинающих (см.: *Hieronymus Stridonensis. Commentarius in Isaiam Prophetam XVII (61, 10–11) // PL. 24. Col. 626D–627A.* Рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского: в 18 ч. Ч. 9. Киев, 1883. С. 145) или как обозначение святых, которые мужественны в духовных подвигах и плодоносны, украшены добродетелями, словно невеста (см.: *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam V, 5 (61, 10–11) // PG. 70. Col. 1365D.* Рус. пер.: Творения святого Кирилла Александрийского: в 15 ч. Ч. 8. М., 1890. С. 429; *Пётр (Екатериновский), еп.* Объяснение книги св. Пророка Исаии. Т. 2. С. 299).

суждений спорная и основана на таком неустойчивом основании, как датировка библейских текстов; при этом С. Пэррот удачно соотносит свои богословские рассуждения с исагогическими взглядами на Тритоисаию.

В параграфе 8 автор обращает внимание на описание Иерусалима в Ис. 60, указывая, что представленная здесь слава Сиона контрастирует с реальной ситуацией, в которой тогда находился разрушенный город. В этой главе и в Ис. 61, 3 неоднократно используется уже рассмотренный термин «венец» (כִּסֵּא / *paʔēl*) и его производные. С. Пэррот интерпретирует его в значении «корона» и поддерживает идею, что превращение Иерусалима в корону означает восстановление его стен, общины и установление теократии: Яхве будет как царь города (р. 207). Также рассматривается применение к персонифицированному Иерусалиму в Ис. 60 — 62 лексем «яркий свет», «слава» «радость», «хвала» (р. 208–209).

Глава 6 «Заключение: более глубокая любовь к реальности¹⁹» — резюме всего исследования. Нет смысла повторять уже озвученные тезисы, отметим только оригинальные мысли автора, представленные в этой главе и ранее не обсуждавшиеся. Сначала автор в соответствии с заглавием говорит о ценности образа снятия одежды в том смысле, что он доводит до аудитории пророков идею принятия страданий в их настоящем виде. Далее выстраивается смысловая цепочка из рассмотренных пророчеств: фрагмент Иер. 13 рассматривает грядущее разрушение города в качестве урока для смирения, стыда, осознания и самоиспытания. Иез. 16 показывает наготу Иерусалима как весть для изгнанников о лиминальном положении народа, критикует иудеев за отсутствие самосознания. В Ис. 52 и 61 одежда выражает будущее восстановление города и обновление отношений с Богом (р. 213–215). Метафоры лишения и инвестирования одежды помогают аудитории пророчеств взглянуть на себя со стороны; аналогично эти идеи адресованы и нам, помогая принять страдания, которые неизбежны для каждого человека (р. 216). Заметим: автор начал монографию рассуждениями о значении страданий и этой же темой завершает её.

Подведём итоги. Рассмотренная нами монография — исследование не экзегетическое, а библейско-богословское, поскольку автор не даёт всестороннего толкования рассматриваемых фрагментов, а вычленяет и анализирует содержащиеся в них идеи. Рассматривается всего четыре

19 Название заключительной главы — цитата из высказывания теолога Доротей Зёлле, которое в полной форме выглядит так: «Предпосылкой к принятию [действительности] является более глубокая любовь по отношению к действительности, любовь, избегающая навязывания действительности условий» (р. 212).

кратких фрагмента, которые объединены символическим значением одежды Иерусалима; при этом первые два пророчества — обличительного содержания, отражающие суд над городом, а два последних — утешительные, относящиеся к восстановлению.

Безусловно, в книге не только много интересных мыслей для исследователей-библейстов, но встречаются и идеи прикладного характера, которые можно использовать в богословских сочинениях и в проповеди (например, нагота как символ греховности и несовершенства, являющиеся частью падшей природы человека). Также следует признать правоту автора в том, что даже в качественных и подробных современных англоязычных комментариях вопросы, затронутые в монографии, как правило, или не рассматриваются, или обозначаются тезисно.

Однако вместе с этим автор достаточно многословна, чрезмерно много повторяется, увлекается малопонятными рассуждениями, любит сложную богословскую терминологию и громоздкие конструкции. Например, многократно в разных формулировках повторяется мысль о том, что отнятие одежды переводит объект в пограничное лиминальное положение, тогда как инвестирующая одежда создаёт новый статус. Создаётся впечатление, что основные мысли автора можно было бы выразить гораздо короче и понятнее, объём книги сократить в 1,5–2 раза, при этом не потеряв ничего существенного; в настоящем же виде имеющиеся в книге ценные идеи скрываются под плёнкой многословия и сложной терминологии. Поразительно, что книга столь солидного объёма посвящена комментированию даже не нескольких стихов, а только содержащихся в них отдельных терминов. Иногда получается, что автор в результате кропотливых, детальных и в то же время тяжеловесных рассуждений приходит к вполне тривиальной мысли, которая очевидна и при буквальном прочтении (например, что пророчество об облечении Иерусалима в ризу спасения и одежду правды указывает на восстановление города и сообщение ему спасения и праведности как даров милости Божией).

Исследование С. Пэррот не принадлежит к феминистским комментариям, однако в его содержании влияние гендерной принадлежности автора ощущается (что выражается, в частности, в избыточном акценте на «женском теле Иерусалима»). Конечно, библейская герменевтика — субъективная область, однако постоянные указания на Сион / Иерусалим как женщину, рассуждения о её теле и наготы создают эффект демьяновой ухи.

В связи с указанными особенностями книги можно признать её ограниченную ценность для современного православного библеиста. Да, в книге есть интересный материал; определённые идеи автора наводят

на размышления и могут быть использованы для плодотворной дискуссии. При толковании рассмотренных в книге отрывков (Иер. 13, 20–27; Иез. 16, 1–43; Ис. 52, 1–2 и 61, 10–11) монография С. Пэррот может быть использована в качестве пособия²⁰; также она пригодится при рассмотрении других фрагментов Священного Писания, где встречается метафора одежды. Отдельно стоит отметить, что в добротной статье «Одежда»²¹ в «Словаре библейских образов» отдельные идеи и цитаты, приведённые в монографии, упоминаются, однако характеризуются предельно кратко, так что книга С. Пэррот в вопросах метафорического облачения в одежду и её снятия гораздо информативнее. С другой стороны, в книге рассматриваются те аспекты библейского богословия, которые, как правило, не привлекают внимания православных библеистов или по причине их второстепенного характера, или под влиянием определённых стандартов церковной экзегезы (в частности, трудно представить себе подробные рассуждения об образе женской наготы в работе православного исследователя).

Алексей Сергеевич Кашкин

Источники

- Cyrrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiaam Prophetam // PG. T. 70. Col. 9–1450.
- Hieronymus Stridonensis*. Commentarius in Isaiaam Prophetam // PL. T. 24. Col. 17–704.
- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложением. Брюссель: Жизнь с Богом, 1973.
- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические. М.: РБО, 2012.
- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современном русском переводе. / под ред. М. П. Кулакова и М. М. Кулакова. М.: ББИ, 2021. (Современная библеистика).
- 20 Тем более что в «Толковой Библии» и в тех немногих современных толкованиях, которые доступны на русском языке (Новый библейский комментарий: в 3 ч. Ч. 2: Ветхий Завет. Псалтирь — Книга Пророка Малахии. СПб., 2000. (Энциклопедия христианства); Толкование ветхозаветных книг от книги Исаии по книгу Малахии. Ашфорд, 1996; Уолтон Д. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У. Библейский культурно-исторический комментарий: в 2 ч. / пер. с англ. Т. Г. Батухтиной, А. П. Платуновой. Ч. 1: Ветхий Завет. СПб., 2003. (Энциклопедия христианства)), как правило, вообще не рассматриваются те аспекты, которым посвящена монография С. Пэррот.
- 21 Словарь библейских образов / под общ. ред. Л. Райкена и др.; пер. с англ. Б. А. Скорохова, О. А. Рыбаковой. СПб., 2005. С. 714–718.

Творения блаженного Иеронима Стридонского: в 18 ч. Ч. 9. Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1883.

Творения святого Кирилла Александрийского: в 15 ч. Ч. 8. М.: Типография М. Г. Волчанинова, 1890.

Литература

Афанасьев Д. П. Толкование на Книгу пророка Исаии с введением к изъяснительному чтению пророческих книг Ветхого Завета: (Применительно к программе IV класса духовных семинарий). Ставрополь: Типография М. Т. Тимофеева, 1893.

Графов А. Э. Словарь библейского иврита. М.: Текст, 2019.

Михаил (Лузин), еп. Пророк Исайя и книга его пророчеств. Тула: Типография Л. Д. Фортунатова, 1901.

Новый библейский комментарий: в 3 ч. Ч. 2: Ветхий Завет. Псалтирь — Книга Пророка Малахии. СПб.: Мирт, 2000. (Энциклопедия христианства).

Пётр (Екатериновский), еп. Объяснение книги св. Пророка Исаии: в 2 т. Т. 2. М.: Типография М. Г. Волчанинова, 1887.

Покровский А. Книга пророка Исаии // Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: в 7 т. / изд. преемников А. П. Лопухина. Т. 5. СПб.: [Б. и.], 1908. С. 241–548.

Сикре Х. Л. Введение в библейское пророчество / пер. с исп. игум. Арсения (Соколова). М.: ББИ, 2024. (Современная библеистика).

Словарь библейских образов / под общ. ред. Л. Райкена и др.; пер. с англ. Б. А. Скороходова, О. А. Рыбаковой. СПб.: Библия для всех, 2005.

Толкование ветхозаветных книг от книги Исаии по книге Малахии. Ашфорд: Славянское миссионерское издательство, 1996.

Уолтон Д. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У. Библейский культурно-исторический комментарий: в 2 ч. / пер. с англ. Т. Г. Батухтиной, А. П. Платуновой. Ч. 1: Ветхий Завет. СПб.: Мирт, 2003. (Энциклопедия христианства).

Шагалова Е. Н. Самый новейший толковый словарь русского языка XXI века: ок. 1500 слов. М.: АСТ; Астрель, 2011.

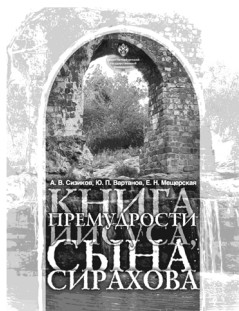
Finitsis A. Introduction: «Let Your Garments Always Be Bright» // Dress Hermeneutics and the Hebrew Bible / ed. by A. Finitsis. London: T&T Clark, 2022. P. 1–14.

Motyer J. A. Isaiah: An Introduction and Commentary. Nottingham: Inter-Varsity Press, 1999. (Tyndale Old Testament Commentaries; vol. 20).

Parrot S. J. The Conceptualization of Dress in Prophetic Metaphors. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2023. (Vetus Testamentum, Supplements; vol. 195).

Smith G. Isaiah 40–66. Nashville (Tenn.): Broadman & Holman Publishers, 2009. (New American Commentary; vol. 15B).

Watts J. D. W. Isaiah 34–66. Dallas (Tex.): Word Inc., 2002. (Word Biblical Commentary; vol. 25).



Сизиков А. В., Вартанов Ю. П., Мещерская Е. Н.

**КНИГА ПРЕМУДРОСТИ
ИИСУСА, СЫНА СИРАХОВА:
ПЕРЕВОД НА РУССКИЙ ЯЗЫК
С ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИМИ
И БОГОСЛОВСКИМИ
КОММЕНТАРИЯМИ**

СПб.: СПбГУ, 2024. 328 с. ISBN 978-5-288-06361-9

УДК 82-95 655.552 2-254

DOI: 10.31802/BCA.2025.25.1.010

Новый перевод Книги Премудрости Сираха на русский язык, впервые предпринятый не только с греческого, но и с еврейского языка, несомненно, является в отечественной библеистике и церковной жизни событием, заслуживающим внимания и благодарности.

Перевод с греческого выполнил Александр Владимирович Сизиков, филолог, и. о. заведующего кафедрой библеистики СПбГУ; перевод с еврейского — Юрий Павлович Вартанов, филолог, преподающий на той же кафедре древнееврейский язык и историю древнего Израиля; профессор Елена Никитична Мещерская, историк и филолог, специалист по восточно-христианской литургической, патристической и апокрифической литературе, подготовила примечания на основе сирийских переводов. Исследователи провели совместную работу по составлению введения и комментариев к тексту.

Книга издана ограниченным тиражом, так что уже при появлении рискует стать библиографической редкостью, но, возможно, это будет компенсировано наличием его электронных копий. Коллектив переводчиков избрал для своих целей такой вариант русского языка, который имеет родство и с классической литературой, и со славянской (преимущественно в той форме, в которой её сохранил синодальный перевод) библейской традицией. При этом понятность результирующего текста, как техническая (избегание архаизмов), так и герменевтическая, входили в число приоритетных задач.

Несмотря на адресацию довольно широкому кругу читателей, книга выполнена как научное издание, ориентированное на лучшие

современные образцы, знакомящее не только с переводом и комментарием библейской книги как таковыми, но и с состоянием научных исследований памятника в области текстологии, филологии, герменевтики, истории культуры. Для полноты соответствия в ней не хватает только оригинальных текстов Премудрости Сираха, которые не стали публиковать, дабы избежать слишком большого объёма издания. Переводу предшествует предисловие А. В. Сизикова, знакомящее читателя с основными принципами труда переводчиков, и обстоятельное введение.

Во введении рассматриваются двумя отдельными блоками сама Книга Премудрости Сираха и её автор. Применительно к книге разобраны вопросы о её названии, структуре, времени составления и авторстве, литературных особенностях, каноническом статусе и положении в библейской текстологии; приведена историческая справка о рецепции Премудрости Сираха в России. Во втором разделе введения, посвящённом автору, биография которого, конечно, известна в высшей степени приблизительно, представлена попытка реконструкции его воззрений в контексте эпохи: «Бен Сира и его время»; «Богословие Бен Сиры» и «Премудрость Бен Сиры». В последней из этих частей проведён краткий анализ отношения Премудрости Сираха к другим книгам библейского «корпуса Премудрости».

Перевод греческой версии книги разделён на три части, обоснование чему (довольно лаконичное и не производящее впечатление вполне законченного) дано на с. 8. Издатели обращают внимание на повторяющуюся структуру, а именно на наличие «гимнов» в главах 1, 24 и 42–43. Соответственно этому и книга разделяется ими на три части, так что гимнические строфы всякий раз оказываются вначале. Подстрочник перевода содержит информацию о вариантах чтений, прибавлениях и буквальном смысле парафрастически переданных слов.

Перевод еврейского текста сделан по отдельности с каждой из существующих его версий. Такой дотошный подход авторский коллектив объясняет тем, что разные версии еврейского текста Премудрости Сираха являются самостоятельными редакциями. Комментарий, отдельно расположенный на с. 277–311, поставлен в соответствие со структурой перевода греческого текста, но сделан с большим вниманием к терминологии древнееврейского подлинника. Имплицитно комментарий включает в себя четыре уровня: филология, текстология, герменевтика узкого и широкого контекста. Он, несомненно, позволит российскому читателю воспринять текст более углублённо, чем это было до сих пор.

В своей практике передачи основных версий Премудрости Сираха на русский язык коллектив переводчиков решил придерживаться следующих принципов:

- сохранения связи с традицией синодального перевода в транскрипции названий, имён собственных и некоторых аспектах стиля, вплоть до сохранения отдельных переводческих формулировок, если они были сочтены вполне адекватными с точки зрения смысла и современной литературной нормы;
- литературности, доходящей до парафразичности, дабы устранить (истолковать для читателя) идиоматические выражения и вообще «тёмные» места текста;
- отказа от употребления слов, представляющихся архаичными, малопонятными современному читателю.

Стоит отметить аккуратность, даже щепетильность, с которой переводчики подошли к некоторым стихам, иногда ради прояснения интертекстуальных связей отступая от своего принципа парафразы идиоматических выражений: так, в Сир. 49, 8 они оставили словосочетание «рукою Иеремии», учитывая, что оно отсылает к Иер. 1, 10, тем самым исправив рационалистическое уклонение синодального текста. Верность оригиналу заметна также в «музыке» перевода, его превосходной ритмичности, законы которой замечательно разобраны во введении.

Однако не все переводческие решения в этом новом издании показались мне удачными. Я разберу те стихи греческого текста, которые «резанули» мой читательский слух, поскольку именно в переводе с греческого варианта книга представлена как целое.

5, 5

περὶ ἐξίλασμοῦ μὴ ἄφοβος γίνου, προσθεῖναι ἁμαρτίαν ἐφ' ἁμαρτίαις

«Не будь уверен в искуплении, добавляя грехи ко грехам»

Здесь возникает, на мой взгляд, излишняя коннотация с догматическим термином «искупление», которой можно было бы избежать, прибегнув к ещё более буквальному переводу: «Не будь бесстрашен из-за умиловления». Могу даже заметить, что в христианском контексте перевод, предложенный А. В. Сизиковым, имеет неоспоримое дидактическое преимущество, наставляя не надеяться на искупление сознательно грешащего; но именно это движение к актуальности делает его не вполне точным.

7, 13

*μὴ θέλε ψεύδεσθαι πᾶν ψεῦδος**«Даже не думай громоздить ложь на ложь»*

Не следует, конечно, громоздить ложь на ложь, и данный перевод хорошо согласован с еврейским оригиналом — *שׁכַּח לֹא שׁכַּח לֹא שׁכַּח לֹא*. Но как быть с тем, что греческий текст буквально означает: «не намервайся солгать всякой ложью»? И по-русски такое выражение не представляется избыточно «тёмным», а смысл его отличается от представленного выше перевода: если тот предостерегает от больших объёмов лжи, то этот — и от самых малых. Мне кажется даже, что и еврейский текст перед глазами внука Сирахова был иной: вместо *לֹא* он, вполне вероятно, читал *לֹא*. К сожалению, в комментарии я не нашёл отражения данной проблемы.

7, 23

*κάμψον ἐκ νεότητος τὸν τράχηλον αὐτῶν**«С юности приучай их к покорности» (о сыновьях)*

Наклонение выи, как и сокрушение рёбер, конечно, может означать приучение к покорности, хотя нет гарантии, что выросший юнец будет слушаться престарелого отца только благодаря тому, что бывал им сильно бит. Между тем есть и другая коннотация образа — несение ярма (как и для окровавленных рёбер — закалка). В таком случае речь может идти о приучении к труду, а не только к покорности. В связи с тем, что стих допускает такое разнообразие интерпретаций, лучше, на мой взгляд, было бы передать его буквально: «Нагибай от юности выю их».

7, 24

*μὴ ἱλαρώσης πρὸς αὐτὰς τὸ πρόσωπόν σου**«И не будь к ним слишком снисходителен» (о дочерях)*

Этот перевод, опять-таки, сам по себе превосходен как совет и согласован с еврейским оригиналом, где сказано: «не просветляй им лица / лиц» (*אַל תִּאֲרָא אֶלֶהֶם פָּנִים*), но понимание оригинала не кажется лёгким. Прежде всего, не так уж ясно, какова направленность действия: говорится ли здесь о том, что дочерей не следует радовать, или что не следует преждевременно радоваться о них, предаваясь беззаботности (это согласуется с Сир. 42, 9), или же что раньше времени не следует позволять

им умащать лица? В греческом Пс. 103, 15 лицо человека «просветляет» умащение (τοῦ ἱλαρῦναι πρόσωπον ἐν ἐλαίῳ). Может быть, отца предостерегают от празднования на глазах у дочерей, тем более что елею в таких ситуациях сопутствует и вино? А учитывая, что в Сир. 36, 27 сказано: «κάλλος γυναικὸς ἱαρύνει πρόσωπον», в греческом тексте речь может идти о восхищении красотой своих дочерей, которое портит их. Не предпрешая толкований, стоило бы и в этом случае перевести буквально: «Не просветляй на них лица твоего».

9, 1

μὴ ζήλῳ γυναῖκα τοῦ κόλπου σου, μηδὲ διδάξῃς ἐπὶ σεαυτὸν παιδείαν πονηράν

«Не ревнуй жену на ложе своем, не учи ее вредить тебе»

Здесь выбор переводчика представляется неоправданно прямолинейным, что при уклонении от буквы текста особенно вызывает сомнение. В еврейском подлиннике: *לֹא תִזְנוּתַת אֶת אִשְׁתְּךָ בִּלְבָבְךָ*, «чтобы она не научилась злу против тебя». Но какому злу может научить жену ревность? В строгом смысле *παιδεία* здесь может заключаться только в самой же ревности, а остальные виды «вреда» жена уже измыслит сама, но не потому, что её этому научили. То есть смысл выходит примерно такой: «Не ревнуй жену недра твоего, не поучай [ее] против самого себя воспитанием злым».

9, 16

ἐν φόβῳ Κυρίου ἔστω τὸ καύχημά σου

«Страх Господень станет предметом твоей гордости»

34, 10

τίς ἐδοκιμάσθη ἐν αὐτῷ καὶ ἐτελειώθη; καὶ ἔσται αὐτῷ εἰς καύχησιν

«Кто был проверен золотом и оказался совершенным? Это будет предмет гордости для него!»

Перевод слов *καύχημα*, *καύχησις* (славянский эквивалент «похвала») как «гордость» представляется неуместным ввиду того, что так же и более обоснованно переводится существительное *ὕπερηφανία*, тогда как в тексте Сираха «гордость» для благочестивого человека совершенно исключена (см. Сир. 10, 18 и 15, 8). Можно было бы, конечно, строго терминологически различить «гордость» и «гордыню», наделив первую положительной, а вторую — отрицательной коннотацией, но я не вижу

причины, почему бы не оставить «похвалу», знакомую русскому церковному слуху, особенно по главам Рим. 2–5. Хвалиться тоже можно по-разному: между заслуженной похвалой и неуместной похвальбой, которые обе выражаются глаголом «похваляться», есть существенное различие, но это и хорошо, поскольку «гордость» представляется более однозначной в аскетическом плане, и если «спасать» её в качестве «благородной гордости», то нужно это терминологически подчёркивать. Понятно, что переводчик хотел избежать проблемы, которую создаёт современное значение слова «похвала» — она всегда направлена от одного субъекта на другого. Эту проблему, на мой взгляд, могло бы разрешить пояснение, прибегающее как раз к языку Послания к Римлянам.

11, 27

κάκωσις ὥρας ἐπιλησμονὴν ποιεῖ τρυφῆς

«Час страданий заставляет забыть о комфорте»

Зачем употреблять до сих пор кажущееся иностранным слово «комфорт» (как бы «удобство», но с оттенком какого-то английского или американского качества прошлого века, отдающего добротной промышленной выделкой, едва ли не кожаным салоном автомобиля), в то время как слово τρυφή имеет вполне очевидное значение «сладости», «наслаждения», «удовольствия», «неги», наконец, «роскоши», и обо всём этом действительно заставляет забыть час страданий, так что страдающий даже *перестает грешить* (см. 1 Пет. 4, 1)? Здесь возникает впечатление, что переводчик временами слишком сильно ставил себя в зависимость от ставшего уже классическим для септуагинтоведения словаря Такамицу Мураоки, который, разумеется, апеллирует к привычным категориям *английского* языка.

13, 15

πάν ζῶον ἀγαπᾷ τὸ ὅμοιον αὐτῷ καὶ πᾶς ἄνθρωπος τὸν πλησίον αὐτοῦ

«Всякое живое существо любит подобного себе, а каждый человек — соседа своего»

Переводчик решил уйти от практики передачи слова πλησίος как «ближний» и довольно педантично этому следует. Местами речь действительно может идти о соседе, но ставить любовь к соседу в параллель животной любви к существу своего вида — решение, пожалуй, контринтуитивное, особенно на фоне культурного стереотипа о «соседских войнах», не обязательно чуждого библейскому миру. Любить «ближнего»,

если понять его именно как «ближнего», естественно (ср. притчу о милосердном Самарянине); любить же соседа только потому, что он живёт рядом, то есть без понимания его как «ближнего», — противоестественно. Отсюда следует, что противиться процессу обеднения, упрощения литературного языка, быть может, есть обязанность переводчика и комментатора.

14, 8

πονηρὸς ὁ βασκαίνων ὀφθαλμοῖς

«Тот, кто имеет завистливые глаза — негодяй»

Слово «негодяй» имеет несколько разговорный оттенок, невозможно представить его себе, например, в официальном акте или в богослужебном тексте. Никто не мешает, разумеется, мудрецу использовать и площадную брань... Однако нужно ли это здесь, где вполне оправдан перевод «лукав / зол завистливый оком»? Это прямая оценка зависти — вовсе не невинного чувства, и она не нуждается в эмоционально окрашенной, ругательной форме, которая в нашей культуре может быть неверно истолкована как снисходительная.

17, 4

ἔθηκεν τὸν φόβον αὐτοῦ ἐπὶ πάσης σαρκὸς

«Возложил страх к человеку в каждое живое существо»

Непонятно, зачем переводчик, вообще склонный к осовремениванию языка перевода (в большинстве случаев очень умеренному), употребил здесь высокопарный глагол «возложить», который в подобных контекстах, и тем более с предлогом «в», едва ли где-то употребляется. Зато в Сир. 17, 8 выражение: ἔθηκεν τὸν φόβον αὐτοῦ ἐπὶ τὰς καρδίας αὐτῶν — переведено как: «вложил страх Господа в сердца их». Очевидный параллелизм: как страх перед людьми положен «на всякую плоть», так и страх Божий «на сердца» самих людей — оказался по случайности разрушенным.

20, 17

οὐτε γὰρ τὸ ἔχειν ἐν ὀρθῇ αἰσθήσει εἴληφε καὶ τὸ μὴ ἔχειν ὁμοίως ἀδιάφορον αὐτῷ

«Ибо не ценил он, что имел, когда мог, а есть у него или нет, ему все равно»

Оригинал в данном случае тёмен, и перевод его странен. Мне представляется, что буквальная передача здесь всё же яснее: «Ибо, имея, не в правом чувстве принимал, [оттого] и не иметь — то же самое

для него». Это, по крайней мере, можно понять в контексте, где говорится о человеке, не умеющем обращаться с друзьями, а потом удивляющемся их неблагодарности. Такому всё равно: иметь или не иметь, не субъективно (напротив, он жалуется!), а объективно, то есть неспособный пользоваться не может считаться имеющим.

21, 25

χεῖλη ἀλλοτρίων

«уста незнакомцев»

Хотя и этот стих сам по себе тёмнен, перевод ἀλλοτρίων, «чужаков», как «незнакомцев» не делает его понятнее.

22, 8

Τέκνα ἐν καταφρονήσει καὶ ἀπαιδευσίᾳ γαυριώμενα, συγγενείας ἑαυτῶν μολύνουσι τὴν εὐγένειαν

«Дети, гордящиеся презрением и невоспитанностью, позорят благородное происхождение своей семьи»

Как представляется, эти дети не столько «гордятся» своими дурными качествами, сколько «заносятся», «кичатся» (γαυριώω) в них, то есть, будучи высокомерными и невоспитанными, считают заслугой своё благородное происхождение и тем самым лишь позорят его.

22, 23

πίστιν κτῆσαι ἐν πτωχείᾳ μετὰ τοῦ πλησίον, ἵνα ἐν τοῖς ἀγαθοῖς αὐτοῦ ὁμοῦ πλησθῇς· ἐν καιρῷ θλίψεως διάμενε αὐτῷ, ἵνα ἐν τῇ κληρονομίᾳ αὐτοῦ συγκληρονομήσης

«Завоевывай доверие соседа, когда он в бедности, чтобы радоваться вместе с ним, когда он разбогатеет, в час скорби оставайся с ним, чтобы ты мог получить часть наследства его»

Мудрость Сираха, конечно, практична, но здесь переводчик ненароком сделал её меркантильной, так что конец стиха звучит как инструкция по приобретению квартиры. Сравним возможную буквальную передачу: «Стяжи доверие с ближним в нищете, чтобы во благах его насытиться; в пору скорби оставайся с ним, чтобы в наследии его сонаследствовать». В таком контексте «ближний» может быть абстрактным, всяким ближним, вплоть до целого общества; это высказывание можно понять вплоть до «будь бедным с бедными», «будь плачущим с плачущими», а приобретаемые блага — вплоть до вечных благ.

23, 9–10

καὶ ὀνομασίᾳ τοῦ ἁγίου μὴ συνεθισθῇς... ὀνομάζων διὰ παντὸς ἀπὸ ἁμαρτίας οὐ μὴ καθαρισθῇ

«И да не будет у тебя привычки поминать имя Святого... Всё время поминающий имя никогда не очистится от греха»

По контексту здесь не имеется в виду четырёхбуквенное произносимое имя, к поминанию которого, как составлявшему священническую тайну, обычный человек не мог «привыкнуть». С другой стороны, если под «именем» подразумевается память о Боге как таковая — «Блажен муж, ему же есть имя Господне упование его» (Пс. 39, 5) — то что же плохого в его «поминании»? Кажется, переводчик здесь некритически употребил глагол «помянуть» в значении церковного поминания имён на литии, а не в исходном значении. В обоих стихах речь идёт о клятве, как в старину говорили, «божбе», и чуть более буквальная передача даёт здесь хороший смысл: «К произнесению имени Святого не привыкай... произносящий имя при всяком случае от греха никогда не очистится».

23, 16

ἄνθρωπος πόρνος ἐν σώματι σαρκὸς αὐτοῦ

«Человек, блудящий с родней своей»

Перевод непонятный. Выражение «тело плоти» встречается в Кол. 1, 22, где оно означает плотское тело Христа. Сирах даёт ценную параллель, которую перевести можно так: «человек, блудный в теле плоти своей». По-видимому, речь идёт о пристрастии. Не исключено, что с этим стихом Сираха связано другое высказывание апостола Павла: «блудяй во свое тело согрешает» (1 Кор. 6, 18).

26, 15

οὐκ ἔστιν σταθμὸς πᾶς ἄξιος ἐγκρατοῦς ψυχῆς

«Нет цены сдержанной натуре» (25, 15)

Необоснованная замена слова «душа» на слово «натура», которое производит впечатление, будто в оригинале речь идёт о «природе».

28, 15

γλῶσσα τρίτη γυναῖκας ἀνδρείας ἐξέβαλεν

«Третий язык изгнал смелых женщин»

Под «третьим языком», видимо, имеется в виду «третий лишний» в отношениях между мужем и женой, клеветник вроде шекспировского Яго, и переводчик уместно оставил это читателю для отгадывания. Вместе с тем он заменил слово «мужественные» на «смелые», видимо желая избежать оксюморона: «мужественные женщины». Однако не обязательно речь идёт лишь о смелости: может быть, вообще о достоинстве.

29, 28

βαρέα ταῦτα ἀνθρώπῳ ἔχοντι φρόνησιν, ἐπιτίμησις οἰκίας καὶ ὀνειδισμὸς δανειστοῦ

«Это тяжело для человека, имеющего гордость, — слушать оскорбление
“нахлебник” и укор кредитора»

Опять слово «гордость» в значении, близком к фразеологии героев Ф. Достоевского, употреблено вместо другого — в данном случае φρόνησις, «разумность» (одна из четырёх кардинальных «платоновских» добродетелей). По смыслу здесь речь идёт о том, что разумный человек в состоянии осознать оскорбительность своего положения.

37, 17–18

ἔχοντες ἀλλοιώσεως καρδίας τέσσαρα μέρη ἀνατέλλει, ἀγαθὸν καὶ κακόν, ζωὴ καὶ θάνατος

«След изменений — сердце — появляются четыре вещи: добро и зло, жизнь и смерть»

Перевод производит впечатление недоработанного, так как он синтаксически неверен. Если бы в этом он соответствовал оригиналу, мы могли бы подумать, что переводчик следовал принципу «тёмное переводить тёмным». Буквальный перевод мог бы звучать так: «След изменений сердца в четырёх долях возникает: добро и зло, жизнь и смерть».

41, 4

εἴτε δέκα εἴτε ἑκατὸν εἴτε χίλια ἔτη, οὐκ ἔστιν ἐν ᾧδον ἐλεγκμὸς ζωῆς

«Десять, сто, тысяча лет — в аду нет никаких расспросов о жизни»

Перевод как бы ставит под сомнение возможное родство слов «ад» и «расспрос» в еврейском языке¹, что по букве текста не является необходимым. Я перевёл бы: «в аду не проявляется [время] жизни».

1 Тантлевский И. Р. Очерки по истории еврейской религиозно-философской мысли. СПб.: РХГА, 2016. С. 85.

41, 5

τέκνα βδελυρὰ γίνεταί τεκνα ἁμαρτωλῶν καὶ συναναστρέφόμενα παροικίαις ἀσεβῶν

«Дети грешников — отвратительные дети, и живут они по соседству с нечестивыми»

Квалификация детей грешников переведена как авторская эмоциональная оценка, что вовсе не обязательно. Стих построен, скорее, как двусмысленность: «Чада гнушаемые станут чада грешников, и со-обращающиеся в местопребывании нечестивых».

41, 19

ἀπὸ τόπου, οὗ παροικεῖς, περὶ κλοπῆς

«Стыдитесь... кражи в том месте, где вы живете»

Перевод можно понять так, будто стыдиться кражи надо только там, где живёшь. Между тем употреблены глаголы παροικέω, ἵκω, означающие не только постоянное, но и временное проживание, пришельствие. Можно перевести так: «перед местом пребывания [стыдись] кражи».

42, 13

ἀπὸ γὰρ ἱματίων ἐκπορεύεται σῆς καὶ ἀπὸ γυναικὸς πονηρία γυναικός

«Как из одежды выходит моль, так из женщины исходит зло»

Стих усилен неоправданной лаконичностью перевода: женщина оказывается производителем зла вообще. Однако ἐκπορεύω — именно «выходить», «появляться», может быть, внезапно. Речь здесь идёт о непредсказуемости, капризности, а также опасности, которую несёт в себе красота для мужского сердца. «Как из одежды появляется моль, так из женщины — лукавство женское».

42, 14

κρεῖσσων πονηρία ἀνδρὸς ἢ ἀγαθοποιὸς γυνὴ καὶ γυνὴ καταισχύνουσα εἰς ὀνειδισμόν

«Лучше злой мужчина, чем доброта женская или жена, приносящая стыд и позор»

Снова создаётся впечатление, что для переводчика избыточная мизогиния премудрого Сираха — реальность, которую он заранее принял со стоицизмом учёного. Тем не менее в действительности мы имеем дело с более сложной мыслью: не зря лукавству / злобе мужчины противопоставляется именно *благодетельство* женщины, когда оно, как выясняется

далее, имеет целью впоследствии пристыдить. «Лучше лукавство / злоба мужчины, чем благодетельствующая женщина и женщина, стыдящая до поношения».

42, 17

οὐκ ἐξεποίησεν τοῖς ἁγίοις κύριον ἐκδιηγῆσθαι πάντα τὰ θαυμάσια αὐτοῦ, ἃ ἐστερέωσεν κύριος ὁ παντοκράτωρ στηριχθῆναι ἐν δόξῃ αὐτοῦ τὸ πᾶν

«Господь не разрешил святым Своим рассказать полностью о всех чудесах Своих, чтобы Господь Вседержитель положил миру крепко стоять в славе Его»

Ещё один пример перевода, который или превосходит мою меру понимания, или недоработан. Предлагаю вариант: «Не разрешил Он святым Господним поведать все чудеса Свои, кои утвердил Господь Вседержитель, дабы утвердилось во славе Его всё».

В заключение хочу подчеркнуть, что критика нового перевода Книги Сираха нимало не обесценивает его как свершившийся факт. Хвала и честь учёным, которые предприняли такое нужное дело и довели его до конца.

Илья Сергеевич Вевюрко

ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ
КОНФЕРЕНЦИЙ И СОБЫТИЙ

ХРОНИКА КОНФЕРЕНЦИИ
«ДОГМАТ В ИСТОРИИ».
СЕКЦИЯ «ДОГМАТ
В ИСТОРИИ
И ЛИТЕРАТУРЕ
ХРИСТИАНСКОГО
ВОСТОКА

ПАМЯТИ К. А. ПАНЧЕНКО» (14 НОЯБРЯ 2024 г.)

УДК 82-92 (82-96)

DOI: 10.31802/BCA.2025.25.1.011

В данной статье представлена хроника одной из частей XXXV Ежегодной богословской конференции ПСТГУ (11–14 ноября 2024 г.) «**Догмат в истории**», а именно секции «**Догмат в истории и литературе Христианского Востока. Памяти К. А. Панченко**» (14 ноября). Константин Александрович Панченко — доктор исторических наук, профессор кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки МГУ — ушёл из жизни 8 июля 2024 г. Его научные заслуги состоят прежде всего в том, что он сумел восстановить долгое время находившееся в небрежении научное направление — исследование христианских общин Ближнего Востока. Его работы, неоднократно изданные в России и за рубежом, посвящены проблемам греко-византийских влияний на Ближнем Востоке, османского и арабского имперостроительства, истории монашества, Александрийской и Антиохийской Церквей. Плодотворно работая на обширном ближневосточном материале, он решительно пересматривал устоявшиеся представления о содержании арабоязычных христианских источников, о феномене исторической памяти, путях и последствиях реакции традиционных арабских обществ на европейскую колонизацию и модернизацию. Энциклопедизм

познаний, научная отвага, многогранные и порой бескомпромиссные гипотезы и выводы Константина Александровича неизменно порождали оживлённую научную дискуссию и легли в основу новейших отечественных арабистических и христиановедческих исследований.

Модерирование секции осуществлял **прот. Олег Давыденков**, доктор богословия и теологии, заведующий кафедрой восточно-христианской филологии и Восточных Церквей ПСТГУ.

Открыл конференцию доклад **Алексея Александровича Морозова** (Фрибурский университет) **«Особенности догматической терминологии в переводах греческих богословских текстов на коптский язык: проблемы интерпретации и контекстуализации»**, который задал высокую научную планку. Основное внимание было уделено двум важным этапам в истории христианской догматики: арианскому кризису и богословской полемике конца V — начала VI в. вокруг решений Халкидонского Собора (451 г.).

Первая часть доклада была посвящена арианской полемике, решениям Первого Никейского Собора и богословской терминологии, которая употреблялась для перевода на коптский язык текстов, связанных с этим периодом. Как отметил Алексей Александрович, «арианский кризис является ключевым событием для коптской литературы, потому что именно тогда происходит основное формирование теологической лексики для перевода греческих богословских текстов». Здесь он осветил особенности формирования коптских терминов, опираясь на досье¹ канонических текстов, относящихся к решениям Первого Собора, а также на коптский корпус «Праздничных (или пасхальных) посланий» свт. Афанасия Александрийского.

В качестве примера из досье А. Морозов рассмотрел «Символ веры». Сравнив коптский и греческий тексты Никейского «Символа»,

1 Если не вдаваться в детали, то в это досье входят: Никейский Символ веры (является единственным Символом на коптском языке, Никео-Константинопольского не существует) («*Symbolum Nicaenum*», CPC 0955); «Анафемы» («*Anathemata Nicaena*», CPC 0956); Список отцов, участвовавших в Соборе («*Nomina Patrum Nicaenorum*», CPC 0957); «Учение никейских отцов», атрибутированное свт. Афанасию Александрийскому («*Didascalia Patrum Nicaenorum*», CPC 0019); «Послание» Епифания Кипрского («*Epistula Rufini*», CPC 0959) и «Послание» Руфина (сохранилось только в коптском переводе) («*Epistula Rufini*», CPC 0960) касательно решений Собора и богословской полемики; информация о количестве участников Собора («*Narratio de 318 Patribus Nicaeae*», CPC 0961); «Сентенции» Никейского Собора («*Sententiae Concilii Nicaeni*», CPC 0021), которые не сохранились на греческом (и, скорее всего, даже не существовали); Каноны Собора («*Canones Concilii Nicaeni*», CPC 0556) (в рукописях, которые дошли до нас, сохранилось примерно 16 канонов из 20).

он выделил заимствованные греческие термины, не имеющие эквивалентов в коптском языке: καθολικη (καθολική), ἀποστολικη (ἀποστολική), ἐκκλησια (ἐκκλησία), παντακράτωρ (παντοκράτορα), σύνοδος (σύνοδος), οὐσία (οὐσία), ὑποστάσις (ὑποστάσεως), ὁμοούσιος (ὁμοούσιον). Он также отметил, что термины μονογένος (единосущный), οὐσία (сущность) и ὑπόστασις (ипостась) ранее при библейских переводах не использовались и впервые появляются именно в этот период. Также были выделены греческие термины, имеющие коптский эквивалент: πίστις (насте), μονογένος (орноушт), σάρξ (ач), ἅγιον (ετοуаав), πνεῦμα (ва). Впоследствии большинство этих эквивалентов сохраняется в употреблении, кроме терминов σάρξ (плоть) и πνεῦμα (дух)².

Что касается «Праздничных посланий» свт. Афанасия, то на коптском сохранились только семнадцать фрагментов из этого сборника³. В докладе Алексей Александрович рассмотрел особенности коптской терминологии на примере «Тридцать шестого послания» (364 г.), в котором александрийский святитель излагает свою веру. А. Морозов выделил термины, которые ранее уже употреблялись в Никейском Символе, это ἐκκλησια, μονογενης, ὑποστασις, πνεῦμα и πιστις, а также новые греческие термины, которые до этого на коптском не встречались: ἀναρχος (ἄναρχος), βαπτισμα (βάπτισμα)⁴, χρονος (χρόνος) и др. В этом «Послании» он выделил ещё несколько важных коптских выражений, которые будут играть значительную роль в дальнейшей антихалкидонской и постхалкидонской христологической полемике, среди которых заслуживают внимания οὐα⁵ (единство) и πορχ (разделение).

Вторая часть доклада была посвящена периоду богословской полемики после Халкидонского Собора. Сначала автор коснулся бохайрской⁶

2 «ва» в значении «Святой Дух» позднее вообще никогда не употребляется.

3 «Первое послание» (329 г.), «Второе послание» (330 г.), «Шестое послание» (334 г.), «Двадцать четвёртое послание» (352 г.), «Двадцать пятое послание» (353 г.), «Двадцать шестое послание» (354 г.), «Двадцать седьмое послание» (355 г.), «Двадцать восьмое послание» (356 г.), «Двадцать девятое послание» (357 г.), «Тридцать шестое послание» (364 г.), «Тридцать седьмое послание» (365 г.), «Тридцать восьмое послание» (366), «Тридцать девятое послание» (367), «Сороковое послание» (368), «Сорок первое послание» (369), «Сорок второе послание» (370 г.), «Сорок третье послание» (371 г.). См. подробнее: *Camplani A., Contardi F. The Canons Attributed to Basil of Caesarea // Adamantius. 2018. Vol. 24. P. 158.*

4 Впоследствии заменяется коптским термином египетского происхождения.

5 Числительное οὐα («Единого») — термин, которым позднее антихалкидониты будут обозначать единство природы воплощённого Бога Слова.

6 Бохайрский язык — самый северный диалект коптского языка. См. подробнее: *Головина Н. Г. Коптский язык // Православная энциклопедия. 2020. Т. 37. С. 610–613.*

версии «Переписки архиепископа Александрийского Петра Монга и архиепископа Константинопольского Акакия»⁷. «Переписка» включает в себя послания Петра Монга, послания архиепископа Акакия и текст «Энотикона» императора Зенона, общим количеством пятнадцать текстов. События, о которых идёт речь в переписке, относятся к 482 г. А. Морозов предполагает, что сама переписка велась на греческом языке, однако греческие оригиналы до нас не дошли, сохранились только перевод на бохайрский диалект и армянский перевод, выполненный, скорее всего, с сирийского. Для антихалкидонского дискурса, отражённого в этом источнике, на первый план выходят такие термины, как: $\phi\upsilon\varsigma\varsigma\ \varsigma\iota\nu\omicron\tau$, (две природы), $\phi\omega\rho\chi$ (разделение), $\omicron\upsilon\tau\iota$ (единство), $\chi\omega\omega$ (смешение), $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ (Слово, как Вторая Ипостась Святой Троицы). Также в «Исповедании веры» Петра Монга встречаются три значимых слова из христологической формулы⁸ — «непревращённо ($\beta\epsilon\nu\ \omicron\upsilon\mu\epsilon\tau\alpha\tau\ \phi\omega\nu\eta\varsigma$), несмешанно ($\nabla\alpha\tau\chi\omega\omega$) и нераздельно ($\nabla\alpha\tau\phi\omega\rho\chi$)».

В конце был освещён сахидский⁹ перевод «Соборных гомилий»¹⁰ Севира Антиохийского. Сперва на примере исповедания веры¹¹ из «Первой

7 В 2021 г. вышло критическое издание данного источника с переводом на русский язык, комментарием и вводной статьёй, подготовленное А. Морозовым на основе рукописи Ватиканской библиотеки. См.: Переписка архиепископа Александрийского Петра Монга и архиепископа Константинопольского Акакия / крит. изд., пер. с копт., предисл. и примеч. А. А. Морозова. Сергиев Посад, 2021. (Корпус христианских текстов и исследований: приложение к журналу «Библия и христианская древность»; 2. Коптские тексты и исследования; 1/2).

8 «Итак, твёрдо храни православную веру Господа нашего Иисуса Христа, явившегося нам, ставшего плотью *непревращённо, несмешанно и нераздельно*, рождённого непостижимым и необъяснимым образом от Божией Матери, святой Марии» (Там же. С. 135).

9 Сахидский диалект — диалект коптского языка, иногда называется фиванским, то есть первоначально был языком Фиваиды. Этот диалект — наиболее богатый и наиболее близкий к литературному древнеегипетскому языку. Впоследствии бохайрский диалект вытеснил его из церковного употребления.

10 На данный момент идентифицировано тринадцать «Гомилий»: «Первая соборная гомилия» (СРС 0349), «Вторая соборная гомилия» (СРС 0911), «Седьмая соборная гомилия» (СРС 0592), «Четырнадцатая соборная гомилия» (СРС 0345), «Двадцать четвёртая соборная гомилия» (СРС 0593), «Двадцать седьмая соборная гомилия» (СРС 0344), «Двадцать восьмая соборная гомилия» (СРС 0348), «Пятидесятая соборная гомилия» (СРС 0887), «Шестидесятая соборная гомилия» (СРС 0594), «Шестьдесят седьмая соборная гомилия» (СРС отсутствует, идентифицирована А. А. Морозовым летом 2024 г.), «Семьдесят седьмая соборная гомилия» (СРС 0640), «Сто третья соборная гомилия» (СРС 0336), «Сто пятнадцатая соборная гомилия» (СРС 0912).

11 Приводим полный текст «Исповедания»: «Да исповедуем одного Господа славы, то есть Еммануила, одно лицо, одну ипостась, одну природу Бога Слова воплощённую согласно тому, что передали нам наши святые духоносные отцы; и никак не допустим совместной

гомилии», которая была произнесена Севиром при его интронизации, А. Морозов выделил основные греческие термины: *πρόσωπον νοῦν* (одно лицо), *ὑποστάσις νοῦν* (одну ипостась), *φύσις νοῦν* (одну природу) и др. — и привёл параллели с их употреблением в текстах свт. Афанасия Александрийского. Алексей Александрович также отметил, что в этом исповедании веры встречается известная формула: *οὐ φύσις νοῦν ἢ τέ πνοῦτε πλὸς ἑᾶς ὁ λόγος* (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγος σεσαρκωμένη), приписываемая свт. Кириллом Александрийским свт. Афанасию, однако принадлежащая Аполлинарию¹².

Основной вывод А. Морозова заключается в том, что формирование теологического словаря в коптском языке для переводов греческих терминов начинается с перевода библейских текстов, но основное существенное наполнение происходит в процессе арианских споров. И далее, в период с конца V по VII в., эти термины активно употребляются в ходе антихалкидонской полемики.

В конце докладчику был задан ряд вопросов:

— *Ещё до Никейского Собора греческая богословская терминология активно использовалась в текстах «Библиотеки Наг-Хаммади». Правда ли, что многие термины были заимствованы коптами из греческого?*

— Недавно Альберто Камплани выдвинул гипотезу, согласно которой греческая терминология употреблялась в связи с тем, что все коптские переводы были предназначены для тех людей, которые говорили не только по-коптски, но немного понимали греческий и хотели таким образом лучше понять язык.

— *В «Первой гомилии» Севира встречается слово «непреобразно», это перевод греческого слова ἀτρέπτως?*

— Проблема заключается в том, что греческий текст «Посланий» Севира не сохранился, доступен только сирийский перевод и фрагментарный коптский. Скорее всего, это ἀτρέπτως, но вопрос остаётся открытым.

— *Вы сказали, что коптские переводы создавались для тех, кто в определённой мере владел греческим языком. До какого времени знание греческого языка у коптов было если не нормативным, то, по крайней мере, распространённым?*

— Примерно до середины VI в.

молитвы с теми, кто осмеливается разделять плоть нашего Господа на две природы после неописуемого и необъяснимого единения, думая, что таким образом они почитают божество» (Severus Antiochenus. Homilia cathedralis I, 14 // PO. 38/2. P. 260–262).

12 Apollinaris Laodicensis. Ad Iovianum 1, 5 // ACO. I/1/5. P. 65.

— Как Вы лично оцениваете коптскую богословскую терминологию с точки зрения её отношения к греческой? Насколько точно эта терминология позволяла выразить нюансы богословских смыслов? Потому что попытки переложить греческую терминологию на другие языки не всегда были успешными, например, на эфиопский или арабский. В каких случаях это было наиболее удачно?

— Самые удачные попытки были тогда, когда греческий термин заимствовался целиком без изменений, например, ὁμοούσιος и т. п. В качестве аргумента к утверждению А. Камплани о том, что тексты составлялись именно для грекоязычных коптов, можно добавить, что заимствованные греческие термины никогда не объясняются, как это делается, например, в латинских текстах, где при использовании греческих выражений даётся пояснение на латыни. Что касается перевода греческих терминов на коптский, на слова египетского происхождения, то мне кажется, он не совсем удачный. Взять, к примеру, греческий глагол ἐνανθρωπήσας («вочеловечился»). Коптский эквивалент не может полностью его передать, потому что не получается добавить приставку «во-» (ἐν-), и в итоге этот термин переводится просто как «стал человеком». Или причастие σεσαρκωμένος, «воплотившийся», коптский переводит дословно как «принявший плоть». Таким образом, всё равно остается неточность при переводе.

— С конца X до XIV в. копты параллельно писали и по-коптски, и по-арабски. В период этого двуязычия не было попыток инкорпорировать в коптскую терминологию арабские термины, как это было с греческими терминами в ранний период?

— Я занимаюсь подготовкой «Восьмикнижия» Псевдо-Климента, которое существует и в сирийской, и в арабской, и в коптской версиях. И там встречаются коптские термины, которые взяты из арабского, но становятся понятны только если рядом арабский текст. Конкретно: я сосредоточен на бохайрской версии текста «Восьмикнижия», которая была составлена в начале XIX в. с употреблением арабского и сахидского. Замечу, что, когда едешь в Египет и общаешься с коптами, они утверждают, что коптский не является мёртвым языком. Но на самом деле, на примере этого перевода можно увидеть, что переводчик для того, чтобы сделать бохайрскую версию, использовал сахидский текст и опирался на арабскую версию, то есть он достаточно плохо владел коптским языком. Там встречается огромное количество ошибок с точки зрения синтаксиса, грамматики, терминологии. Видно, что он даже не понимал некоторые сахидские выражения, поэтому влияние арабского не совсем

значимо. Скорее, можно сказать, что наблюдается влияние коптского языка на арабские тексты, составленные коптами.

Далее **Сергей Алексеевич Французов** (Институт истории СПбГУ, ИВР РАН) выступил с темой **«Таинство Евхаристии у ближневосточных христиан во второй половине XVII в.»**. В своём докладе он осветил пять свидетельств исповедания веры, составленных по просьбе французского посла при высокой Порте Шарля Франсуа Олье де Нуантеля антиохийскими православными патриархами Макарием III Ибн аз-За'имом, Неофитом, маронитским патриархом Истифаном (Стефаном) ад-Дувайхи и сиро-яковитским епископом Дамаска Иоанном (в епископстве — Григорием) Ибн ал-Гурайром. Рукописи были составлены на арабском в период с 1671 по 1673 г. Они являются составной частью антикальвинистской полемики и преследовали одну цель — подготовить общественное мнение Франции к отмене Нантского эдикта о веротерпимости¹³, изобличить кальвинистов как отвергнувших основные догматы христианства. По традиции они хранились в аббатстве Сен-Жермен-де-Пре в Париже и в разгар Великой французской революции были приобретены в числе других рукописей и документов секретарём посольства России в Париже П. П. Дубровским.

По структуре данные вероисповедные трактаты представляют собой вопросы и ответы по богословской проблематике, где центральное место занимает таинство Евхаристии. Несмотря на серьёзные богословские расхождения между халкидонитами и монофизитами, все вышеуказанные авторы рассматривали Святое Причастие не как *образ* тела Христова, а как подлинные Плоть и Кровь Господа нашего. Сергей Алексеевич сосредоточил внимание на двух исповеданиях веры (кратком и полном) Ибн ал-Гурайра и привёл некоторые наиболее яркие цитаты.

Так, в кратком исповедании Ибн ал-Гурайр даёт следующий ответ католикам (опровергая протестантизм) относительно Евхаристии (естественно, ссылаясь на Новый Завет и Тайную Вечерю): «...а что до нас — сирийцев Востока и Запада — мы верим и считаем правдивым, удостоверяем и полагаем истинным, что сущностное слово, кое явил Господь в ночь страстей Своих, в сем Его слово есть “Тело Моё”. Если последует за ним священник, уверенный в истинности Таинств, то перейдут они от унижения

13 Нантский эдикт — эдикт умиротворения, подписанный 13 апреля 1598 г. во Франции королём Генрихом IV Бурбоном. Завершил религиозные войны во Франции. Его считают одним из первых документов о веротерпимости в Европе, дававшим вероисповедальные права французским протестантам-гугенотам. См. подробнее: *Алтухова Н. И.* Нантский эдикт // Православная энциклопедия. 2022. Т. 48. С. 367–371.

к возвышению [то есть преосуществление произойдёт. — А. Д.] и от подобия и образа к подлинному состоянию. И да будет так» (Положение первое); «Если кто принимает это всесвятое Причастие, вкушает через уста Тело Господа и Бога нашего Иисуса Христа без всякого уподобления, — ведь Он поистине был принесён в жертву за нас, — это достойнейшее из всех жертвоприношений, и мы преклоняемся пред Ним преклонением искренним, превосходным и истинным» (Положение четвёртое).

В подробном исповедании веры вопросу о Причастии уделено десять глав. Основной вопрос звучит так: «Что такое Причастие? Пустой образ Тела Христова или само чистое Тело рождённого от Приснодевы Марии, распятого ради искупления наших грехов?» Конечно же, даётся второй ответ и приводится различная аргументация. Также затрагивается вопрос о священстве и об исповеди, необходимой перед причастием.

С. Французов также кратко осветил исповедания веры у маронитов и антиохийских патриархов Макария и Неофита, в которых ответы относительно Евхаристии менее развернутые и интересные.

— *Поскольку эти документы были связаны с вероучением кальвинизма, собственно критика кальвинизма в них присутствует?*

— Присутствует. Как известно, кальвинисты отрицают поклонение Святым Дарам, поскольку рассматривают это как многобожие, критикуют учение о таинствах, в частности отвергают реальное присутствие Тела Христова в Причастии. По всем этим пунктам критика кальвинизма в этих рукописях, конечно же, встречается. Я бы сказал, что её меньше у Ибн ал-Гурайра, но она достаточно сильно выражена у маронитов и у патриарха Неофита.

— *Вами было упомянуто, что в краткой версии сообщается о том, что «отбивают земные поклоны». К какому моменту это относилось и какой термин там употреблён?*

— Это относится к поклонению Святым Дарам. Употреблён термин «суджуд»: подобает Святым Дарам поклонение («суджуд») и моление.

Далее Александр Анатольевич Лукашевич (ПСТГУ) выступил с докладом **«Троичное богословие в сирязычной христианской гимнографии Пятидесятницы: место в службе, особенности терминологии»**. Автор сосредоточил внимание на византийской гимнографии, которая представлена сборником «Тропологий»¹⁴ иерусалимского

14 «Иерусалимский Тропологий» — древний сборник изменяемых песнопений подвижного и неподвижного годовых и седмичного богослужебных кругов, основу которого составляет

происхождения. Существуют различные переводы «Тропология» на грузинский и сирийский языки. С IX в. гимнографическое последование праздника Пятидесятницы помещается в «Цветной Триоди», известной в переводах на разные языки, включая сирийский (с XI в.).

В византийской гимнографии Пятидесятницы можно выделить три основных тематических блока: описание самого исторического события (ему посвящено наибольшее количество песнопений, например, стихира на литии «Егда Духа Твоего послал еси Господи»¹⁵), прославление Святой Троицы (значительно меньшее количество песнопений) и сошествие Святого Духа, которое Церковь понимает как завершение Откровения о Троице и начало её активной проповеди¹⁶. В настоящем докладе автор коснулся второго вида песнопений, посвящённых прославлению Святой Троицы и содержащих те или иные догматические формулировки¹⁷.

Александр Анатольевич отметил, что при переводе на сирийский язык возникают две основные проблемы. Во-первых, классический сирийский с трудом усваивает сложносоставные термины (с приставками или соединением нескольких корней), поэтому они, как правило, подвергаются переформулированию и разбиваются на несколько слов. Во-вторых, в переводах византийских песнопений ясно прослеживается тенденция к сохранению числа слогов греческого оригинала, но поскольку длина сирийских слов короче греческих, это приводит к добавлению новых слов, что может повлиять на точность передачи вероучительной формулировки.

гимнография доиконоборческого периода. Книга появилась до «Миней», «Октоихов» и «Триодей». В других христианских традициях его аналогом является «Фенкито» у сиро-яковитов, «Худра» в Церкви Востока и «Шаракноц» в Армянской Церкви (см.: *Епифаний (Булаев), иеродиак. Октоих* // Православная энциклопедия. 2023. Т. 52. С. 535–545; Иерусалимское богослужение // Православная энциклопедия. 2014. Т. 21. С. 506–508).

15 Триодь Цветная. М., 2006. С. 240.

16 Несколько песнопений обращено напрямую к Святому Духу – главному Действующему Лицу этого события. Наиболее известным песнопением этого вида в Пятидесятнице является «Царю Небесный». Такие песнопения и молитвы, обращённые к Святому Духу, являются редкостью в нашем богослужении – наиболее часто мы адресуем свои молитвы Отцу или Сыну.

17 Он выделил список песнопений, содержащих наиболее яркие формулировки о Троице: три стихиры в честь Отца, Сына и Святого Духа на «Господи воззвах»; 7-я («Во пророцех возвестил еси») и 8-я («Троицу Единосущную прославим») стихиры на «Господи, воззвах»; стихира «Приидите, людие, Триипостасному Божеству», приписываемая императору Льву VI Мудрому; ряд тропарей канонов прпп. Иоанна Арклийского (Дамаскина) и Космы Маюмского; ексапостиларии «Всесвятый Душе» и «Свет Отец»; 2-я стихира на «Хвалитех» «Дух Святой бе убо присно» и др.

[получает поклонение] и прославляется (ܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ), и от всех только Им (ܡܠܬܐ ܕܡܠܬܐ) узнаётся (ܕܡܠܬܐ)». А. Лукашевич делает вывод, что дополнительное включение слов: «только Им» — «явно даёт новый нюанс, имеющий догматическое значение». Он также отметил, что сирийским переводчикам, как и переводчикам на церковнославянский язык, при переводе слов *ὑψοῖζεται* и *ὑψώσεται* не удалось избежать повторения.

Докладчик также осветил сиро-яковитскую гимнографию Пятидесятницы, которая включена в сборник под названием «Фенкито». Древнейшие рукописи этой книги датируются IX в., а печатается она с конца XIX столетия. Служба Пятидесятницы также включает иногда в другую книгу под названием «Праздничник» (ܦܪܕܢܝܟܐ). Он отметил, что количество догматических формулировок в песнопениях сиро-яковитской традиции значительно меньше. Предпочтение здесь отдаётся простым повествованиям о событии и менее замысловатому прославлению Лиц Святой Троицы. Гораздо более яркое звучание тема Троичного богословия получает в текстах, хотя и примыкающих к корпусу гимнографии, но являющихся не совсем гимнами, а скорее поучениями, которые декламируются во время службы. Они называются «хусойо», которые на праздники нередко входят в тексты «Фенкито».

В качестве основных выводов были сделаны следующие:

- тема Святой Троицы является обязательной составляющей в гимнографии праздника Пятидесятницы как в византийской и сиро-мелькитской, так и в сиро-яковитской традициях;
- в сиро-мелькитской традиции сложные греческие термины переводятся словосочетаниями, в частности, с использованием многозначного «бар»;
- из-за необходимости выдерживать число слогов равным греческому оригиналу, сиро-мелькитские песнопения часто пекут вставными словами, которые придают дополнительные оттенки смысла догматическим формулировкам;
- триадология в сиро-яковитских песнопениях более проста и теснее связана с событием;
- местом более сложных догматических формулировок являются не собственно песнопения, а тексты декламируемых поучений, хусойо.

Далее докладчику были заданы вопросы.

— Скажите пожалуйста, используется ли хусой за богослужением и в каких местах?

— Да, оно звучит за богослужением, на службах суточного круга — на вечерни, на полунощнице, на утрени, на 3-м часе. Тексты хусой могут входить как в «Фенкито», так и составлять отдельные сборники. Сиро-яковитские католики, например, сочиняют хусой на разные праздники.

— С художественной точки зрения, какие тексты Вам больше понравились, православные или сиро-яковитские?

— Мне кажется, и те и другие тексты по-своему интересные. Вообще, относительно сиро-яковитских текстов, я больше работал с современным изданием, и у меня сложилось впечатление, что в нём специально отобраны более простые тексты. Возможно, в этом проявилась забота о прихожанах, чтобы сохранить чрезмерное утяжеление и сохранить доступность и простоту восприятия. Если же мы заглянем в старые рукописи, то встретим там и более сложный материал.

После небольшого перерыва продолжила конференцию **Софья Владимировна Фомичёва** (СПбГУ) с темой «**Размышления о времени и судьбе: Мара бар Серапион как читатель книги Екклесиаст**». «Письмо (Послание) Мары бар Серапиона»²³ — одно из самых интригующих сирийских произведений. Его датировка колеблется от конца I до IV в. Поскольку из «Послания» следует, что Мара, как представитель элиты столичного города Самосаты, вместе с группой соотечественников находится в римском плену, то некоторые исследователи датируют письмо временем вскоре после аннексии Коммагены Римской империей в 72 г. Р. Х.²⁴ Но, как отметила Софья Владимировна, «это не решает вопрос о датировке, а только свидетельствует о тех событиях, которые в нём упоминаются». Также этот текст предположительно является древнейшим языческим литературным памятником, содержащим упоминание об Иисусе Христе. Письмо, написанное на хорошем литературном сирийском языке, Мара адресовал своему сыну, Серапиону, оно проникнуто идеей губительной силы *времени*, которая подчиняет себе всех без исключения. Мара превозносит *мудрость* как единственное неотъемлемое качество человека, в отличие от всех других — преходящих.

23 Текст сохранился в единственной рукописи VII в.: Wright W. Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since Year 1838: in 3 vols. Vol. 3. London, 1872. P. 1159.

24 См. подробнее: Минов С. В. Мары бар Серапиона послание // Православная энциклопедия. 2021. Т. 44. С. 270–271.

Согласно устоявшемуся мнению большинства исследователей, памятник характеризуется как эллинизированный с преобладающими стоическими идеями. Но в то же время С. Фомичёва заметила, что «мысль Мары не дотягивает до глубины античной философской мысли и её трудно приписать к конкретной философской школе». Она выделила троих исследователей, которые бросили вызов этому распространённому мнению. Дэвид Ренсбергер определил учение Мары как «проект соединения античной и арамейской мысли». Специалист по Ветхому Завету Панк К. Бентъес в одном из ключевых исследований — коллективной монографии «Письмо Мары Серапиона в контексте» — рассмотрел некоторые темы «Письма» в контексте библейской и египетской традиции литературы Премудрости²⁵. С. Фомичёва отметила достаточно поверхностный характер данного исследования, однако подчеркнула, что «наконец-то исследователи увидели, что “Письмо” Мары можно прочесть в русле еврейской и арамейской литературы Премудрости». И Дэвид Л. Бланк, который в своей статье (вошедшей в вышеупомянутую коллективную монографию) «Мара бар Серапион и греческая философия»²⁶ утверждает, что идеи Мары являются не сугубо стоическими или принадлежащими какой-либо иной греческой философской школе, а отражают прежде всего индивидуальный жизненный опыт конкретного человека²⁷.

С. Фомичёва коснулась одной из главных проблем изучения «Письма», вызывающей наиболее горячую дискуссию в исследовательской среде, — проблемы отождествления *времени* и *судьбы*. Для слова «время» Мара использует сирийское слово *zabnā*, но во многих контекстах оно обозначает у него «судьбу». Это поставило в тупик многих исследователей, потому что такая интерпретация слова совершенно не типична для сирийской литературы. И чтобы объяснить такое необычное его употребление, исследователи пытаются провести различные параллели, прежде всего со стоицизмом и зурванизмом. С. Фомичёва привела примеры из «Письма» в переводе С. С. Аверинцева, в которых речь идёт о *времени*. Она отметила, что в отличие от западных переводчиков, С. Аверинцев во всех случаях при переводе использовал слово

25 См.: Beentjes P. C. Where is Wisdom to be found? A Plea in Favor of Semitic Influences in the *Letter of Mara bar Serapion* // *The Letter of Mara bar Serapion in Context: Proceedings of the Symposium Held at Utrecht University, 10–12 December 2009* / ed. by A. Merz, T. Tieleman. Leiden; Boston (Mass.), 2012. (Culture and History of the Ancient Near East; 58). P. 155–165.

26 Blank D. L. Mara bar Serapion and Greek Philosophy // *The Letter of Mara bar Serapion in Context*. P. 167–182.

27 Ibid. P. 182.

«время», не прибегая к слову «судьба». Но в то же время она подчеркнула, что два этих слова в русском языке в определённом контексте могут быть достаточно близкими по смыслу. В качестве иллюстрации она сопоставила цитату из «Письма» Мара: «...но воспретило нам *время* довершить то, что мы решили в уме нашем»²⁸ — со словами из некролога Константина Александровича Панченко: «*судьба* не дала завершить ему десятки научных проектов»²⁹.

С. Фомичёва считает, что Мара, с большой долей вероятности, мог знать Ветхий Завет в переводе Пешитты, прежде всего литературу Премудрости, в частности книгу Екклесиаста — такую же загадочную³⁰, как и «Письмо» Мары и тоже целиком посвящённую теме *времени* и *судьбы*. Она заметила, что исследователи упустили тот факт, что в Книге Екклесиаста Пешитты сирийское *zabnā* может означать и «время», и «судьбу». Из современных исследований она выделила труд Метте Бундвада «Время в книге Екклесиаста»³¹, где автор показывает, как концепция времени превращает эту библейскую книгу в единое целое. Далее она привела наиболее яркие высказывания о времени из Екклесиаста: «*Ибо человек не знает своего времени (zabnā). Как рыбы попадают в пагубную сеть, и как птицы запутываются в силках, так сыны человеческие уловляются в бедственное время (zabnā), когда оно неожиданно находит на них*» (Еккл. 9, 12), провела параллели с «Письмом» Мары и, опираясь на ряд других аргументов, сделала выводы об их явной схожести.

Основной вывод доклада состоит в том, что Книга Екклесиаста является очевидным источником многих идей Мары бар Серапиона относительно времени и судьбы, сквозь призму которой сирийский автор рассматривает собственные бедствия. В то же время не подлежит сомнению, что Екклесиаст был не единственным его источником. В «Письме» искусно соединены древнееврейское философское видение со стоическими идеями невозмутимости перед лицом бедствий.

Следующий доклад на тему «**Борьба с “несторианизацией” Церкви Востока: к вопросу о конфессиональной принадлежности**

28 Мара бар Серапион. Письмо к сыну / пер. с сир. С. С. Аверинцева, под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова // Аверинцев С. С. Собрание сочинений. Киев, 2004. С. 263.

29 Некролог памяти А. К. Панченко // ИСАА, МГУ. URL: <https://iaas.msu.ru/news/announcements/8-iyulya-2024-g-ushel-iz-zhizni-konstantin-aleksandrovich-panchenko/?ysclid=m5h4r9v38w425028956>.

30 С. В. Фомичёва также отметила, что некоторые исследователи полагают, что автор Книги Екклесиаста был знаком с эллинистическими философскими идеями.

31 Bundvad M. Time in the Book of Ecclesiastes. Oxford, 2015. (Oxford Theology and Religion Monographs).

Симеона Бет-Аршамского († 540)» сделал **Евгений Анатольевич Заболотный** (МГУ). Он рассмотрел актуальный вопрос о церковной принадлежности и конфессиональной идентичности сирийского епископа Симеона Бет-Аршамского³², который в конце V — первой половине VI в. активно боролся против распространения радикального антиохийского богословия в Сасанидском Иране и в Армении. Евгений Анатольевич исследовал данный вопрос, поместив учение Симеона в обширный христологический спектр того времени. Относительно богословских взглядов Симеона, в исследовательской литературе встречаются различные точки зрения: от устаревшей оценки Иосифом Ассемани (1686–1768 гг.) «Персидского спорщика»³³ как православного до мнения Терезии Хайнталер, согласно которому христология Симеона была антихалкидонской, однако заметно более умеренной, чем системы Севира Антиохийского и Филоксена Маббугского. Жан Морис Фие (1914–1995 гг.) даже считал, что Симеон перешёл в «монофизитство» из халкидонской веры³⁴. В докладе было предложено решение указанной проблемы на основе всех доступных источников о Симеоне Бет-Аршамском, в особенности его «Послании о Бар Сауме, епископе Нисибинском, и о ереси несториан»³⁵. Именно это произведение содержит значимый материал, позволяющий реконструировать христологическое учение Симеона и определить принадлежность его богословия к одной из основных конфессий Никейского христианства, сформировавшихся в ходе христологических споров V–VI вв. Сложность получения точных представлений о конфессиональной принадлежности Симеона связана с принудительной несторианизацией Церкви Востока, происходившей в этот период.

Е. Заболотный отметил: «Создаётся впечатление, что Симеон сознательно не упоминает в “Послании” Халкидон, не желая напрямую критиковать его христологическое определение. Эта умеренность может объясняться тесными связями Симеона с византийским двором при халкидонитах Юстине I и Юстиниане. Не исключено, что, пользуясь покровительством Юстиниана, Симеон был сторонником политики,

32 См. подробнее: *Заболотный Е. А.* Симеон Бет-Аршамский // Православная энциклопедия. 2021. Т. 63. С. 526–528.

33 Такое именование Симеону дал Иоанн Эфесский.

34 См. подробнее: *Заболотный Е. А.* Симеон Бет-Аршамский: сложности конфессиональной идентификации на христианском Востоке // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2022. Т. 13. Вып. 11 (121). URL: <https://history.jes.su/s207987840023159-3-1>.

35 Дата написания этого послания вряд ли может быть определена с точностью. Вероятно, оно было написано не ранее Первого Двинского Собора (505–506 гг.).

направленной на сближение православных и монофизитов. Вероятно, этим объясняется и отсутствие в “Послании” формулы “единая природа”. Тщательно исследовав источники, он признал безосновательным мнение Фие о переходе Симеона в монофизитство из православия.

Приведя целый ряд веских аргументов, Евгений Анатольевич пришёл к следующим выводам. Именование Симеона в ряде монографий, статей, в том числе в справочной литературе, западным сирийцем или отнесение его к сирийской ортодоксальной сирийской традиции весьма неточно. Они оправданы исключительно как обозначение конфессиональной принадлежности, если «западносирийский» понимается в качестве синонима «антихалкидонского». Однако такое определение игнорирует факт принадлежности Симеона к Церкви Востока. Сколь бы широким и аморфным это понятие ни было, на рубеже V–VI вв. другой юрисдикции на территории Сасанидского Ирана просто не существовало. Симеон, таким образом, был весьма редким примером антихалкидонита, принадлежащего к автохтонной восточносирийской традиции. Факт резкого отвержения Симеоном относительно новой для этой традиции крайнего антиохийского богословия, факт полемики с предстоятелями, епископатом, католиками, Соборами своей Церкви не должен удивлять, потому что саму Церковь Востока в указанный период сложно назвать единой структурой. Скорее, она представляла собой конгломерат общин, епископы которых лишь номинально подчинялись католику.

Таким образом, Евгений Анатольевич делает главный вывод: «Симеон Бет-Аршамский принадлежал к Церкви Востока, он действительно может быть назван умеренным халкидонитом на базе признания “Энотикона” без прямой анафемы Халкидона, где последнее легко вписывается в основные направления религиозной политики императора Юстиниана».

— *Фигура Симеона Бет-Аршамского очень значима ещё и как автора двух источников о преследовании иудеями христиан в Химьяритском царстве. В европейской традиции XIX — начала XX в. было распространено мнение о том, что гонения эти могли организовать не одни иудеи, а иудеи совместно с несторианами. Есть ли что-то об этом у Симеона? Скажем, обвинения несториан Симеоном в том, что они устроили гонения?*

— Напрямую такое предположение, мне кажется, сделать нельзя. Конечно, в Хире была несторианская кафедра, и Симеон явно намекает на роль несториан в этих гонениях. Но если мы постараемся критически такую точку зрения рассмотреть, то, на мой взгляд, она не очень

основательна. Я не думаю, что влияние несториан в Хире было столь большим, что это позволило бы им осуществить такие гонения.

— Скажите, пожалуйста, известны ли Вам какие-то источники об участии Симеона в Двинском Соборе? Имеются ли они?

— Других источников нет. Только само «Послание» армянских епископов.

Затем **диакон Сергей Пантелеев** (МДА) представил доклад на тему **«Сефир Антиохийский, Юлиан Галикарнасский и Маназкертский Собор»**. Основная цель его доклада — показать позицию Армянской Апостольской Церкви (ААЦ), выраженную в постановлениях Маназкертского Собора (726 г.) относительно вопроса о тленности тела Иисуса Христа во время Его земной жизни (до Воскресения). Возникновение этой дискуссии принято связывать со спором внутри антихалкидонского лагеря в начале VI в.: между Севиром Антиохийским (465–538 гг.) и Юлианом Галикарнасским († после 527 г.)³⁶. Юлиан считал, что плоть Христа была нетленной и отвергал любые проявления тления у Христа. Сефир был не согласен с его радикальными идеями, понимая, что это нарушает единосущие Христа нам по человечеству и именовав тело Христа тленным³⁷.

Как известно, большинство Восточных Церквей отвергли учение Юлиана и заняли сторону Севира. Однако ААЦ в этом вопросе заняла особую позицию: считается, что она приняла точку зрения Юлиана. Основанием для такого утверждения служат, в первую очередь, анафематизмы в адрес Севира. Например, известно предание Севира анафеме в «Послании» сирийского епископа Абдишо: «Анафематствуем Севира и его тлетворные писания, ибо он отделил Божество от человечества в Воплощении, и говорил, что тленным было тело Бога, как и всякого человека, что тело, воспринятое от Девы до Воскресения, было непрославленным и несовершенным, но в Воскресении прославилось и стало совершенным; и не услышал он слово Петра, который говорит, что *плоть его не видела тления*^{38,39}. Также в «Исповедании веры»

36 См. подробнее: Кожухов С., *диак*. Халкидониты и монофизиты в первой половине VI в. и полемика между ними // Церковь, общество и культура в поздней Античности и Средневековье: Учебное пособие / сост. Г. Е. Захаров. М., 2022. С. 42–47.

37 Некоторые исследователи сомневаются, адекватно ли Сефир и Юлиан поняли друг друга. Пс. 15, 10; Деян. 2, 31.

39 Цит. по: Пантелеев С., *диак*. Памятники вероучения Армянской Апостольской Церкви: «Исповедание веры» католикоса Авраама и послание епископа Абдишо // Богослов: Научный богословский портал. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4783211.html>.

католикоса Авраама Албатанеци говорится: «Анафематствуем Севира и его тлетворные писания, потому что соделал разделение между Богом и Его телом после соединения и говорил, что тленным было тело Бога, как [всякого] человека»⁴⁰.

В начале VIII в. между сиро-яковитской и армянской Церквями произошёл спор, для разрешения которого католикос Ован Одзнеци созвал в 726 г. Собор в Маназкерте. Среди решений⁴¹ этого Собора были десять анафематизмов, в которых, в частности, рассматривался вопрос о тленности плоти Спасителя. По мнению отца Сергия, в этих анафематизмах обнаруживается противоречие. С одной стороны, в III и VII анафемах исповедуется смертность и страдательность плоти Господа⁴² по человеческой природе (*κατὰ φύσιν*), то есть, по сути, её *тленность*. С другой стороны, VI анафематизм гласит, что, «если кто не будет исповедовать, что плоть Христова от рождения, которое от Приснодевы, *нетленна* — не по природе, а по [причине] неизреченного соединения, но будет говорить, что [она была] до воскресения тленной, бесславной и несовершенной, после же воскресения стала нетленной, прославленной и совершенной, да будет анафематствован». Таким образом, одновременно признаётся страдательность и тленность человеческого естества Христа и отвергаются любые *естественные* проявления Его тленности в силу нераздельного ипостасного соединения с Божеством.

Отец Сергий считает, что разрешение данного противоречия можно найти у Михаила Сирийца, который обратил внимание на то, что армянам известен только один вид тления, понимаемого как *истление*, то есть разрушения природы, которое мы наблюдаем в человеке уже после его смерти. И если армяне понимали тленность плоти Христа именно в смысле истления, то VI анафематизм можно объяснить как их справедливое возмущение. С. Пантелеев предполагает, что, возможно, армяне действительно понимали так и позицию Севира, который настаивал на тленности плоти Спасителя, что может точнее объяснить и причину его анафематствования ААЦ. В качестве заключения отец Сергий

40 Цит. по: Пантелеев С., *диак*. Памятники вероучения Армянской Апостольской Церкви // Указ. соч.

41 Решения Собора были отражены в «Хронике» Михаила Сирийца, а также встречаются у армянского историка Самуэля Анеци.

42 Третий анафематизм гласит: «Если кто не будет исповедовать, что Слово Божие восприняло плоть от нашей грешной и смертной природы, но [будет говорить, что] от безгрешной, бессмертной, нетленной природы, которую имел первозданный [Адам] до грехопадения, да будет анафематствован». В VII анафеме предаётся тот, кто отрицает, что «плоть Господня была смертной и подверженной страданиям по [своей] природе».

выразил надежду, что если нам удастся разрешить это, с его точки зрения⁴³, противоречие, то нам удастся снизить степень разделения наших Церквей относительно данного богословского вопроса.

— *Какие «виды нетления» ещё предполагаются сирийцами?*

— Речь идёт о так называемых безукоризненных, естественных страстях, т. е. о проявлениях голода, утомляемости и т. п. Севир, как и мы, всё это признавал. Армяне вроде бы тоже это признают, но на терминологическом уровне говорят о том, что тело Христа было нетленным. Мне кажется, что всё же под нетлением они понимают то, что бывает после смерти: гниение, разрушение... Возможно, что мы просто недопоняли друг друга.

— *Вы упомянули, что II анафематизм Собора был направлен против докетов. Может ли быть так, что юлианизм армяне понимали именно как учение о призрачности страданий? То есть противоречие,*

- 43 Отец Сергей считает, что в III и в VII анафематизмах осуждается точка зрения Юлиана, ибо плоть Христа в них признаётся тленной по природе (В. Арутюнова-Фиданян также считает, что на Маназкертском Соборе было осуждено крайнее юлианитство). Однако стоит заметить, что, по свидетельству Леонтия Византийского, афтартодокеты утверждали, что «...то тело, которое от Матери, взяв из Её чрева *тленным*, Он сразу же превратил в *нетление*» (*Леонтий Византийский. Диалог против тех из наших, которые присоединились к губительному учению афтартодокетов (Contra aphthartodocetas)* / пер. Т. А. Щукина, коммент. Т. А. Щукина и О. М. Ноговицына // ESSE: Философские и теологические исследования. 2021. Т. 6 (1). С. 221). То есть, с их точки зрения, плоть Христа превратилась из тления в нетление благодаря ипостасному соединению с Божеством. Собственно, сам Юлиан в своём обширном «*Тотус*», составленном против Севира, пишет: «Тленное по общему [с нами] естеству, а не иначе, — ведь оно от тленного и воспринято, — оно через единение со Словом сделалось нетленным...» (*Юлиан Галикарнасский. Догматические фрагменты (1–10)* / пер. с греч. иер. О. Давыденкова // Богословский Сборник. М., 2002. № 9. С. 54). Это значит, что плоть Христа, воспринятая Им, при самом воплощении действительно была страдательна по естеству (что не противоречит III анафематизму), но она «моментально» сверхъестественным образом преобразовалась в нетленную. Юлиан же критиковал доктрину Севира (который допускал тление Господа при Его земной жизни естественным образом), потому что для него допустить проявление тленности означало разделение естеств. То есть для Юлиана *нетление* равно *нераздельность природы*. В связи с этим заметим, что в анафематизмах Маназкертского Собора всё же не усматривается внутренних противоречий, но, скорее, армяне последовательно критикуют позицию Севира и придерживаются юлианизма. В то же время VII анафематизм с трудом вписывается в доктрину афтартодокетизма и по содержанию стоит ближе к учению Севира, что, как и отметил в докладе отец Сергей, действительно может говорить нам о стремлении армян занять отличную, «третью» позицию (что-то среднее между юлианизмом и севирианством) в данном вопросе (либо же нам остаётся признать, что эти анафематизмы просто-напросто были недостаточно точно сформулированы).

на которое Вы обратили внимание, связано с тем, что всё-таки в своих анафематизмах они, сами того не создавая, придерживаются юлианизма, а учение Юлиана понимали неправильно, воспринимая его как докетизма? Потому что понимание юлианизма как докетизма было достаточно распространено.

— Вполне возможно потому, что у Хосровика Таркманича, одного из участников Собора, можно усмотреть отмежевание от учения о призрачности страданий Христа (что свидетельствует в пользу Вашего предположения). Подобная тенденция, скорее всего, наблюдается и у самого Ована Одзнецци, инициатора Собора, но я ещё не погрузился глубоко в его сочинения.

Следующий доклад представил **Михаил Валентинович Антонюк** (СПбГУ, аспирант Института теологии) на тему «**“Мир как школа”: философское осмысление библейской космологии в сирийском трактате “Причина основания школ”**». В докладе анализировалось философское осмысление библейского учения о сотворении, которое является частью созданного Богом педагогического процесса, представленного в сирийском трактате «Причина основания школ»⁴⁴. Автором⁴⁵ сочинения является Бархадбшабба Арбайя⁴⁶, епископ Халвана и преподаватель Нисибинской школы (VI в.).

Концепция трактата заключается в том, что изначально Бог планировал сотворить весь мир с чёткой педагогической целью — преподавать творению Своё учение. Для этого сначала были сотворены ангелы, которые получили Божественные истины в «Небесной школе»⁴⁷. Затем эти знания должен был получить человек, однако по причине его грехопадения Богу на протяжении истории пришлось создавать целую цепочку Своих «школ»: от Адама через Моисея и пророков к Иисусу Христу, апостолам, отцам Церкви и, наконец, к Нисибинской школе.

Космология, которую выстроил Бархадбшабба Арбайя, строится на двух столпах: неоплатонические категории и антиохийская традиция (что вполне естественно для Церкви Востока). Однако докладчик

44 Впервые был опубликован в 1908 г. с французским переводом: *Mar Barhadbšabba 'Arbaya, évêque de Halwan (VI^e siècle). Cause de la fondation des écoles* / éd. par A. Scher. Turnhout, 1981. (PO; 4/4).

45 Дискуссия об авторстве до сих пор ведётся в научной среде.

46 См. подробнее: Муравьёв А. В. Бар-Хадбшабба Халванский // Православная энциклопедия. 2009. Т. 4. С. 370–371.

47 Подробнее об ангелологии в трактате см.: Антонюк М. В. Ангелология в трактате «Причина основания школ» // Вопросы теологии. 2024. Т. 6 (4). С. 596–609.

отметил, что «для автора обе эти концепции идут рука об руку, то есть он не разделяет их явно в своём трактате, но у него, наоборот, выглядит всё очень гармонично: и неоплатонизм, и антиохийская традиция, и какие-то библейские цитаты, которые он использует, — всё это у него сливается в единое целое».

М. Антонюк описал данную концепцию и подробно рассмотрел факторы, повлиявшие на её формирование. В докладе было представлено сравнение таких возникших внутри христианства различных богословских систем, как Церковь Востока, Православная Церковь и различные гностические течения вместе с их космологическим аспектом, а также были затронуты схожие аспекты в иудаизме и зороастризме по причине их исторического влияния на сирийское христианство. Он также отметил очевидность того, что на концепцию Бархадбшаббы повлияло учение Феодора Мопсуэстийского, труды которого пользовались большим авторитетом в Церкви Востока, однако взгляд Бархадбшаббы явно выходит за эти рамки. В его концепции ощущается как влияние внешних идей, так и серьёзная внутренняя интеллектуальная работа самого автора.

В итоге Михаил Валентинович делает следующий вывод: «Мы видим, что Бархадбшабба создаёт довольно интересное толкование библейской космологии на основании неоплатонических концепций и на основании той богословской традиции, на которой стояла Церковь Востока, при этом добавляя туда и элементы своего личного размышления, которые у него непосредственно увязываются с его практическим опытом преподавания и университетской жизни».

Далее **Тарас Юрьевич Кобищанов** (ИСАА МГУ) переключил внимание конференции на конец XVIII в., представив доклад на тему **«Сын Екатерины II король Михаил: образ России в арабо-христианской эсхатологии Нового времени»**. Цель исследования — идентификация загадочной фигуры «короля Московии Михаила», сообщение о котором появилось в ливанской хронике конца XVIII в. Никакого сына Михаила у Екатерины II, конечно же, не было, поэтому в поисках ответа Тарас Юрьевич обратился к эволюции образа «сынов Жёлтого» — «бану аль-Асфар». Это прозвище появилось ещё в Древней Иудее, было подхвачено евреями, а затем перенесено арабами на римлян и остальных европейцев. Он проанализировал пути трансформации этого термина и наполнения его новыми смыслами в христианской и исламской профетической традициях. В частности, он показал, как под влиянием Ветхого Завета и хадисов Сунны образ «бану аль-Асфар» проник

в византийскую апокалиптику, развился внутри неё, распространился по христианскому миру и, наконец, вернулся обратно в османо-мусульманскую эсхатологию. Докладчик продемонстрировал роль мифов о «сынах Жёлтого» и «русоволосом народе» в системе самоидентификации и интерпретации символов «свой — чужой» среди христианских и мусульманских подданных Османской империи и показал, как их влияние сказалось на ожидании нашествия «светловолосой расы» в период русско-турецких войн последней трети XVIII в.⁴⁸

Непосредственно фигура короля Михаила появляется во время Русско-турецкой войны 1787 г. Многие османские христиане не были разочарованы уходом русского флота (после предшествовавших войн) и верили, что предыдущее «нашествие московитов» было лишь прелюдией к исполнению пророчеств. Ответом на эти сомнения и могло служить появление в арабской хронике фигуры «короля Московии Михаила». Тарас Юрьевич пришёл к выводу, что данный персонаж был материализовавшимся из видения пророка Даниила великим князем Михаилом, последним царём, который во главе русоволосого народа явился сразиться с мусульманами. Размер армии под командованием Михаила соответствовал 12-тысячному числу солдат из видения пророка Мухаммада. Однако возможно, что приведённые ливанским летописцем цифры, являлись прямыми аллюзиями на Откровение Иоанна Богослова. Здесь можно увидеть игру цифр: 12 тысяч московских воинов могли напомнить верующим о венце из 12 звёзд на жене, облечённой в солнце (см. Откр. 12, 1)⁴⁹, на которую охотился великий дракон, древний змий, называемый сатаной; османская 70-тысячная армия путём сложения цифр заставляла вспомнить о чудовищном облике красного дракона с его семью головами и десятью рогами. Красный дракон обретал образ краснознамённого османского государства, и воевавший с этой армией Михаил соотносился с вышедшим на небесную битву Архангелом Михаилом: «*Михаил и Ангелы его воевали против дракона, и дракон и ангелы его воевали против них*» (Откр. 12, 7). Несмотря на то, что ни один из последующих русских монархов не исполнил пророчества, в конце XIX в. в различных частях арабского Востока продолжали именовать императора России «жёлтым королём». Термин же «бану аль-Асфар»

48 См. подробнее: Кобищанов Т. Ю. Образ России в восточно-христианской и османо-мусульманской эсхатологии Нового времени // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2024. Вып. 80. С. 38–65.

49 «И явилось на небе великое знамение: жена, облеченная в солнце; под ногами ее луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд» (Откр. 12, 1).

до сих пор используется в политическом исламе при обозначении россиян, европейцев либо жителей христианского мира в целом.

— Почему османы русских считали светловолосыми, ведь среди османов было тоже достаточно много людей с русыми волосами?

— Спасибо за вопрос, он очень корректный. Сохранились янычарские песни, которые оплакивали погибших янычар, в которых встречаются такие строки: «Как много светловолосых и русских янычар сложили свои головы рядом с темноволосыми сынами русских земель». Янычары набирались из балканских детей, среди которых было очень много блондинов. А вот русских они именуют темноволосыми, в частности, потому, что они сражались против казачества, где был большой этнический процент черкесов с высокой долей брюнетов. Просто в силу традиции светловолосая раса стала общим этнонимом для русских.

Затем **Евгений Михайлович Копоть** (Институт истории и политики МПГУ) прочитал доклад «**Уния в Антиохийском патриархате во II половине XIX в.: размышления к 300-летней годовщине раскола**». В минувшем году исполнилось триста лет (1724–2024 гг.) униатскому расколу в Антиохийской Церкви на православную и католическую ветви. Это значимое событие в истории АПЦ вызывает повышенное внимание историков: сложились *национальный* (засилье греков) и *региональный* подходы.

Историография этого вопроса довольно неравномерна. Если первые десятилетия униатской общины изучены хорошо, то XIX в. внимания уделяется сравнительно мало. Тем не менее для российского присутствия на православном Востоке этот сюжет является ключевым. Защита единоверцев от католической экспансии обосновывала активную позицию России в регионе. Обращение к массе зафиксированных переходов из православия и обратно на полувековом промежутке позволяет верифицировать региональный и национальный подходы, а также предложить новую описательную модель политики России в отношении Антиохийской Церкви.

Для этого Евгений Михайлович подробно рассмотрел несколько значимых и показательных сюжетов, иллюстрирующих переходы из одной Церкви в другую. Интересный пример произошёл в поселении Ябруд, расположенном на плато Каламун⁵⁰. После кончины первого униатского

50 Евгений Михайлович отметил статью К. А. Панченко, вышедшую в «Историческом вестнике», презентованном в конце настоящей конференции: *Панченко К. А. Христианская сакральная география плато Каламун в Средневековье и Новое время // Исторический*

архиепископа Григория начинается смута. Население недовольно действием патриаршего викария; чтобы успокоить ситуацию, патриарх Пётр IV Джарайджери отправляет туда своего секретаря отца Михаила. Община просит его рукоположить в митрополита, но, столкнувшись с оппозицией епископата, кандидатура не была одобрена — её заменили на синодальную в лице Флавиана Кфури. Возмущённая община заявила о своём намерении перейти в православие и обратилась к патриарху Александрийскому Мелетию II. Но патриарх, понимая, что происходит, сначала решительно отклонял все ходатайства. И только после торжественных заверений мелькитов в верности Православной Церкви, согласился принять их в лоно православия, а также командировал к ним второго священника. Первое время паства была довольна, число прихожан увеличивалось. Но умирает патриарх Джарайджери и на его место избирается патриарх Кирилл VIII Джаха, который кардинально меняет политику и разрешает не признавать Флавиана. В итоге мелькиты вновь отпали от православия, причём в их селении появилось две католические церкви: в одной поминалось имя Флавиана как митрополита Ябрудского, а в другой признавалось только имя нового патриарха Кирилла. Таким образом, в течение всего трёх лет ябрудская община успела из мелькитов вернуться в православие и возвратиться в католичество. Е. Копоть отмечает, «что эти процессы у мелькитов были совершенно обратимыми и у них не создавалось никакого разрыва в сознании...».

Последний доклад представил **священник Александр Трейгер** (университет Дальхаузи, Канада) на тему «**Соборы у мелькитов (VIII–IX вв.)**». Отец Александр прочитал только одну часть доклада — посвящённую Соборам Иерусалимского и Александрийского Патриархатов в VIII–IX вв. Вторая часть, посвящённая Соборам Антиохийского Патриархата, по просьбе священника Павла Ермилова была представлена на другой секции конференции.

Отец Александр рассмотрел судьбу православных христиан Ближнего Востока в первые века после арабского завоевания, которые получили именование мелькитов (от арамейского *malkā*, «царь»). Основной вопрос, поставленный докладчиком: в какой мере среди мелькитов в отрыве от Византии сохранилось соборное устройство церковной жизни и какие преобразования оно претерпело?

Мусульманские завоевания повлияли на православные общины кардинальным образом. В Иерусалиме, после кончины свт. Софрония

Иерусалимского, новый патриарх не избирался на протяжении двадцати девяти лет. Александрийская кафедра, в свою очередь, вдовствовала почти целое столетие. В результате почти весь Египет был захвачен монофизитствующими коптами. В Антиохии сложилась сложная ситуация: там практически признали верховенство над собой местоблюстителя Иерусалимского патриаршего престола, и до восстановления патриаршей власти в Антиохии в 742 г. фактическое руководство православной общиной перешло к светским элитам, в частности, к православному царедворцу Сарджуну ибн Мансуру (согласно новейшим исследованиям, деду прп. Иоанна Дамаскина). Докладчик отметил, «что в этих условиях ни о каких Соборах речь идти не могла, поэтому первая информация о Соборах относится к VIII–IX вв.».

Несмотря на то, что историческая достоверность многих из этих Соборов под вопросом, о. А. Трейгер на основе первоисточников рассмотрел девять епископских совещаний, проходивших у мелькитов в VIII–IX вв. В частности, он подробно осветил Собор 760 г., состоявшийся при патриархе Иерусалимском Феодоре, о котором упоминается в трактате IX в. «Synodicon Vetus», в книге «Священных канонов» и в ряде косвенных источников. Отец Александр пришёл к выводу, что гипотезу о существовании некоего Собора нельзя считать достаточно обоснованной.

Докладчик сделал следующие основные выводы. В отрыве от Византии православные Ближнего Востока продолжали проводить епископские совещания, среди которых только некоторые могут вполне претендовать на соборный статус. На этих совещаниях рассматривался широкий круг вопросов: доктринальные, вопрос об иконопочитании, церковно-политические и др. Однако историческая достоверность некоторых из них, в частности совещаний 760 и 836 гг., под вопросом. В качестве одной из главных причин отец Александр видит то, что мусульманские власти никак не были задействованы в проведении этих Соборов. Если в Византийской империи Соборы были продуктом церковно-государственного института, то у мелькитов они были чисто внутрицерковными инициативами, что препятствовало их более высокому статусу.

— *С какого времени в мелькитских патриархатах, находившихся под властью мусульманских правителей, Соборы становятся более-менее заметным элементом церковной жизни?*

— Сложно ответить на этот вопрос, потому что исторические источники до Османской эпохи сохранились крайне фрагментарно и по ним трудно сделать определённые выводы. Могу предположить, что Соборы

становятся более значимыми в церковной жизни в начале раннего Нового времени, то есть Османской эпохи, когда Соборы уже хорошо задокументированы.

В конце конференции состоялась презентация тематического выпуска журнала «Исторический вестник» (Т. 48, 2024 г.) под названием **«Сакральная география Ближнего Востока»** (сост. и ред. К. А. Панченко), которую провели Е. М. Копоть, Т. Ю. Кобищанов, Д. Р. Жантиев и другие. Данный выпуск посвящён теме сакральной географии в христианской и мусульманской культурах Ближнего Востока от поздней Античности до Новейшего времени. Понятие «сакральная география» включает в себя обширный спектр сюжетов: объекты поклонения, места силы, календарный цикл праздников, паломничества и сопутствующие ритуалы в религиозных традициях.

Идея исследовательского проекта зародилась у профессора К. А. Панченко в октябре 2022 г. Данная тематика стала сквозной на двух конференциях 2023 г.: «Ломоносовских чтениях» (подсекция «Христианский Восток», 5 апреля, ИСАА МГУ) и на III «Ацамбовских чтениях» (30 июня — 1 июля, ИСАА МГУ). Представленные на них доклады стали основой настоящего тома, что подчёркивает системный подход в подготовке данного издания.

Тексты и масштабные научные проекты, включённые в издание, стали пространством памяти не только о христианском Востоке, но и о безвременно ушедшем от нас блестящем учёном, идейном вдохновителе сообщества исследователей ближневосточного христианства. Как подчеркнул Е. Копоть, нельзя представить «Вестник» лучше, чем это сделал сам К. А. Панченко 23 апреля 2024 г. на презентации готовящегося к выпуску сборника: «Мне хочется сказать, что я считаю очень большой удачей в своей жизни то, что мне когда довелось соприкоснуться с журналом “Исторический Вестник” и начать с ним сотрудничать. Потому что это издание — высочайшего научного уровня: с точки зрения качества публикаций, уровня научного исследования и аналитики; в то же время оно даёт возможность для самовыражения... Тему сакральной географии мы понимаем не как статичную картину мест поклонения, календарных обрядов и связанных с ними ритуалов — это довольно скучно, если так рассматривать. Нет. Для меня это динамическая картина, которая меняется со временем. Картина этих объектов поклонения и завязанных на них ритуалов, паломничеств, празднеств, которая меняется, развивается, деградирует и которая тем не менее отражает жизненную энергию того народа, который завязан на вот эту модель сакральной

географии. Для народов Средневековья это в значительной степени система мест поклонения, каких-то этномаркеров почитаемых святых, это была основа их идентичности и состояния сакральной географии, которую мы можем достаточно уверенно отслеживать по источникам, в отличие от других направлений в жизни этого народа. Оно в значительной степени показывает состояние его жизненной энергии, взлёты и падения... Судьба мест поклонения и завязанных на них литературных традиций, обогащение или деградация этой картины очень многое могут говорить о жизненном пути той или иной культуры, религии, цивилизации, народа. И вот в этом номере, который сейчас готовится к печати, мы с самых разных ракурсов рассматриваем вот эту модель сакральной географии Ближнего Востока, в самых разных религиозных системах, но прежде всего в христианстве и исламе. На самых разных исторических эпохах, начиная от поздней Античности и до XX в. Мне хочется надеяться, что у нас получится сделать шаг вперёд в науке в этом направлении и когда-нибудь презентовать вам этот номер».

Выпуск содержит вступительную статью К. Панченко «Сакральная география в истории авраамических религий Востока»⁵¹ и два раздела: «Христианская и зороастрийская сакральная география Ближнего Востока» и «Сакральная география в представлениях мусульманской цивилизации». В первый раздел вошли следующие исследования: «Империя-вселенная и её ареал. О приложении концепта государства-цивилизации к истории Востока»⁵² П. В. Кузенкова, «“Пространство святых” как особенность сакральной географии поздней Античности (на примере Египта)»⁵³ А. А. Войтенко, «Зороастрийская сакральная география Сасанидской державы»⁵⁴ Д. Е. Мишина, «Христианская сакральная география плато Каламун в Средневековье и в Новое время»⁵⁵ К. А. Панченко, «Паломничество Нила Сорского на Христианский Восток»⁵⁶ Е. В. Романенко

51 Панченко К. А. Сакральная география в истории авраамических религий Востока // Исторический вестник. 2024. Т. 48. С. 20–37.

52 Кузенков П. В. Империя-вселенная и её ареал. О приложении концепта государства-цивилизации к истории Востока // Исторический вестник. 2024. Т. 48. С. 38–61.

53 Войтенко А. А. «Пространство святых» как особенность сакральной географии поздней Античности (на примере Египта) // Исторический вестник. 2024. Т. 48. С. 62–81.

54 Мишин Д. Е. Зороастрийская сакральная география Сасанидской державы // Исторический вестник. 2024. Т. 48. С. 82–111.

55 Панченко К. А. Христианская сакральная география плато Каламун в Средневековье и Новое время // Исторический вестник. 2024. Т. 48. С. 112–131.

56 Романенко Е. В. Паломничество Нила Сорского на Христианский Восток // Исторический вестник. 2024. Т. 48. С. 132–159.

и «Несбывшаяся мечта великой княгини Елизаветы Феодоровны: к вопросу о проекте русского присутствия в храме Гроба Господня (1912–1917)»⁵⁷ Е. Ю. Ковальской. Во второй части сборника были представлены: «Египетский паломнический маршрут (дарб ал-хадж ал-мисрий) — ключевое звено сакральной географии мира ислама (XVII–XVIII вв.)»⁵⁸ С. А. Кириллиной, «“Врата Каабы”: Дамаск и сирийский маршрут хаджа в сакральной географии османской Сирии в XVI–XIX вв.»⁵⁹ Д. Р. Жантиева, «Между Меккой и Каиром: “старая” и “новая” сакральная география в “Книге путешествия” и поэзии Насир-и Хусрава (1004–1088)»⁶⁰ М. Л. Рейснер, «Мамлюкская сакральная топография: стратегия и практика репрезентации власти»⁶¹ М. Ю. Илюшиной, «Сакральное знание и сотрудничество региональных учёных традиций: опыт Магриба и Сахеля (XVI–XIX вв.)»⁶² В. В. Орлова, «Сакральные пространства и Восточная экспедиция Наполеона Бонапарта»⁶³ Т. Ю. Кобищанова, «Сакральное пространство Св. Софии в восприятии европейских художников»⁶⁴ М. И. Якушева, «Эль-Джахра как символ воинской доблести Кувейта»⁶⁵ Е. С. Мелкумяна. Также в разделе «Источники» представлено исследование В. В. Хутарева-Гарнишевского «Февральская революция в Москве в наблюдениях, слухах и диалогах. Из дневников Н. П. Вишнякова»⁶⁶.

- 57 Ковальская Е. Ю. Несбывшаяся мечта великой княгини Елизаветы Феодоровны: к вопросу о проекте русского присутствия в храме Гроба Господня (1912–1917 гг.) // Исторический вестник. 2024. Т. 48. С. 160–203.
- 58 Кириллина С. А. Египетский паломнический маршрут (дарб ал-хадж ал-мисрий) — ключевое звено сакральной географии мира ислама (XVII–XVIII вв.) // Исторический вестник. 2024. Т. 48. С. 204–221.
- 59 Жантиев Д. Р. «Врата Каабы»: Дамаск и сирийский маршрут хаджа в сакральной географии османской Сирии в XVI–XIX вв. // Исторический вестник. 2024. Т. 48. С. 224–239.
- 60 Рейснер М. Л. Между Меккой и Каиром: «старая» и «новая» сакральная география в «Книге путешествия» и поэзии Насир-и Хусрава (1004–1088) // Исторический вестник. 2024. Т. 48. С. 240–253.
- 61 Илюшина М. Ю. Мамлюкская сакральная топография: стратегия и практика репрезентации власти // Исторический вестник. 2024. Т. 48. С. 254–269.
- 62 Орлов В. В. Сакральное знание и сотрудничество региональных ученых традиций: опыт Магриба и Сахеля (XVI–XIX вв.) // Исторический вестник. 2024. Т. 48. С. 270–285.
- 63 Кобищанов Т. Ю. Сакральные пространства и Восточная экспедиция Наполеона Бонапарта // Исторический вестник. 2024. Т. 48. С. 286–303.
- 64 Якушев М. И. Сакральное пространство Св. Софии в восприятии европейских художников // Исторический вестник. 2024. Т. 48. С. 304–327.
- 65 Мелкумян Е. С. Эль-Джахра как символ воинской доблести Кувейта // Исторический вестник. 2024. Т. 48. С. 328–341.
- 66 Хутарев-Гарнишевский В. В. Февральская революция в Москве в наблюдениях, слухах и диалогах. Из дневников Н. П. Вишнякова // Исторический вестник. 2024. Т. 48. С. 342–369.

Участники презентации кратко представили основное содержание исследований, выразили слова благодарности Константину Александровичу и надежду на то, что темы, затронутые в «Вестнике», будут продолжены и получают дальнейшее развитие. Также протоиерей Олег Давыденков и диакон Сергей Пантелеев отслужили литию по почившему профессору.

Александр Дмитриевич Пономарёв

Источники

- Concilium Universale Ephesenum. Vol. 1: Acta Graeca. Ps. 1: Collectio Vaticana 1–32 / ed. E. Schwartz. Berolini; Lipsiae: W. de Gruyter, 1927. (ACO; t. I/1/1).
- Les homélies cathédrales de Sévère d'Antioche, traduction syriaque de Jacques d'Édesse: Homélies I à XVII / éd. et trad. par M. Brière, F. Graffin avec la collab. de C. J. A. Lash et J.-M. Sauget. Turnhout: Brepols, 1976. (PO; t. 38/2).
- Mar Barhadbšabba 'Arbaya, évêque de Halwan (VI^e siècle)*. Cause de la fondation des écoles / éd. par A. Scher. Turnhout: Brepols, 2018. (PO; t. 4/4).
- Wright W. Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since Year 1838: in 3 vols. Vol. 3. London: British Library, 1872.
- Леонтий Византийский. Диалог против тех из наших, которые присоединились к губительному учению афтартодокетов (Contra aphthartodocetas) / пер. Т. А. Шукина, коммент. Т. А. Шукина и О. М. Ноговицына // ESSE: Философские и теологические исследования. 2021. Т. 6 (1). С. 209–237.
- Мара бар Серапион*. Письмо к сыну / пер. с сир. С. С. Аверинцева, под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова // Аверинцев С. С. Собрание сочинений. Киев: Дух и литера, 2004. С. 253–264.
- Переписка архиепископа Александрийского Петра Монга и архиепископа Константинопольского Акакия / крит. изд., пер. с копт., предисл. и примеч. А. А. Морозова. Сергиев Посад: МДА, 2021. (Корпус христианских текстов и исследований: приложение к журналу «Библия и христианская древность»; т. 2. Коптские тексты и исследования; т. 1/2).
- Триодъ Цветная. М.: ИС РПЦ, 2006.
- Юлиан Галикарнасский. Догматические фрагменты (1–10) / пер. с греч. иер. О. Давыденкова // Богословский Сборник. М.: ПСТБИ, 2002. № 9. С. 47–58.

Литература

- Алтухова Н. И. Нантский эдикт // ПЭ. 2022. Т. 48. С. 367–371.
- Антонюк М. В. Ангелология в трактате «Причина основания школ» // Вопросы теологии. 2024. Т. 6 (4). С. 596–609.
- Головина Н. Г. Коптский язык // ПЭ. 2020. Т. 37. С. 610–613.
- Епифаний (Булаев), иеродиак. Октоих // ПЭ. 2023. Т. 52. С. 535–545.
- Заболотный Е. А. Симеон Бет-Аршамский // ПЭ. 2021. Т. 63. С. 526–528.
- Заболотный Е. А. Симеон Бет-Аршамский: сложности конфессиональной идентификации на христианском Востоке // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2022. Т. 13. Вып. 11 (121). [Электронный ресурс]. URL: <https://history.jes.su/s207987840023159-3-1> (дата обращения 16.01.2025).
- Иерусалимское богослужение // ПЭ. 2014. Т. 21. С. 506–508.
- Исторический вестник. Т. 48: Сакральная география Ближнего Востока / под общ. ред. К. А. Панченко. М.: Сам Полиграфист, 2024.
- Кобищанов Т. Ю. Образ России в восточно-христианской и османо-мусульманской эсхатологии Нового времени // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2024. Вып. 80. С. 38–65.
- Кожухов С., диак. Халкидониты и монофизиты в первой половине VI в. и полемика между ними // Церковь, общество и культура в Поздней Античности и Средневековье: Учебное пособие / сост. Г. Е. Захаров. М.: ПСТГУ, 2022. С. 33–78.
- Минов С. В. Мары бар Серапиона послание // ПЭ. 2021. Т. 44. С. 270–271.
- Муравьёв А. В. Бар-Хадбшабба Халванский // ПЭ. 2009. Т. 4. С. 370–371.
- Некролог памяти А. К. Панченко // ИСАА, МГУ. [Электронный ресурс]. URL: <https://iaas.msu.ru/news/announcements/8-iyulya-2024-g-ushel-iz-zhizni-konstantin-aleksandrovich-panchenko/?ysclid=m5h4r9v38w425028956> (дата обращения 16.01.2025).
- Пантелеев С., диак. Памятники вероучения Армянской Апостольской Церкви: «Исповедание веры» католикоса Авраама и послание епископа Абдишо // Богослов: Научный богословский портал. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4783211.html> (дата обращения 16.01.2025).
- Beentjes P. C. Where is Wisdom to be found? A Plea in Favor of Semitic Influences in the *Letter of Mara bar Serapion* // The Letter of Mara bar Sarapion in Context: Proceedings of the Symposium Held at Utrecht University, 10–12 December 2009 / ed. by A. Merz, T. Tieleman. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2012. (Culture and History of the Ancient Near East; vol. 58). P. 155–165.
- Blank D. L. Mara bar Sarapion and Greek Philosophy // The Letter of Mara bar Sarapion in Context: Proceedings of the Symposium Held at Utrecht University, 10–12 December 2009 / ed. by A. Merz, T. Tieleman. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2012. (Culture and History of the Ancient Near East; vol. 58). P. 167–182.
- Bundvad M. Time in the Book of Ecclesiastes. Oxford: Oxford University Press, 2015. (Oxford Theology and Religion Monographs).
- Camplani A., Contardi F. The Canons Attributed to Basil of Caesarea // Adamantius. 2018. Vol. 24. P. 150–164.

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

№ 1 (25) • 2025

Научный журнал

по библеистике, патристике и истории христианской мысли

ISSN 2658-7815

Литературный редактор

А. О. Солдаткина

Редактор

А. М. Преображенский

Макет и вёрстка

диак. Николай Ежихин

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. 19½

Подписано в печать 10.02.2025