

Научный журнал
Московской духовной академии

МЕТАФРАСТ

№ 2 (2)
2019



Сергиев Посад
2019

Scientific Journal
of Moscow Theological Academy

METAPHRAST

No. 2 (2)
2019



Sergiev Posad
2019

ISSN 2658-770X

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р20-920-0762

Метафраст: научный журнал / Московская духовная академия. — Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2019. — № 2 (2). — 216 с.

«Метафраст» (Metaphrast) — научный журнал Московской духовной академии. Журнал создаётся силами кафедры филологии Московской духовной академии (профиль «Греческая христианская литература»). В нём публикуются исследования преподавателей, аспирантов и магистрантов, специализирующихся в области классической филологии (древнегреческий, латинский и восточные языки), истории греческой и латинской христианской литературы, а также традиций христианского Востока. Особое внимание в журнале уделяется публикации памятников древней и средневековой христианской письменности в новых или отредактированных старых переводах на современный русский язык.

Специальности ВАК:

10.02.14 Классическая филология, византийская и новогреческая филология

26.00.01 Теология

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Главный редактор: игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия
профессор кафедры филологии
Московской духовной академии

Ответственный редактор: Евгений Викторович Ткачёв

магистр филологии и истории Древнего Востока
старший преподаватель кафедры филологии
Московской духовной академии

Священник Сергей Ким, PhD., преподаватель кафедры филологии
Московской духовной академии

Павел Владимирович Кузенков, кандидат исторических наук, доцент
МГУ им. М. В. Ломоносова

Диакон Александр Ларионов, кандидат богословия, преподаватель
кафедры филологии Московской духовной академии

Сергей Алексеевич Мельников, доктор юридических наук, старший
научный сотрудник Центра русского феодализма Института
российской истории РАН, профессор Российской академии на-
родного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

Симеон Пасхалидис, доктор богословия, профессор патристики и
агиографии, директор Центра византийских исследований
Фессалоникийского университета (Греция)

Родионов Олег Алексеевич, кандидат исторических наук, сотрудник
Цentra истории Византии и восточно-христианской культуры
Института всеобщей истории РАН, старший преподаватель ка-
федры систематического богословия и патрологии Православного
Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Алексей Иванович Солопов, доктор филологических наук, профес-
сор, заведующий кафедрой классической филологии МГУ
им. М. В. Ломоносова

Алексей Русланович Фокин, доктор философских наук, ведущий
научный сотрудник Института философии РАН, заведующий
кафедрой Богословия Общецерковной аспирантуры и доктор-
антуры им. свв. Кирилла и Мефодия, профессор кафедры бого-
словия Московской духовной академии

Юрий Анатольевич Шичалин, доктор философских наук, кандидат
филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник
Института философии РАН, Член Экспертного совета ВАК

EDITORIAL BOARD

Chief editor: Hegumen Dionysios (Shlenov)

PhD in Theology
Professor of Philology department
of Moscow Theological Academy

Deputy editor: Evgeny Viktorovich Tkachev

MA in Philology and History of Ancient Orient
Senior Teacher of Philology department
of Moscow Theological Academy

Priest Sergey Kim, PhD in Philology, Lecturer of Philology department
of Moscow Theological Academy

Pavel Vladimirovich Kuzenkov, PhD in History, Associate Professor
of Moscow State University

Deacon Alexander Larionov, PhD in Theology, Lecturer of Philology
department of Moscow Theological Academy

Sergey Alekseevich Melnikov, Doctor of Law, Head Researcher of the
Centre of Russian Feudalism of Institute of Russian History of Russian
Academy of Sciences, Professor of Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration

Symeon Paskhalidis, Doctor of Theology, Professor of Patristics and
Hagiography, Director of Center of Byzantine Studies at the University
of Thessalonica (Greece)

Alexey Ruslanovich Fokin, Doctor of Philosophy, Leading Researcher
of Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Head of the
Theology department at Saints Cyril and Methodius Institute for
Postgraduate Studies, Professor of Theology department of Moscow
Theological Academy

Oleg Alekseevich Rodionov, PhD in History, Employee of Center
of Byzantine History and Eastern Christian Culture of Institute
of World History of Russian Academy of Sciences, Senior Teacher
of Systematic Theology and Patrology department of St. Tikhon's
Orthodox University

Alexey Ivanovich Solopov, Doctor of Philology, Professor, Head of Classics
Studies department of Moscow State University

Yury Anatolievich Shichalin, Doctor of Philosophy, PhD in Philology,
Professor, Leading Researcher of Institute of Philosophy of Russian
Academy of Sciences, Member of Higher Attestation Commission

СОДЕРЖАНИЕ

- 13 **Список сокращений**
- ИССЛЕДОВАНИЯ
- 15 **Иеромонах Тихон (Зимин)**
К проблеме истории формулы освящения Святых Даров в литургии
свяителя Иоанна Златоуста
- 24 **Илья Эдуардович Каплан**
Экзегеза Оригена как свидетельство постоянства его универсалистских идей
- 40 **Роман Сергеевич Соловьёв**
«Нравственные слова» прп. Симеона Нового Богослова: вопросы датировки,
рукописной традиции, адресата и названия
- 62 **Андрей Сергеевич Творогов**
«Мессалианские» и «богомильские» фрагменты в русском и греческом
переводах «Слов» преподобного Симеона Нового Богослова
- 77 **Владимир Сергеевич Коробов**
Христологический спор в Византии относительно Ин. 14, 28 в XII веке
- ПЕРЕВОДЫ
- 95 **Святитель Мелетий Антиохийский**
О предательстве Иудой Господа (CPG 3425/1) / перевод с древнегрузинского
и предисловие *священника Сергея Кима*
- 106 **Диодор Тарсийский**
Предисловие к «Толкованию на псалмы» / перевод с древнегреческого
и предисловие *протоиерея Бориса Тимофеева*
- 118 **Мартирий-Сахдона**
О девстве и святости / перевод с сирийского, предисловие и примечания
монаха Максима (Судакова)
- 135 Диспут между легатом Фомой и прп. Никифором Исихастом о православной
вере / перевод с древнегреческого, предисловие и примечания
игумена Дионисия (Шлёнова)
- ОЧЕРКИ И ОБЗОРЫ
- Status quaestionis*
- 159 **Монах Максим (Судаков)**
Мартирий-Сахдона: обзор источников и исследований

Viri docti

- 180 **Михаил Николаевич Малкер**
«Миротворец Поместных Церквей»: жизнь и наследие
профессора Антония-Эмиля Николаевича Тахиаоса (1931–2018)
- 198 Библиография трудов А.-Э. Н. Тахиаоса (1931–2018)

CONTENTS

- 13 **List of Abbreviations**
- RESEARCH
- 15 **Hieromonk Tikhon (Zimin)**
On the Problem of the History of the Formula for the Consecration of the Holy Gifts
in the Liturgy of St. John Chrysostom
- 24 **Ilya E. Kaplan**
Origen's Exegesis as Evidence of the Constancy of His Universalist Ideas
- 40 **Roman S. Soloviev**
«Orationes ethicae» of St. Simeon the New Theologian: Questions of Dating,
Manuscript Tradition, Addressee and Title
- 62 **Andrey S. Tvorogov**
«Messalian» and «Bogomil» Fragments in Russian and Greek Translations
of the «Orationes» of St. Simeon the New Theologian
- 77 **Vladimir S. Korobov**
Christological Controversy over Jn 14, 28 in Byzantium in the 12th Century
- TRANSLATIONS
- 95 **Saint Meletius of Antioch**
On the Treason of Judas (CPG 3425/1) / A Russian Translation from Old Georgian
and an Introduction by *Priest Sergey Kim*
- 106 **Diodorus of Tarsus**
Preface to the «Commentary on Psalms» / Translated from Ancient Greek
with the Introduction by *Archpriest Boris Timofeev*
- 118 **Martyrius-Sahdona**
On the Virginity and Sanctity / Translated from Syriac with the Introduction
and Notes by *Monk Maxim (Sudakov)*
- 135 The Dispute Between the Legate Thomas and the Monk Nicephorus Hesychast
about the Orthodox Faith / Translated from Ancient Greek with the Introduction
and Notes by *Hegumen Dionysios (Shlenov)*
- ESSAYS AND REVIEWS
- Status quaestionis*
- 159 **Monk Maxim (Sudakov)**
Martyrius-Sakhdona: A Review of Sources and Studies

Viri docti

180

Mikhail N. Malkerov

«The Peacemaker of Local Churches»: The Life and Heritage
of Professor Anthony-Emil N. Tachiaos (1931–2018)

198

Bibliography of prof. A.-E. N. Tachiaos (1931–2018)

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад, 1892–1918; Новая серия. № 1–1993–.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
- ХЧ Христианское чтение. СПб., 1821–1917; 1991–.
- ACO Acta Conciliorum Oecumenicorum / sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Series prima. Berlin; New York; Boston: W. de Gruyter, 1914–1982. Т. 1–4 (28 partes). Series secunda. Berlin; New York; Boston: W. de Gruyter, 1984–2016.
- CCSG Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout: Brepols, 1977–.
- CFHB Corpus fontium historiae byzantinae. Berolini: W. de Gruyter, 1967–.
- CPG Clavis patrum 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. P., etc. (затем Leuven; книжная серия, все старые выпуски были воспроизведены в Лувене репринтно), 1903–.
- CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vindobonae (Wien): Hoelder-Pichler-Tempsky, 1866–.
- CSHB Corpus scriptorum historiae byzantinae. Bonnae: impensis E. Weberi, 1828–1853. Bd. 1–50.
- OCA Orientalia christiana analecta / Pontificium institutum orientalium studiorum. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1935–.
- OCP Orientalia christiana periodica. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1935–.
- PG Patrologiae cursus completus... Series graeca... / accurante J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1857–1866. Т. 1–166.
- PL Patrologiae cursus completus... Series latina... / accurante J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1844–1855, 1862–1865. Т. 1–217.
- PO Patrologia orientalis / ed. R. Graffin, F. Nau. Paris: Firmin-Didot; Turnhout; Roma: Brepols, 1904–.
- PTS Patristische Texte und Studien / hrsg. von H. C. Brennecke, E. Mühlberg. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1963–.
- REB Revue des études byzantines. Paris; [Leuven]: Peeters, 1946–.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

- МГУ Московский государственный университет
- МДА Московская духовная академия
- РХГА Русская христианская гуманитарная академия

ИССЛЕДОВАНИЯ

К ПРОБЛЕМЕ ИСТОРИИ ФОРМУЛЫ ОСВЯЩЕНИЯ СВЯТЫХ ДАРОВ В ЛИТУРГИИ СЯТИТЕЛЯ ИОАННА ЗЛАТОУСТА

Иеромонах Тихон (Зимин)

старший преподаватель кафедры филологии
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
tzimin@mail.ru

Для цитирования: *Тихон (Зимин), иером.* К проблеме истории формулы освящения Святых Даров в литургии святителя Иоанна Златоуста // *Метафраст.* 2019. № 2 (2). С. 15–23. doi: 10.31802/2658-770X-2019-2-2-15-23

Аннотация

УДК 265.31

В статье обосновывается необходимость специального исследования важнейшего момента литургии, связанного с освящением евхаристических Даров. Для понимания смысла текста необходимо очистить его от позднейших наслоений. Также рассматривается история формирования формулы освящения Святых Даров. Автор прослеживает изменения данного текста, начиная с древнейших свидетельств, относящихся ко II в., вплоть до XIV в., когда окончательно сложился поздневизантийский чин анафоры. Сделан вывод о позднем характере слов: «преложив Духом Твоим Святым» — и о ещё более позднем времени формирования практики троекратного благословения Святых Даров.

Ключевые слова: литургия Иоанна Златоуста, анафора, освящение Святых Даров.

Данная статья посвящена истории формирования важнейшей части анафоры, которую мы будем условно называть «формулой освящения Святых Даров», при произнесении которой священнослужитель благословляет Дары. Разные типы анафоры подразумевали различные формулы, но здесь мы будем рассматривать историческую линию, приведшую к формированию формулы в анафоре той литургии, которая совершается наиболее часто, то есть литургии свт. Иоанна Златоуста¹. Её современная форма всем хорошо знакома:

«Вѣщѣ приносимъ чѣн словѣснѣю сѣю и безкрѣпнѣю слѣжбѣ, и просимъ, и молимъ, и милн сѣ дѣемъ, низпослн дѣла твоегѡ сѣга на ны, и на подлежащыя дары сѣд.

Вѣщеникъ же востѣвъ, знаменуетъ трижды сѣбѣ дѣры, глагола:

И сотвори оубѡ хлѣбъ сей честное тѣло хрѣта твоегѡ. Діаконы: Яминь.

И ѣже въ чаши сѣй, чѣтнѣю кровь хрѣта твоегѡ. Діаконы: Яминь.

Преложивъ дѣломъ твоимъ сѣбѣмъ. Діаконы: Яминь, яминь, яминь»².

Несмотря на то, что слова диакона, переплетаясь со словами анафоры, делают её своеобразным диалогом, состоящим как будто бы из множества фраз, сама анафора синтаксически является простым предложением:

«...низпосли Духа Твоего Святаго на ны и на подлежащыя Дары сил и сотвори оубѡ хлѣбъ сей Честное Тѣло Христа Твоегѡ, а еже въ чаши сей Честную Кровь Христа Твоегѡ, **преложивъ Духомъ Твоимъ Святымъ**».

Предложение обращено к Лицу Бога Отца, содержит однородные сказуемые («низпосли... сотвори...»), осложнено двумя оборотами accusativus duplex («сотвори... хлѣбъ... Тѣло (1), а еже въ чаши... Кровь (2)») и причастным оборотом («преложивъ...»). Если данное предложение рассмотреть с точки зрения смысла, то причастный оборот в конце покажется несколько избыточным, как будто прибавленным неким

1 В этой статье мы намеренно не касаемся истории появления в тексте анафоры тропаря третьего часа. Эта история достаточно хорошо известна. См., например: Керн К., архим. Евхаристия: (из чтений в Православном Богословском институте в Париже). М., 2006. С. 252–261, Деснов Н., прот. Ещё несколько слов об известных расхождениях между русскими и греками в литургиях святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста // Богословские труды. 1992. Вып. 31. С. 86–96.

2 Служебник. Литургия святителя Иоанна Златоустого. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2009. С. 147–149.

последующим автором, который намеревался уточнить способ изменения евхаристических Даров. Отметим также, что в современной практике богослужения установилось тоекратное благословение Святых Даров: Хлеба, Чаши и обоих вместе.

Чтобы доказать или опровергнуть данную догадку о прибавлении причастного оборота, проследим состояние текста этого места анафоры в диахронии. Начнём исследование с наиболее древнего Евхология, содержащего анафору литургии свт. Иоанна Златоуста, из кодекса VIII в. Vat. Barber. gr. 336³. Здесь мы видим формулу освящения Святых Даров в её архаической форме, где текст «преложивъ Духомъ Твоимъ Святымъ» произносится дважды при благословении и Хлеба, и Чаши и оба раза завершается возгласом «Аминь». Третье благословение Даров отсутствует.

Vat. Barber. gr. 336, fol. 31v–32r:

«Καὶ ἀνιστάμενος σφραγίζει, λέγων μυστικῶς
32r Καὶ ποιήσον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα
 τοῦ Χριστοῦ σου, **μεταβαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ**. Ἀμήν.
 Τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίῳ τούτῳ τίμιον αἶμα τοῦ
 Χριστοῦ σου, **μεταβαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ**.
 Ἀμήν.
 Ὁ ἱερεὺς μυστικῶς·
 Ὡστε γενέσθαι...»⁴.

Такое двойное использование слов: «преложивъ Духомъ Твоимъ Святымъ» — скорее подтверждает догадку об их позднейшем происхождении. Однако и после этого догадка остаётся лишь догадкой. Чтобы опереться на более твёрдую почву, необходимо обратиться к древним вариантам анафоры, послужившим основой для анафоры литургии свт. Иоанна Златоуста.

В одном из фрагментов утраченных произведений сщмч. Иринея Лионского (II в.), мы читаем следующее описание анафоры:

«... τὴν προσφορὰν τελέσαντες ἐκκαλοῦμεν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπως ἀποφήνη τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ, καὶ τὸ ποτήριον

3 О датировке рукописи см.: *Jacob A. La tradition manuscrite de la liturgie de saint Jean Chrysostome (VIII^e–XII^e siècle) // Eucharisties d'Orient et d'Occident / ed. B. Botte [et al.]. Paris, 1970. Vol. 2. P. 115.*

4 Евхология Барберини гр. 336 / издание, предисловие и примечания Е. Велковской, С. Паренти; пер. с итал. С. Голованова; редакция русского перевода Е. Велковской, М. Живовой. Омск, 2011. С. 288–289.

τὸ αἶμα τοῦ Χριστοῦ, ἵνα οἱ μεταλαβόντες τούτων τῶν ἀντιτύπων, τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τύχῳσιν...»⁵.

Мы видим здесь обращение к Святому Духу, чтобы Он явил эту Жертву: Хлеб — Телом Христа и Чашу — Кровью Христа, чтобы причащающиеся их удостоились оставления грехов и жизни вечной. Второе упоминание о Святом Духе совершенно отсутствует: ничего соответствующего тексту «преложивъ...» в данном описании не содержится.

Следующая древняя форма призывания Святого Духа на евхаристические Дары содержится в анафоре «Апостольского предания», датированного III в. и сохранившегося в латинском и многих восточных пересказах:

«Et petimus, ut mittas Spiritum Tuum Sanctum in oblationem sanctae ecclesiae in unum congregans, des omnibus, qui percipiunt sanctis in ree pletionem Spiritus Sancti ad confirmationem fidei in veritate»⁶.

Данный текст обращён к Богу Отцу, чтобы Он послал Святого Духа на приношение Святой Церкви, собирая её воедино, дал (это приношение) всем причащающимся святым (так здесь названы члены Церкви) во исполнение Духа Святого для утверждения веры и истины. Святые Дары здесь не разделяются на два вида: Тело и Кровь. Значительный смысловой акцент сделан на единении Церкви, что в некотором смысле напоминает учение о Евхаристии в «Дидахе»⁷. Согласно этому тексту, для освящения Даров необходимо пришествие на них Святого Духа без уточнения способа освящения.

5 *Irenaeus Lugdunensis. Fragmenta deperditorum operum* 36, 19–24 // *S. Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses* / ed. W. Harvey. Cambridge, 1857. Vol. 2. P. 502–504. Рус. пер. автора: «Совершив приношение, призываем Святой Дух, да явит эту Жертву и Хлеб Телом Христа и Чашу — Кровью Христа, чтобы причастившиеся этих образов удостоились оставления грехов и жизни вечной...».

6 *Traditio apostolica* I, 4 // SC. 11. P. 33. Рус. пер. свящ. П. Бурбуруза: «И мы просим, чтобы Ты послал Духа Твоего Святого на приношение Святой Церкви. Воедино собирая, даруй всем причащающимся святыни [мы понимаем это место по-иному, см. ниже — Т. 3.] исполнение Духа Святого к утверждению веры во истине...» (*Ипполит Римский, св. Апостольское предание* / пер. свящ. П. Бурбуруза // *Богословские труды*. 1970. Сб. 5. С. 284).

7 «Ὡσπερ ἦν τοῦτο <τὸ> κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὁρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἓν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν» (*Didache* 9, 4, 1–3 // *The Apostolic Fathers. Vol. 1: I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache* / ed. and transl. by B. D. Ehrman. Cambridge (Mass.), 2003. P. 430. Рус. пер.: «Как был этот [Хлеб] преломленный рассеян по горам и, собранный, стал один, так да соберется и Церковь Твоя от концов земли в Твое Царствие» (*Писания мужей апостольских* / пер. прот. П. Преображенского. М., 2003. С. 52–53).

Ещё одна формула освящения Святых Даров содержится в «Апостольских постановлениях», памятнике IV в.:

«Καὶ ἀξιουμέν Σε, ὅπως εὐμενῶς ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα ἐνώπιόν Σου, Σὺ ὁ ἀνευδεὴς Θεός, καὶ εὐδοκήσῃς ἐν αὐτοῖς εἰς τιμὴν τοῦ Χριστοῦ Σου καὶ καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν Σου Πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ, ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ Σου καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ Σοῦ, ἵνα οἱ μεταλαμβάνοντες...»⁸.

Несмотря на очевидное тождество этой формулы с анафорой сщмч. Ириней Лионского, мы видим и некоторое отличие: текст обращён к Богу Отцу, Который должен ниспослать Святой Дух на предложенную Жертву — свидетельство страданий Христа.

Вполне созвучно этому тексту описание Евхаристии, данное почти в то же самое время в «Тайноводстве», приписываемом свт. Кириллу Иерусалимскому:

«Εἶτα ἀγίασαντες ἑαυτοὺς διὰ τῶν πνευματικῶν τούτων ὕμνων, παρακαλοῦμεν τὸν φιλόανθρωπον Θεὸν τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἐξαποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα, ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ· **παντὸς γὰρ οὗ ἂν ἐφάψῃται τὸ ἅγιον Πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται**»⁹.

В конце этого текста мы видим важнейшее прибавление, призванное в какой-то мере пояснить способ освящения Даров: всё, чего коснётся Святой Дух, освящается и прелάζεται¹⁰.

- 8 Constitutiones apostolicae VIII, 12, 39 // SC. 336. P. 198, 200. Рус. пер.: «И молимся Тебе, чтобы милостиво призрел Ты на предлежащие пред Тобою дары эти, Вседовольный Бог, и благоволил на них в честь Христа Твоего и ниспослал на жертву эту Духа Твоего Святого, свидетеля страданий Господа Иисуса, чтобы явил Хлеб сей Телом Христа Твоего и Чашу сию — Кровью Христа Твоего, дабы причащающиеся...» (Постановления Апостольские (в русском переводе). Казань, 1864. С. 256).
- 9 *Cyrillus Hierosolymitanus. Mystagogiae* 5, 7 // SC. 126. P. 154–155. Рус. пер.: «После сего, освятив себя духовными сими песнями, молим Человеколюбца Бога, да ниспошлёт Святого Духа на предлежащие дары: да сотворит *хлеб убо Тело Христово, а вино — Кровь Христову*. Ибо всеконечно то, чего коснется Дух Святой, освящается и прелάζεται» (*Кирилл, архиеп. Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 2010. С. 344).
- 10 См. также: *Cyrillus Hierosolymitanus. Mystagogiae* 4, 2, 1–3: «Τὸ ὕδωρ ποτὲ εἰς οἶνον οἰκείῳ νεύματι **μεταβέβληκεν** ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας, καὶ οὐκ ἀξιόπιστός ἐστιν οἶνον εἰς αἷμα **μεταβαλόν**» (SC. 126. P. 136). Рус. пер.: «Он в Кане Галилейской некогда воду **претворил** в вино, сходное с кровью: и не достоин ли веры, когда вино в кровь **претворяет?**» (Там же. С. 338).

Анафора литургии апостола Иакова, восходящая к ранней иерусалимской литургической практике, несмотря на некоторые незначительные в смысловом отношении текстуальные различия, похожа на предыдущий текст, кроме завершающей его части. Но здесь имеется вставка, функционально ей соответствующая, выраженная причастным оборотом «ἐπιφοιτήσαν... παρουσία» («посетив святым и благим и славным своим явлением»), отчасти раскрывающим смысл призывания Святого Духа не после, а до слов освящения Святых Даров:

«... αὐτὸ τὸ Πνεῦμά Σου τὸ πανάγιον κατάπεμψον, Δέσποτα, ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα ἅγια δῶρα ταῦτα, **ἵνα ἐπιφοιτήσαν τῇ ἀγία καὶ ἀγαθῇ καὶ ἐνδόξῳ αὐτοῦ παρουσίᾳ, ἀγίασῃ καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον σῶμα ἅγιον τοῦ Χριστοῦ Σου, καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, αἷμα τίμιον τοῦ Χριστοῦ Σου, ἵνα γένηται πᾶσι...**»¹¹.

Все рассмотренные нами тексты анафор, вплоть до Евхология Барберини, подразумевают, в любом случае, не более чем двукратное благословение Святых Даров.

В ходе исследования нам посчастливилось обнаружить рукопись XI в. Sin. gr. 959 (Евхологий)¹², где на fol. 26v–27r содержится текст, отражающий переходное состояние формулы освящения от двукратного благословения к троекратному. Несмотря на почти буквальное сходство с Евхологием Барберини, сохраняющим древнюю традицию двукратного благословения, а также двукратное: «преложивъ Духомъ Твоимъ Святымъ», в синайской рукописи присутствует следующая особенность. Каждое благословение Даров традиционно завершается возгласом «аминь». Дополнительный третий возглас «аминь» помещён между

- 11 Цит. no: *Liturgies, Eastern and Western, Being the Texts Original or Translated of the Principal Liturgies of the Church* / ed. by F. E. Brightman, on the Basis of the Former Work by C. E. Hammond. Oxford, 1896. P. 43. См. также более новое издание: *La liturgie de Saint Jacques / édition critique du texte grec avec traduction latine par B. C. Mercier, revue par L. Mariès*. Paris. 1946. (PO; 26/2). P. 115–256. Рус. пер. иером. Филиппа (Гарднера): «...Сего Духа Твоего Всесвятого ниспосли, Владыко, на нас и на предлежащая святая дары сия, да, посетив святым и благим и славным Своим наитием, освятят и сотворит Хлеб убо сей Тело Христа Твоего и Чашу сию – честную Кровь Христа Твоего, да будет всем...» (Божественная литургия святого апостола Иакова. 2-е изд. / пер. игум. Филиппа [Гарднера]. Рим, 1970. С. 69).
- 12 О рукописи см. *Radle G. Sinai Greek NE / МГ 22: Late 9th/Early 10th Century Euchology Testimony of the Liturgy of St. John Chrysostom and the Liturgy of the Presanctified Gifts in the Byzantine Tradition* // *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*. 2011. Vol. 8. P. 185, n. 67. Микрофильм доступен на сайте библиотеки Конгресса США: URL: <https://www.loc.gov/item/00271074906-ms>.

указанием на Чашу и конечным «преложив Духом Твоим Святым», после которого следует завершающее третье «аминь», по-видимому, сопровождающееся третьим благословением Даров. На совпадение факта благословения Даров с возгласом «аминь» довольно ясно указывает замечание, расположенное непосредственно перед формулой освящения:

«καὶ σφραγίζων τὰ δῶρα γ' λέγει: —
26v. Καὶ ποιήσον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον
 τίμιον σῶμα τοῦ χ[ριστο]ῦ σου μεταβα-
27r. λῶν τῷ πν[εύματ]ί σου τῷ ἁγίῳ: **ἀμήν:** —
 τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίῳ τούτῳ τίμιον
 αἷμα τοῦ χ[ριστο]ῦ σου: **ἀμήν:** μετα-
 βαλῶν τῷ πν[εύματ]ί σου τῷ ἁγίῳ **ἀμήν:** —
 Ὡστε γενέσθαι...».

«И запечатлеваю дары **трижды**, глаголет:
 И сотвори оубо хлѣбъ сей честное тѣло Христа Твоего, преложивъ
 Духомъ Твоимъ Святымъ. **Аминь.** А еже в чаши сей — честную кровь
 Христа Твоего. **Аминь.** Преложивъ Духомъ Твоимъ Святымъ. **Аминь.**
 Якоже быти...»¹³.

Древнейшие славянские рукописи: Синайский глаголический Служебник конца XI в. и рукопись ГИМ Хлуд. 117 конца XIII в. — отражают практику двукратного произнесения слов: «преложив Духом Твоим Святым». Однако оба манускрипта предписывают благословлять Святые Дары и в третий раз с произнесением особых слов: в Синайском Служебнике это вставка из анафоры литургии свт. Василия Великого: «Ѣже изльѣса мирьскааго ради спснѣ въ жизнь вѣчнѣжѣ. аминь», а в рукописи Хлуд. 117: «причѣстимея стому дѣху». Безусловно, эти славянские переводы анафоры отражают греческие оригиналы IX–X вв., содержащие некие переходные формы к устоявшемуся позднее тексту анафоры литургии свт. Иоанна Златоуста.

Подводя итоги нашего исследования, можно сделать следующие выводы:

- 1) Заключительные слова формулы: «преложивъ Духомъ Твоимъ Святымъ» — помещены в текст анафоры между IV и VIII вв., однако описание анафоры, сделанное в «Тайноводстве» свт. Кирилла Иерусалимского, содержит некоторые намѣки

на данный текст, которые отчасти и могли послужить его источником;

- 2) Изначально Святые Дары, существующие, как известно, под двумя видами, освящались соответствующим двукратным благословением, которое и прослеживается вплоть до VIII в. включительно. Далее возобладала тенденция к троекратному священнодействию в честь трёх Лиц Святой Троицы: три погружения при Крещении и, наконец, троекратное благословение Святых Даров.

Источники

- Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques / introduction, texte critique et notes de A. Piédagnel, traduction de P. Paris. Paris: Cerf, 1966. (SC; vol. 126).*
- Les constitutions apostoliques. Vol. 3: Livres V–VIII / ed. B. M. Metzger. Paris: Cerf, 1987. (SC; vol. 336).*
- Didache // The Apostolic Fathers. Vol. 1: I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache / ed. and transl. by B. D. Ehrman. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2003. (Loeb Classical Library; vol. 24). P. 403–443.*
- Hippolyte de Rome. La Tradition apostolique / texte latin, introduction, traduction et notes de B. Botte. Paris: Cerf, 1946. (SC; vol. 11).*
- Liturgies, Eastern and Western, Being the Texts Original or Translated of the Principal Liturgies of the Church / ed. with Introductions and Appendices by F. E. Brightman, on the Basis of the Former Work by C. E. Hammond. Oxford: Clarendon Press, 1896.*
- La liturgie de Saint Jacques / édition critique du texte grec avec traduction latine par B. C. Mercier; L. Mariès. Paris: Firmin-Didot. 1946. (PO; vol. 26/2).*
- Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses / ed. W. W. Harvey. Cantabrigiae: Typis academicis, 1857. Vol. 2.*
- Евхологий Барберини гр. 336 / издание, предисловие и примечания Е. Велковской, С. Паренти; пер. с итал. С. Голованова; редакция русского перевода Е. Велковской, М. Живовой. Омск: Голованов, 2011.
- Служебник. Литургия святителя Иоанна Златоустого. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009.
- Божественная литургия святого апостола Иакова. 2-е изд. / пер. игум. Филиппа [Гарднера]. Рим: [б. и.], 1970.
- Ипполит Римский, св. Апостольское предание / пер. свящ. П. Бурбуруза // Богословские труды. 1970. Сб. 5. С. 277–296.*
- Кирилл, архиеп. Иерусалимский, св. Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Благовест, 2010.*
- Постановления Апостольские (в русском переводе И. Н.). Казань: Губ. тип., 1864.

Учение двенадцати апостолов // Писания мужей апостольских / пер. прот. П. Преображенского. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. С. 41–62 (Творения святых отцов и учителей Церкви).

Литература

- Деснов Н., прот.* Еще несколько слов об известных расхождениях между русскими и греками в литургиях святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста // Богословские труды. 1992. Вып. 31. С. 86–96.
- Керн К., архим.* Евхаристия (из чтений в Православном Богословском институте в Париже). М.: Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 2006.
- Jacob A.* La tradition manuscrite de la liturgie de saint Jean Chrysostome (VIII^e–XII^e siècle) // Eucharisties d'Orient et d'Occident / ed. B. Botte [et al.]. Paris: Cerf, 1970. Vol. 2. P. 109–138.
- Radle G.* Sinai Greek NE / МГ 22: Late 9th/Early 10th Century Euchology Testimony of the Liturgy of St John Chrysostom and the Liturgy of the Presanctified Gifts in the Byzantine Tradition // Bollettino della Badia greca di Grottaferrata. 2011. Vol. 8. P. 169–221.

On the Problem of the History of the Formula for the Consecration of the Holy Gifts in the Liturgy of St. John Chrysostom

Hieromonk Tikhon (Zimin)

Senior Teacher of the Philology department of Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
tzimin@mail.ru

For citation: Tikhon (Zimin), hieromonk. "On the Problem of the History of the Formula for the Consecration of the Holy Gifts in the Liturgy of St. John Chrysostom". *Metaphrast*, № 2 (2), 2019, pp. 15–23. (In Russian) doi: 10.31802/2658-770X-2019-2-2-15-23

Abstract. The article substantiates the need for a special study of the most important moment of the liturgy associated with the consecration of Eucharistic Gifts. To understand the meaning of the text it is necessary to clear it from the later layers. Also the history of the formation of the formula of the consecration of the Sacred Gifts is considered. The author traces the changes in this text, beginning with the most ancient evidence relating to the II century continuing upto the XIV century, when the final formation of the late Byzantine anaphora took place. A conclusion is made about the lateness of the words «changing Them by Thy Holy Spirit» and about the even later time of formation of practice of the triple blessing of the Holy Gifts.

Keywords: Liturgy of John Chrysostom, anaphora, consecration of Holy Gifts.

ЭКЗЕГЕЗА ОРИГЕНА КАК СВИДЕТЕЛЬСТВО ПОСТОЯНСТВА ЕГО УНИВЕРСАЛИСТСКИХ ИДЕЙ

Илья Эдуардович Каплан

магистр богословия
аспирант Бернского университета
CH-3012, Schweiz, Bern, Länggassstrasse, 51
ilya.kaplan@students.unibe.ch

Для цитирования: *Каплан И. Э.* Экзегеза Оригена как свидетельство постоянства его универсалистских идей // *Метафраст.* 2019. № 2 (2). С. 24–39. doi: 10.31802/2658-770X-2019-2-2-24-39

Аннотация

УДК 236 (276)

Цель данной статьи — доказать, что Ориген не отказывался от универсалистских идей в поздний период творчества. В пользу правдоподобности такого изменения в эсхатологии Оригена высказывался Рональд Хайне. Автор статьи, не соглашаясь с позицией Хайне и используя в качестве доказательства интерпретацию Оригеном фрагмента 1 Кор. 15, 24–28, показывает, что александрийский богослов всегда оставался верен своей концепции всеобщего восстановления. Аргументация автора основана на таких произведениях Оригена, как «Комментарий на Евангелие от Иоанна» и «Гомилии на Левит». В статье делается особый акцент на том, что универсализму Оригена присуще острое эсхатологическое напряжение.

Ключевые слова: эсхатология, апокатастасис, универсализм, Ориген, экзегеза, Первое послание к Коринфянам.

Эсхатология Оригена не прекращает быть горячо дебатированной темой. Вокруг этого непростого вопроса и, в частности, проблемы апокатастасиса в научном сообществе продолжают высказываться различные гипотезы. Так, Рональд Хайне (Ronald D. Heine), относительно недавно написавший одну из лучших книг об Оригене, стремится, как кажется, смягчить остроту вопроса. Он доказывает, что даже если Ориген был убеждённым сторонником учения о всеобщем восстановлении, то это продолжалось лишь до определённого момента и закончилось вскоре после его переезда в Кесарию. Рассмотрим позицию Хайне более подробно, ибо цель настоящей статьи — доказать недостаточную обоснованность этой позиции. Согласно Хайне, зрелый Ориген если не совсем отказался от универсализма, то, по крайней мере, стал выражать сомнения в том, что раньше казалось ему неоспоримым. Ранние умозаключения Оригена были слишком «опрятны» и «логичны» и поэтому несовместимы с «неупорядоченным» текстом Писания, которое не могло предоставить Оригену достаточно свидетельств для построения убедительной аргументации в пользу апокатастасиса¹. Следовательно, Ориген просто злоупотреблял текстом Писания, пытаясь приспособить его язык к собственным концепциям. Позже, согласно Хайне, Ориген фактически раскаялся в своей необоснованной убеждённости во всеобщем спасении, после того как изменил отношение к Писанию. Хайне связывает эту перемену с переездом Оригена из Александрии в Кесарию Палестинскую. Новый контекст повлёк за собой новое чтение Писания, и, как следствие, его экзегеза приобрела два новых свойства. Во-первых, он прекратил использовать текст так, как ему было выгодно в каждом отдельном случае, но, напротив, стал воспринимать Писание как единое целое. Во-вторых, Ориген начал проявлять гораздо больше интереса и чуткости по отношению к «буквальному смыслу» Писания². Всё это якобы сделало для него невозможным дальнейшее манипулирование текстом для доказательства собственных идей и, в частности, небиблейской по своей сути концепции апокатастасиса. Ниже будет показано, что Хайне, скорее всего, ошибался, полагая, что умудрённый опытом Ориген якобы отказался от идеи всеобщего спасения³. Доказательство будет основано

1 Heine R. E. *Origen: Scholarship in the Service of the Church*. Oxford, 2010. P. 239–240.

2 Ibid. P. 241.

3 Выбор библейского текста (1 Кор. 15, 24–28) не является случайным. Многими исследователями было отмечено, что для Оригена этот пассаж является ключевым библейским свидетельством в пользу апокатастасиса. См., к примеру: *Crouzel H. Origen /*

на использовании и интерпретации Оригеном 1 Кор. 15, 24–28 и изложено в двух основных частях статьи. В первой части мы используем материал из «Комментария на Евангелие от Иоанна», во второй — из «Гомилий на Левит».

I

«Комментарий на Евангелие от Иоанна» Ориген писал в течение всей жизни⁴. Разбирая в первой книге «Комментария» образ Христа как Божьего Агнца, он представляет Его смерть кульминацией всего спасительного служения. Христос был предан на заклание, «чтобы мы все очистились Его смертью, которая распространяется (ἀναδιδόμενον) как лекарство против вражеских влияний и против греха тех, кто желает принять истину»⁵. Можно предположить, что описываемое здесь «распространение» смерти Агнца Божьего является аллюзией на кровь, которой Моисей окропил народ в знак заключения Завета (ср. Исх. 24, 8). Однако кровь Иисуса является чем-то большим, чем просто знак Нового Завета, потому что Его кровь оказывает действенное влияние на остальных людей и упраздняет силы демонов и греха. Это влияние не есть лишь какой-то продолжающийся результат единичного события в прошлом, то есть Креста, но и поныне Христос продолжает нести миссию Агнца, так как её цель всё ещё не была достигнута. Христос и до сих пор берёт на Себя грех мира, и Он будет продолжать это делать, пока в творении совершенно не останется греха. Поэтому, когда Христос завершит дело Божьего Агнца, уже не будет никакого *врага*, и даже *последнего врага* — *смерти* (1 Кор. 15, 26)⁶. Итак, Ориген начинает здесь интерпретировать идею Христа-Агнца в диалоге с рассуждениями Павла из 1 Кор. 15.

Чтобы показать, чем же именно, согласно Писанию, является завершение дела Христа, Ориген продолжает вплетать эсхатологические концепции из 1 Кор. 15, 25.28 в ткань своих размышлений. Прибегая за помощью к идеям Павла, Ориген подчёркивает безусловную

trans. by A. S. Worrall. Edinburgh, 1989. P. 258; *Ramelli I. L. E. Christian Soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis* // *Vigiliae christianae*. 2007. Vol. 61. P. 314.

4 О периодизации книг «Комментария на Евангелие от Иоанна» см.: *Heine R. E. Origen*. P. 86–89, 154–158.

5 *Origenes. Commentarii in Evangelium Joannis* I, 32, 233 // SC. 120. P. 174.

6 *Ibid.* I, 32, 234 // SC. 120. P. 174.

универсальность миссии Христа. Эту миссию Христос продолжит нести до тех пор, пока грех существует и тем самым остаётся объектом действия Агнца, которое направлено на очищение мира. Глагол «αἴρω» из Ин. 1, 29 означает не только «брать на себя» (что отражено во многих русских переводах Евангелия), но и «убирать прочь» или «удалять». Именно в последнем значении Ориген понимал здесь этот глагол. Доказывая, что грех должен быть без остатка взят и унесён прочь Агнцем, Ориген пишет:

«[Христос] удаляет грех, чтобы весь мир был без греха, поэтому Иоанн, указывая на Него, говорит: *«Вот Агнец Божий, удаляющий грех мира»* (Ин. 1, 29). Он не тот, кто намеревается удалить, но ещё не удалил, и не тот, кто уже удалил и больше не удаляет. Ведь Он совершает удаление греха отдельно в каждом из тех, кто в мире, пока из всего мира не будет устранён грех и пока Спаситель не передаст уготованное Царство Отцу (см. 1 Кор. 15, 24), чтобы Он царствовал над ним, так как оно уже не содержит в себе никакого греха, и чтобы оно вновь получило целиком и полностью все Божии дары, когда исполнятся слова: *«...чтобы Бог стал всё во всё»* (1 Кор. 15, 28)»⁷.

Итак, Христос не прекратит устранять грех как во всём мире в целом, так и в каждом отдельном человеке, пока Он не подготовит Царство для передачи Отцу. Для Оригена приготовление Царства означает очищение мира от греха, поэтому «уготованное Царство» есть то, которое не имеет в себе никакого греха. Передача «уготованного Царства», в свою очередь, означает представление Христом Богу всего спасенного творения. Именно в таком мире без греха Бог может быть подлинным Царём, то есть быть *всё во всём*. Ориген выводит из текста Писания поразительное заключение: Бог может в полноте управлять миром, только если мир не содержит в себе греха. Таким образом, можно утверждать, что Ориген не мог помыслить конец мира без апокатастасиса, ибо такой сценарий означал бы не только неудачу Христа в исполнении данной Ему Отцом миссии, но и неудачу Самого Отца в намерении обрести полноту власти над всем, что Он сотворил.

Перейдём теперь к шестой книге «Комментария». Здесь Ориген разъясняет, что Агнцем, закланным за весь мир, является человечество Христа, а Его Божество было первосвященником, совершающим жертвоприношение, очищающее весь мир⁸. Ориген всячески подчёркивает

7 *Origenes. Commentarii in Evangelium Joannis I, 32, 235 // SC. 120. P. 176.*

8 *Ibid. VI, 53, 274–275 // SC. 157. P. 338.*

космическое значение этого жертвоприношения, говоря, что Христос отдал себя в жертву, подобно Агнцу, «чтобы удалить грех не малого числа [людей], но всего мира»⁹. Ориген усиливает свою аргументацию, приводя цитаты из Писания, указывающие на универсальность спасительного дела Христа (см.: 1 Ин. 2, 1–2; 1 Тим. 4, 10). Кажется вероятным, что такая настойчивость Оригена в попытке доказать универсальное значение жертвы Христовой является следствием его полемики с гностицизмом. Он желал опровергнуть гностический взгляд на спасение, который предполагал, что одна группа людей автоматически подлежит спасению, другая — осуждению и лишь некоторые могут повлиять на свою последнюю участь¹⁰. Ориген хотел видеть во Христе Спасителя не малочисленной группы людей, но всех без исключения. Чтобы продемонстрировать, что Христос пришёл ради всех, Ориген указывает на тот факт, что Писание описывает сошествие Христа как полное смирения, любви, и сострадания¹¹. Одним словом, это сошествие было предельным, а значит, оно совершилось даже ради тех, кто, как могло бы показаться, дальше всех отстоит от спасения¹².

Более того, Ориген видит в Флп. 2, 10 ясное указание на всеобщий характер окончательного исповедания Иисуса Господом. Однако для Оригена существует определённый порядок (τάξις), согласно которому совершается всеобщее подчинение Иисусу как Господу. Хотя Ориген не сомневается, что все разумные существа преклонят колена во имя Иисуса (см. Флп. 2, 10), время преклонения разнится для каждого. Этот порядок остаётся тайной, но нам точно известно, что в последнюю очередь будет уничтожена упомянутая в 1 Кор. 15, 26 *смерть*. Ориген, цитируя слова Павла: «Бог был во Христе, примиряя с Собой мир» (2 Кор. 5, 19), утверждает, что Христос становится местом постепенного примирения Бога и мира в силу того, что Он «методично и упорядоченно (ὁδῶ καὶ τάξει) совершает благодеяния, не сразу принимая подножием ног всех врагов» (см. Евр. 10, 13). Бог продолжает покорять всех врагов под ноги Христа, пока не уничтожится «последний»¹³. Можно заключить, что ярко выраженный акцент на постепенности покорения, то есть спасения, разумных тварей является характерной чертой сотериологии Оригена.

9 *Origenes. Commentarii in Evangelium Joannis VI, 53, 284 // SC. 157. P. 344.*

10 См., к примеру: *Zander J. Gnostic Ideas on the Fall and Salvation // Numen. 1964. Vol. 11. P. 48–52.*

11 Ориген делает отсылки к Мк. 2, 16; Лк. 7, 38; Рим. 5, 6 и Фил. 2, 6–7.

12 *Origenes. Commentarii in Evangelium Joannis VI, 57, 294 // SC. 157. P. 352.*

13 *Ibid. VI, 57, 295 // SC. 157. P. 352–254.*

Ориген не считает, что предлагает здесь какую-то концепцию, которая противоречила бы утверждениям Писания, обещающим наказание за грех. На самом деле Ориген полагает, что Агнец убирает прочь грех таким образом, который является болезненным для очищающихся Его действием: «Грех всех людей не удаляется Агнцем, если они не скорбят и не подвергаются мучениям до тех пор, пока грех не будет удалён»¹⁴. В то же время никому неизвестно, как именно это всё происходит в каждом конкретном случае. В другом месте, комментируя Ин. 15, 22, Ориген говорит, что «все жившие до пришествия Христа будут освобождены от всякого греха, так как [в их время] ещё не пришёл Иисус, видимый по плоти»¹⁵. Для Оригена грех есть сознательное противление Христу, поэтому те, которые никогда не слышали проповеди о Нём, не могут считаться совершившими грех и заслуживающими осуждения¹⁶. Это рассуждение Оригена может помочь нам понять, как и почему он считал возможным спасение никогда не слышавших о Христе в земной жизни: такие люди не находятся под судом, принесённым Евангелием. Однако Ориген не сомневается, что Бог педагогически воздействует на каждого человека: «Яростью Божией [каждому] возможно быть порицаемым и гневом Божиим научаемым, так как по человеколюбию, которое превыше всякой меры, Он совершенно никого не оставляет лишённым ни порицания, ни научения»¹⁷. Из того что для людей болезненно то, как Агнец удаляет их грех, Ориген выводит пастырское заключение: христиане должны жить рассудительно, дабы различные болезненные наказания за грех не понадобились для их очищения¹⁸.

Выше мы увидели, что Ориген имеет склонность прочитывать идеи из 1 Кор. 15 через призму иных пассажей из Писания, напрямую говорящих о Христе и Божественной икономии. Нечто подобное можно также найти и в 32-й книге «Комментария на Евангелие от Иоанна». Здесь Ориген часто использует 1 Кор. 15 для объяснения слов евангелиста о том, что Христос знал, что *Отец всё отдал в Его руки* (Ин. 13, 3). Этот текст требует пристального внимания, ибо он способен показать, что зрелый Ориген, продолжая комментировать Иоанна, по-прежнему обращается к 1 Кор. 15 как первостепенному библейскому свидетельству

14 *Origenes. Commentarii in Evangelium Joannis VI*, 58, 297–298 // SC. 157. P. 354–356.

15 *Ibid.* I, 37, 271–272 // SC. 120. P. 196.

16 *Ibid.* I, 37, 271–272 // SC. 120. P. 196.

17 *Ibid.* VI, 58, 300 // SC. 157. P. 358.

18 *Ibid.*

о всеобщем спасении и тем самым демонстрирует постоянство в понимании этого текста. Ориген пишет:

«То, что прежде не находилось в руках Иисуса, Отец отдаёт в Его руки; и не одно что-то отдаёт, а другое нет, но всё. Даже Давид, видя это духом, говорит: *Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих* (Пс. 109, 1). Ведь и враги Иисуса составляли некую часть всего того, о чём Иисус знал (насколько было возможно по предведению) как о данном Ему Отцом. Но чтобы мы ещё отчетливее увидели, что значит: *Отец всё отдал в руки Его* (Ин. 13, 3), обратим внимание на слова: *Ибо как в Адаме все умирают, так и во Господе все будут оживотворены* (ср. 1 Кор. 15, 22). Но даже если всё отдал Отец Ему в руки и все будут оживотворены во Христе, этим не подрывается ни справедливость Божия, ни распределение каждого по достоинству, что становится очевидным, когда после слов: «так и во Христе все будут оживотворены» — следуют слова: *но каждый в своем порядке*» (1 Кор. 15, 23). Кроме того, ты постигнешь различные порядки тех, которые будут оживотворены во Христе при исполнении слов: *всё отдал Ему в руки Отец*, если обратишь внимание на выражение: *первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его, а затем конец*, то есть тот конец, который наступит со Христом в Его пришествие, когда *Он передаст Царство Богу и Отцу, прежде упразднив всякое начальство, и всякую власть, и силу* (1 Кор. 15, 23–24)¹⁹.

Итак, Ориген интерпретирует Иоанна в терминах всеобщего подчинения Христу, заимствованных им из 1 Кор. 15. Кажется, что богослов предлагает здесь некую «реализованную эсхатологию», подразумевающую, что потенциально всё уже предано Христу. Однако, как сам Ориген прямо проговаривает ниже, актуализация всего этого в качестве действительного следования за Христом, восходящим к Своему Отцу, наступит для каждого в своё время, а не одновременно для всех²⁰.

Также Ориген утверждает здесь о Христе следующее: «Он знал, что всё отдал Ему Отец, а именно отдал в руки, содержащие в себе всё, чтобы всё было Ему подвластно»²¹. Таким образом, в рассматриваемом здесь фрагменте мысль Оригена состоит на самом деле в том, что Бог всё отдает во власть Иисусу Христу, но, поскольку Он как Сын Божий уже всё содержит Своей силой, Бог делает это неким новым образом

19 Origenes. Commentarii in Evangelium Joannis XXXII, 3, 26–29 // SC. 385. P. 198–200.

20 Ibid. XXXII, 3, 35–39 // SC. 385. P. 202–204.

21 Ibid. XXXII, 3, 34 // SC. 385. P. 202.

в рамках домостроительства спасения мира через Крест и Воскресение Христа. То, что здесь пытается доказать Ориген, можно разъяснить в свете его иной идеи — концепции двух видов господства Христа над творением. С одной стороны, Христос, будучи Творцом, силой имеет господство над всем и всё невольно подчинено Ему. С другой стороны, есть иной вид господства, который исключает любое принуждение и может быть реализован только через свободное послушание разумных существ Христу. Обучая их и приглашая к Себе, Христос ожидает их обращения без использования какой бы то ни было силы. Главным средством убеждения, которым пользуется Христос, является Его личный пример, показанный Им через собственную смерть и воскресение²².

Итак, как было показано выше, размышления Оригена постоянно выстраиваются вокруг одних и тех же образов, описывающих отношения между Христом и всеми спасаемыми через Него. В частности, 1 Кор. 15, 24–18 является для александрийца тем текстом, который способен выразить как саму неизменную суть этого отношения, так и динамику его развития в икономии спасения. Весь драматизм этой динамики мы увидим в следующем разделе.

II

Согласно Евсевию Кесарийскому, Ориген не позволял записывать свои гомилии, пока он не достиг шестидесяти лет²³. Таким образом, все гомилии Оригена относятся к кесарийскому периоду его жизни. В седьмой гомилии на книгу Левит он предлагает глубоко продуманное и яркое понимание всеобщего спасения, поэтому данный текст способен помочь нам правильно понять, как именно Ориген мыслил апокатастасис. В седьмой гомилии на Книгу Левит Ориген, среди прочего, интерпретирует заповедь, данную Аарону и его сыновьям: не пить вина или крепкого напитка перед вхождением в Скинию и приближением к жертвеннику (см. Лев. 10, 9). Для изложения того, что сам Ориген называет «мистическим пониманием» библейского текста, он относит предписание из Лев. 10, 9 к Самому Христу как первосвященнику и к апостолам как Его сыновьям и, соответственно, священникам²⁴. Ориген прекрасно осознаёт, что ему придётся затронуть очень деликатный вопрос, когда на основании своей экзегезы он будет доказывать всеобщность спасения,

22 *Origenes. Commentarii in Epistolam ad Romanos IX, 39, 3 // SC. 555. P. 220–222.*

23 *Eusebius. Historia ecclesiastica VI, 36, 1.*

24 *Origenes. Homiliae in Leviticum 7, 1 // SC. 286. P. 304–306.*

поэтому он явно старается быть в ней предельно осторожным и точным. С самого начала богослов оправдывает и подтверждает своё «мистическое» прочтение заповеди с помощью свидетельств, заимствованных из самого текста Библии. Ориген указывает, во-первых, на статус Христа как первосвященника в послании к Евреям и, во-вторых, на тот факт, что Сам Христос называл апостолов «деточками (*filioli*, *τεκνία*)» (см. Ин. 13, 33). Последнее свидетельство подобрано особенно тщательно, не только потому что «*τεκνία*» из Ин. 13 семантически близко к «*οἱ υἱοί*» Аарона из греческого Ветхого Завета, но и в силу того, что «*τεκνία*» взято Оригеном напрямую из контекста Тайной Вечери, которая предстаёт в гомилии в качестве типологического отражения всего того, о чём говорится в Лев. 10, 9. Итак, Ориген приводит ясное библейское обоснование своего прочтения данной Аарону и его сыновьям заповеди как мистически относящейся ко Христу и Его апостолам²⁵.

В гомилии Ориген доказывает, что в определённый момент Тайной Вечери, когда Христос намеревался подойти к жертвеннику, то есть к Своему Кресту, для принесения Своей плоти в жертву за наши грехи (см.: Еф. 5, 2; Гал. 1, 4), Он начал воздерживаться от употребления вина. Свидетельство этому Ориген находит в словах Самого Христа из Мф. 26, 29. В этом драматичном моменте жизни Спасителя, когда наступило «время Креста», Ориген видит «загадку неизреченной Тайны». Чтобы установить, в чём именно заключается эта Тайна, Ориген пытается определить природу вина, о котором говорит Христос. Итак, Ориген на основании Писания²⁶ стремится доказать, что Христос в действительности имеет в виду вино, символизирующее «радость души» и «веселье ума»²⁷. Такая интерпретация позволяет александрийцу погрузиться в суть «Тайны» и предложить утончённую и продуманную экзегезу. Исходя из вышеизложенных предпосылок, Ориген развивает толкование, в котором мы можем обнаружить одно из его самых недвусмысленных универсалистских рассуждений, укоренённых в христоцентричном прочтении Писания.

Цель Оригена — показать, что исполненное драматизма воздержание Христа от вина, то есть радости, продолжилось даже после икономии Креста. Для этого он, инкорпорируя в свои экзегетические рассуждения Иоаннову концепцию Христа как *ходатая* и *умилостивления за грехи наши* (1 Ин. 2, 1–2), предлагает слушателям впечатляющий

25 *Origenes. Homiliae in Leviticum 7, 1 // SC. 286. P. 304–306.*

26 Ориген ссылается здесь на: Пс. 22, 5; Пс. 35, 9; Иер. 38, 14 и Ис. 65, 13.

27 *Origenes. Homiliae in Leviticum 7, 1 // SC. 286. P. 306–308.*

образ Христа, Который и сейчас опечален из-за наших грехов. Выстраивая доказательство на основании различных мест Писания, говорящих о Христе²⁸, Ориген показывает, насколько глубока печаль Того, кто есть ходатай за всех людей. Главная идея Оригена заключается в том, что если любовь Христа к нам настолько велика, что она стала причиной Его кенозиса, достигающего предела в страданиях и смерти на Кресте, то, без сомнения, Он должен находиться в печали и в данный момент, если мы продолжаем грешить. Христос как врач, исцеляющий собственными страданиями, не прекращает Свое дело, пока наши раны всё ещё гниют, но Он ждёт от нас покаяния, обращения и исправления. Ориген утверждает, что раз уж и Павел оплакивал грешников (см. 2 Кор. 12, 21), то, конечно же, Христос должен оплакивать их ещё больше. Среди прочего, Ориген пишет:

«Мой Спаситель и поныне оплакивает мои грехи. Мой Спаситель не может радоваться, пока я пребываю в беззаконии. Почему не может? Потому что Он есть ходатай перед Отцом за наши грехи (см. 1 Ин. 2, 1–2)... Поэтому как же может Тот, Кто есть ходатай за мои грехи, пить вино радости, если я опечаливаю Его грехами? Как же может Тот, Кто подходит к алтарю для умилоствления [Отца] о мне грешном, пребывать в радости, если скорбь о моих грехах непрестанно подступает к Нему?.. До тех пор пока мы не ведём себя достойно восхождения к Царству, Он не может в одиночестве пить вино, которое Он обещал пить вместе с нами. Следовательно, Он остаётся в скорби до тех пор, пока мы продолжаем блуждать»²⁹.

Прямо сейчас Христос «стоит перед алтарем и приносит за нас Богу [жертву] умилоствления». Делая это, Он «поныне претерпевает горечь наших грехов»³⁰ и, подобно Аарону, приближающемуся к жертвеннику, Он не может пить вино радости. Итак, если Ориген ставит акцент на том, что именно «сейчас» Христос «не пьёт, потому что предстоит перед алтарем и скорбит»³¹, то, значит, он от приношения Христа Себя в жертву на Кресте в прошлом делает плавный переход к тому приношению, которое сейчас совершается Им в небесной Скинии, или небесном Храме. Как следует из иного пассажа гомилий на Левит, второе приношение уже не является, подобно Распятию, единичным событием, но непрерывно продолжается с тех пор, как Христос

28 Ориген делает отсылки на: Кол. 1, 13; Фил. 2, 6–7; 1 Кор. 13, 5 и Мф. 23, 37.

29 *Origenes. Homiliae in Leviticum* 7, 2 // SC. 286. P. 308–310.

30 *Ibid.* 7, 2 // SC. 286. P. 310–312.

31 *Ibid.* 7, 2 // SC. 286. P. 314.

вознёсся к Отцу на небеса³². Участь спасённых заключается в том, что они присоединятся ко Христу, пребывающему в небесной Скинии, а именно: им предстоит «вступить вместе с Ним во внутреннюю Скинию и взойти до небесных высот»³³.

Далее, приводя аллюзию на Ин. 17, 4, Ориген утверждает, что дело Христа до сих пор является незавершённым. Ориген видит завершение миссии Христа в обращении к Нему последнего грешника. Александриец напрямую связывает эту идею с заимствованной из 1 Кор. 15 эсхатологической концепцией подчинения Христа Своему Отцу. Для Оригена Ин. 17, 4 указывает на тот факт, что Отец поручил Сыну исполнить определённую миссию, а 1 Кор. 15, 18 разъясняет, в чём именно заключается конечная цель исполняемой Христом миссии. Ориген затем обращается к экклезиологической концепции тела Христа из 1 Кор. 12, 27, чтобы с её помощью подчеркнуть, что его интерпретация мыслей Павла о подчинении Христа не предполагает никакого принижения Сына Божьего: «Пока я не подчинён Отцу, и о Нём Самом [Христе] не говорится, что Он подчинён. Не потому, что Он Сам нуждается в подчинении Отцу, но вместо меня, в котором Он ещё на завершил Своё дело, Он называется неподчинившимся, ведь, как мы читаем, мы — *Тело Христово и члены* отчасти (*ex parte*) (1 Кор. 12, 27)»³⁴. Почему здесь Ориген понимал «ἐκ μέρου» (*ex parte*) как «отчасти», станет понятно ниже.

Сложность в определении точного значения словосочетания «ἐκ μέρου» дало Оригену удобную возможность усилить аргументацию своих идей. В разбор концепции подчинения Он вставляет рассуждения о том, что значит быть членами тела «ἐκ μέρου». Приводя себя в качестве примера, александриец утверждает: «Пока во мне *плоть желает противного духу, и дух противного плоти* (Гал. 5, 7), и я ещё не могу подчинить плоть духу; я хоть и подчинен Богу, однако же не полностью (*ex integro*), но отчасти (*ex parte*)»³⁵. Затем Ориген помещает этот тезис в более широкий контекст, а именно в объёмное и сложное богословское видение, выстраивающееся вокруг идеи апокатастасиса: «Так как все мы называемся Его телом и членами, то, пока среди нас есть некоторые, всё ещё не подчинившиеся совершенным подчинением, о Нём Самом говорится, что Он не подчинён»³⁶. Таким образом, «неподчинённый»

32 Origenes. Homiliae in Leviticum 9, 5 // SC. 287. P. 94.

33 Ibid. 9, 11 // SC. 287. P. 122.

34 Ibid. 7, 2 // SC. 286. P. 312–314.

35 Ibid. 7, 2 // SC. 286. P. 314.

36 Ibid.

Христос всё ещё совершает Своё спасительное дело, ведь, согласно Оригену, Павел указывает на то, что подчинение Христа есть знак, который ознаменовывает завершение Его миссии. Говоря кратко, дело Христа не может завершиться иначе, чем всеобщим спасением, поэтому Христос может подчиниться Богу только после того, как Он «приведёт всё (*universam*) Своё творение к высотам совершенства»³⁷. Из сказанного выше можно заключить, что здесь Ориген эксплицитно выражает непоколебимую веру в наступление всеобщего восстановления, поскольку он не может усомниться в том, что рано или поздно Христос «будет снова пить [вино радости] после того, как всё Ему будет подчинено, и все будут спасены, и смерть греха будет уничтожена»³⁸.

Ориген подчёркивает общинный аспект спасения, доказывая, что боль Христа является также и болью членов Его Тела. Апостолы и прочие святые, в том числе жившие до исторического пришествия Христа, находятся в печали вместе со Христом, и они продолжают испытывать эту боль до тех пор, пока все остальные не присоединятся к ним, то есть к церковному Телу³⁹. Таким образом, Ориген представляет Церковь как постепенно растущее Тело, члены которого ожидают тех, кто присоединится к этому Телу позже. Говоря о нас, христианах, как о членах Христа, Ориген пишет, что «мы — отчасти (*ex parte*) Его кости»⁴⁰. Мысль о костях Христа, которую здесь вводит Ориген, позволяет ему обратиться за свидетельствами и к прочим библейским пассажам (в первую очередь, к видению Иезекииля из Из. 37), чтобы представить образ того, как «святое Тело Церкви» создается подобно рассеянным костям, собираемым в единое живое тело⁴¹. Если Плотин, младший современник Оригена, говорит о восхождении отдельной души к началу (*ἀρχή*)⁴², то Ориген видит духовное продвижение разумных существ как характеризующееся общинностью и солидарностью, когда один не может достичь полноты совершенства без других. Вот почему, говоря в проповеди о церковном Телу, Ориген мог обратиться к слушателям следующим образом: «Но тогда [твоя] радость будет полна, когда у тебя не будет недоставать ни единого члена тела. Ведь и ты будешь ждать прочих, как и тебя самого [когда-то] ждали»⁴³. Вряд ли Плотин мог сказать нечто подобное своим ученикам.

37 *Origenes. Homiliae in Leviticum 7, 2 // SC. 286. P. 314.*

38 *Ibid.*

39 *Ibid. 7, 2 // SC. 286. P. 316.*

40 *Ibid. 7, 2 // SC. 286. P. 320.*

41 *Ibid. 7, 2 // SC. 286. P. 320–322.*

42 *Plotinus. Enneades VI, 9, 9.*

43 *Origenes. Homiliae in Leviticum 7, 2 // SC. 286. P. 318.*

Необходимо добавить, что Ориген стремится к тому, чтобы его аудитория, услышав рассуждения учителя об универсалистской эсхатологии, не стала более расслабленной в духовном и нравственном плане, поэтому богослов выражает своё убеждение в терминах, которые должны подвигнуть аудиторию к незамедлительному покаянию. Ведь если Христос до сих пор ожидает нас, всё ещё находящихся в грехе, чтобы вместе с нами, уже покаявшимися, испить вино радости, то «мы являемся теми, кто, пренебрегая своей жизнью, задерживает Его радость»⁴⁴.

Итак, Ориген всячески пытается показать, насколько ужасным является преступление против безусловной любви Христа и насколько страшным является то, что своими грехами мы приносим Ему мучения. К оценке значимости этого аспекта эсхатологии Оригена мы вернёмся в наших заключительных рассуждениях.

III

Чем же мотивирована позиция Хайне и почему нет никакой необходимости преследовать подобные мотивы тому, кто хотел бы представить эсхатологию Оригена в положительном свете? Из анализа позиции Хайне, сделанного в преамбуле статьи, можно сделать важный вывод: он считает, что отношение Оригена к тексту Писания напрямую связано с его эсхатологией. В определённом смысле можно согласиться с этой позицией, так как определение природы экзегезы Оригена способно стать ключом к пониманию его эсхатологии. Однако, несмотря на то, что в случае с Оригеном интуиции Хайне о зависимости эсхатологии от экзегезы кажутся абсолютно верными, ввиду вышеизложенного очень сложно согласиться с тем, как именно он формулирует эту зависимость. Выше было отчётливо показано, что на самом деле экзегеза Оригена (в особенности его интерпретация 1 Кор. 15, 24–28) демонстрирует постоянство его взглядов на всеобщее восстановление, поэтому Хайне, скорее всего, ошибался, когда говорил, что зрелый Ориген отказался от веры в апокатастасис. Также он вряд ли был прав, утверждая, что более внимательное и бережное отношение к Писанию должно было разрушить уверенность Оригена в универсализме, ведь александриец, рассуждая о всеобщем спасении, демонстрирует скрупулёзное вчитывание в текст Писания. Зачем же Хайне выдвигает гипотезу, у которой так мало подтверждений в корпусе сочинений александрийца?

44 *Origenes. Homiliae in Leviticum* 7, 2 // SC. 286. P. 312.

Очевидно, он испытывает некий дискомфорт от универсалистских концепций Оригена и желает, как было отмечено выше, срезать острые углы его эсхатологии. Можно предположить, что Хайне рассуждает так же, как полвека назад мыслил Ричард Хэнсон (Richard P. C. Hanson). Последний утверждал, что всякий отказ от буквального понимания гнева Божьего редуцирует «неотложность и напряжение изначальной эсхатологической вести христианства», а эсхатология Оригена лишь «ещё больше поспособствовала редукции этой неотложности»⁴⁵. Может быть, и Хайне считает, что универсализм Оригена в обязательном порядке предполагает снятие того напряжения, которое должно быть присуще христианской эсхатологии. Но нужно ли соглашаться с такой точкой зрения и, как следствие, приписывать Оригену отказ от универсализма, если мы хотим, скажем так, обелить его репутацию?

Рассмотренные выше фрагменты отчётливо продемонстрировали, что эсхатология Оригена создаёт явное и острое напряжение между нынешней незавершённостью спасения и будущим совершенством. Таким образом, вряд ли можно сомневаться в том, что такая эсхатология не имеет ничего общего с трактовкой Хэнсона.

В свете сказанного выше можно заключить, что, поскольку в системе Оригена будущее совершенство не может быть менее, чем всеобщим, эсхатологическое напряжение увеличивается до наибольшего предела из всех возможных. Это напряжение выражается в первую очередь в понимании того, что плач Христа о тех, кто всё ещё не обратился к Нему, продолжится вплоть до времени обращения последнего грешника. Если будущее окончательное совершенство не может затрагивать лишь часть творения, но возможно только при свободном обращении ко Христу и исправлении каждого, то какое иное видение конца может создавать большую напряжённость и больший призыв к жизни во Христе? Если от меня самого зависит, завершит ли Христос данное Ему Отцом дело спасения мира, то что иное может возлагать на меня бóльшую ответственность?

Источники

Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica // Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Livres V–VII / éd. et trad. par G. Bardy. Paris: Cerf, 1955. (SC; vol. 41). P. 4–231.

45 *Hanson R. P. C. Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture. London, 1959. P. 341.*

- Origenes. Commentarii in Epistolam ad Romanos // Origène. Commentaire sur l'Épître aux Romains. T. 4 / texte critique par C. P. Hammond Bammel. Paris: Cerf, 2012. (SC; vol. 555). P. 62–448.*
- Origenes. Commentarii in Evangelium Joannis // Origène. Commentaire sur saint Jean. T. 1 / éd. et trad. par C. Blanc. Paris: Cerf, 1966. (SC; vol. 120). P. 56–390.*
- Origenes. Commentarii in Evangelium Joannis // Origène. Commentaire sur saint Jean. T. 2 / éd. et trad. par C. Blanc. Paris: Cerf, 1970. (SC; vol. 157). P. 128–580.*
- Origenes. Commentarii in Evangelium Joannis // Origène. Commentaire sur saint Jean. T. 5 / éd. et trad. par C. Blanc. Paris: Cerf, 1992. (SC; vol. 385). P. 58–360.*
- Origenes. Homiliae in Leviticum // Origène. Homélie sur le Lévitique. T. 1 / éd. et trad. M. Borret. Paris: Cerf, 1981. (SC; vol. 286). P. 66–352.*
- Origenes. Homiliae in Leviticum // Origène. Homélie sur le Lévitique. T. 2 / éd. et trad. M. Borret. Paris: Cerf, 1981. (SC; vol. 287). P. 8–300.*
- Plotinus. Enneades // Plotini opera. Vol. 3 / ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Paris: Desclée de Brouwer; Bruxelles: L'Édition universelle. 1973. (Museum Lessianum. Series philosophica; 35). P. 2–328.*

Литература

- Crouzel H. Origen / trans. by A. S. Worrall. Edinburgh: T&T Clark, 1989.*
- Hanson R. P. C. Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture. London: SCM Press, 1959.*
- Heine R. E. Origen: Scholarship in the Service of the Church. Oxford: University Press, 2010. (Christian Theology in Context).*
- Ramelli I. L. E. Christian Soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis // Vigiliae christianae. 2007. Vol. 61. P. 313–356.*
- Zander J. Gnostic Ideas on the Fall and Salvation // Numen. 1964. Vol. 11. P. 13–74.*

Origen's Exegesis as Evidence of the Constancy of His Universalist Ideas

Ilya E. Kaplan

MA in Theology

PhD student of the University of Bern

51 Länggassstrasse, Bern CH-3012, Switzerland

ilya.kaplan@students.unibe.ch

For citation: Kaplan, Ilya E. "Origen's Exegesis as Evidence of the Constancy of His Universalist Ideas". *Metaphrast*, no. 2 (2), 2019, pp. 24–39. (In Russian) doi: 10.31802/2658-770X-2019-2-2-24-39

Abstract. In this article it is argued that Origen did not abandon his universalist ideas in the late period of his career. In his monograph, Ronald D. Heine made some remarks in favour of the plausibility of such a change in Origen's eschatology. Disagreeing with Heine's position and using as evidence Origen's interpretation of 1 Cor. 15, 24–28, the author of the article demonstrates that Origen always remained faithful to his concept of universal restoration. The argumentation is based on such works by Origen as «Commentary on the Gospel according to John» and «Homilies on Leviticus». In this article, a particular emphasis is made on the fact that a sharp sense of eschatological tension was intrinsic to Origen's universalism.

Keywords: Origen, apokatastasis, universalism, eschatology, exegesis, First Corinthians.

«НРАВСТВЕННЫЕ СЛОВА» ПРП. СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА: ВОПРОСЫ ДАТИРОВКИ, РУКОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ, АДРЕСАТА И НАЗВАНИЯ

Роман Сергеевич Соловьёв

магистр теологии, магистр филологии
аспирант Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
solorom@gmail.com

Для цитирования: *Соловьёв Р. С.* «Нравственные слова» прп. Симеона Нового Богослова: вопросы датировки, рукописной традиции, адресата и названия // *Метафраст.* 2019. № 2 (2). С. 40–61. doi: 10.31802/2658-770X-2019-2-2-40-61

Аннотация

УДК 276

В статье рассматривается круг вопросов, связанных с датировкой «Нравственных слов» прп. Симеона Нового Богослова. На основе текста устанавливается их гипотетический адресат, на основании рукописной традиции прослеживается единство корпуса разбираемых Слов. Отдельное внимание уделено наименованию корпуса Слов — «Нравственные» — и проблемам, не позволяющим относить его ко всем Словам корпуса. Данная статья рассчитана на то, чтобы очертить основные текстуальные проблемы, встающие перед исследователем «Нравственных слов» прп. Симеона Нового Богослова.

Ключевые слова: Прп. Симеон Новый Богослов, византийская мистика, корпус «Нравственных слов», датировка, название, адресат Слов.

Нравственные слова» прп. Симеона Нового Богослова редко привлекают внимание исследователей. Кроме их издателя Ж. Даррузеса¹, мы не можем вспомнить исследователей, уделивших хоть какое-то внимание вопросу формы одного из крупнейших собраний Слов прп. Симена — «Нравственных». При их исследовании постоянно сталкиваешься с вопросами: непонятно, когда они написаны; можно ли говорить о стабильном корпусе «Нравственных слов»; кто является их адресатом; произносились ли они или изначально были предназначены для чтения. Издателю приходится выдвигать одно предположение за другим, причём далеко не всегда убедительные. Но особенно печально то, что одним из итогов работы Даррузеса над корпусом «Нравственных слов» стала их весьма скромная оценка, которая, как мы считаем, и поместила их в тень «Гимнов» и «Огласительных слов» прп. Симеона. В диалоге с издателем мы попытаемся представить свое видение корпуса «Нравственных слов», что, надеемся, будет подспорьем в изучении особенных, как с точки зрения формы, так и содержания, произведений прп. Симеона Нового Богослова.

Датировка

К сожалению, точно датировать произведения прп. Симеона Нового Богослова не представляется возможным. В докритический период исследований точная датировка была осложнена неудовлетворительными результатами изысканий Льва Алляция в его «*Diatriba de Symeonum scriptis*», перепечатанной в «*Патрологии*» Миня². Хронология произведений прп. Симеона зависит от восстанавливаемой исследователями хронологии его жизни. Кроме вышеуказанного Л. Алляция, хронологией специально занимался К. Холль³, И. Осэрр⁴, опровергший выводы Холля, и П. Христу⁵, выдвинувший свою хронологию, которая, хотя и ближе к датам «Жития прп. Симеона» Никиты Стифата, подверглась критике

- 1 *Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques. T. 1 [Theol. 1–3; Eth. 1–3] / introd., texte crit., trad. fr. et notes par J. Darrouzès. Paris, 1966. (SC; vol. 122).*
- 2 PG. 120. Col. 290–300.
- 3 *Holl K. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen. Leipzig, 1898. S. 23–26.*
- 4 *Hausherr I. La méthode d'oraison hésychaste, suivi du discours de Syméon le Nouveau Théologien sur la possibilité et la nécessité de voir Dieu dès cette vie. Roma, 1927. P. LXX–XCI.*
- 5 *Νικήτα Στηθάτου Μυστικά συγγράματα / εισαγωγή, κείμενον, ανέκδοτον, σχόλια Π. Χρήστου, Σ. Σάκκου, Γ. Μαντζαρίδη. Θεσσαλονίκη, 1957. Σ. 10–12.*

Ж. Даррузеса⁶, архиепископа Василия (Кривошеина)⁷, В. Грумеля⁸. Осознавая несовершенства хронологии Осэрра⁹ и Христу, мы примем за точку отсчёта хронологию Осэрра, уточнённую архиепископом Василием.

«Житие» сообщает¹⁰, что первыми произведениями прп. Симеона были частные письма с наставлениями, которыми он отвечал вопрошающим, еще находясь в Студийском монастыре (977 г.). Однако лишь в монастыре Святого Маманта наш автор стал уделять значительное время написанию произведений, ещё до рукоположения и избрания игуменом (до 980 г.), когда «Дух сообщает ему ясность речи, так что он, посылая прекрасные наставления, произносит их посреди церкви Христовой»¹¹. На протяжении игуменства и вплоть до бунта монахов (ок. 996–998 гг.)¹² литературная деятельность прп. Симеона продолжалась. К периоду, когда ему было от тридцати до пятидесяти лет,

6 Darrouzès J. Notes de littérature et de critique // REB. 1960. Vol. 18. P. 179–184.

7 Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses. T. 1 [Cat. 1–5] / ed. B. Krivochéine, trad. par. J. Paramelle. Paris, 1963. (SC; vol. 96). P. 55–62.

8 Grumel V. Nicolas II Chrysobergès et la chronologie de la vie de Syméon le Nouveau Théologien // REB. 1964. Vol. 22. P. 253–254.

9 См. серьёзную критику А. П. Кажданом хронологии Осэрра в его рецензии на: Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses, t. I–III. Paris, 1963–1965, 469, 393, 392 p. («Sources chrétiennes», № 96, 104, 113) // Византийский временник. 1967. Т. 27. С. 339–344.

10 Vita Symeonis 20, 17–18: «...ἐξ ὧν παρ' ἐκείνων ἐρωτώμενος ἀντέγραφεν αὐτοῖς καὶ ταῖς ἐπιστολαῖς κατέπληττεν ὑπερβαλλόντως αὐτούς» («...из того, что он писал в ответ на их вопросы, чрезвычайно поражая их своими посланиями»); Ibid. 23, 3–7: «...ὡς γὰρ ἔγραψε τῷ πατρὶ τὰ τῆς παραινήσεως θέλων διδάξει αὐτὸν πῶς δεῖ γράφειν πρὸς ἀνδρας ἀγίους συνεῖρε καὶ τοῦτο: “τὴν δὲ πρὸς τὸν ἅγιόν μου πατέρα ἐπιστολὴν οὕτως ἐπιγράψεις”» («...когда он написал отцу наставление, желая научить его, как следует обращаться в письмах к святым мужам, он прибавил следующее: “А письмо к моему святому отцу ты напишешь так...”»).

11 «καὶ τὰς φύσεις τῶν ὄντων ὄμματι θεωρίας κατασκοπήσας τοὺς λόγους ἔγνω τούτων δι' οὓς ἄνωθεν ἔσχον τὴν κίνησιν τρανοῦται τὴν γλῶτταν ὑπὸ τοῦ πνεύματος καὶ λόγους ἀγαθοὺς ἐπιστέλλων ἐρεῖγεται μέσον τῆς ἐκκλησίας Χριστοῦ» (Vita Symeonis 29, 2–5; здесь и далее перевод наш, если не оговорено иное). Отметим, что в своём «Созерцании о Рае» прп. Никита Стифат, описывая, какой человек может войти в рай, даёт ему точно такую же характеристику, как и Симеону. Ср. *Nicetas Stethatus*. Oratio 3, 55, 1–3: «Πάντων δὲ τῶν κτισμάτων τρανῶς τοὺς λόγους καὶ τὰς φύσεις καὶ τὰς κινήσεις κατασκοπήσας, ἐξέρχεται διὰ τῆς εἰς Θεὸν τελείας ἀγάπης...» («Ясно рассмотрев логосы, природы и движения всего тварного, он исходит, благодаря совершенной любви...»).

12 Мы не можем согласиться с предложенной Осэрром датой бунта – 995–998 гг. Она основана на Vita Symeonis 38–39, где упоминается патриарх Сисиний. Современная датировка патриаршества Сисиния II уточнена свидетельством Яхьи Антиохийского, который чётко относит интронизацию Сисиния к 21-му году царствования имп. Василия, т. е. к 996 г. См. *Grumel V. Les Regestes des actes du patriarchat de Constantinople: Vol. 1: les Actes des patriarches. Fasc. 2: les Regestes de 715 à 1043. Istanbul, 1936. P. 231–239.*

относится написание «Богословских слов»¹³, некоторых «Гимнов божественной любви», толкований на Священную Писание, «Огласительных слов» и частных писем¹⁴. Второй этап пребывания в монастыре Святого Маманта (уход с должности игумена в 1005 г. и пребывание в монастыре вплоть до ссылки в 1009 г.) ознаменовался составлением «Глав»¹⁵, полемических и апологетических сочинений¹⁶, направленных против

Примечательно, что и архиеп. Василий (Кривошеин) (SC. 96. P. 52) и митр. Иларион (Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. СПб., 2001. С. 27) не учитывают вышеназванного факта и сохраняют хронологию византийских источников: 995–998 гг. (*Georgius Cedrenus. Compendium historiarum* II, 448:21–23; *Joannes Zonaras. Epitome historiarum* (lib. 13–18) 558:5–9).

- 13 Vita Symeonis 36, 13–15: «διὰ τοῦτο καὶ ἀμαθὴς ὢν πάντη τῶν θύραθεν μαθημάτων, ὡς ὁ ἡγαπημένος ἐθεολόγει καὶ τὰ τῆς θεολογίας ὄλαις νυξὶν ἀνετάττετο» («поэтому, хотя он был совершенно несведущ в светских науках, он стал богословствовать, словно "любимый ученик", и писал Богословские слова целыми ночами»). Глагол ἀνατάττω в медиальном залоге имеет значение «составлять», «сочинять» См. словарную статью ἀνατάττω в: *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1968. P. 125. Перевод Г. Хорна: «consacrait des nuits entières à la théologie» (Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949–1022) par Nicétas Stéthatos / éd. I. Hausherr I., trad. G. Horn. Roma, 1928. (*Orientalia christiana*; vol. 12, n. 45). P. 49), которому вторит русский перевод митр. Илариона: «предавался богословию целыми ночами» (*Симеон Новый Богослов, прп. Никита Стифат, прп. Аскетические сочинения в новых переводах / сост. и общ. ред. еп. Илариона (Алфеева)*. Изд. 2-е, испр. СПб, 2007. С. 117) — слишком обтекаемы и не передают этого смысла.
- 14 Vita Symeonis 37, 11–15: «Καὶ πῆ μὲν τῶν θείων ὕμνων τοὺς ἔρωτας ἐν ἀμέτρῳ μέτρῳ συνέταττε, πῆ δὲ τοὺς λόγους τῶν ἐξηγήσεων ἐν πυκνότητι ἔγραφε νοημάτων, καὶ ποτὲ μὲν τοὺς κατηχητικούς συνεγράφετο λόγους, ποτὲ δὲ τισὶν ἐπιστέλλων ἐξάκουστος πᾶσιν ἐγίνετο» («То он слагал без соблюдения размера "Гимны божественной любви", то от обилия мыслей писал толкования, иногда же составлял "Огласительные слова", а временами, обращаясь с посланиями к немногим, стал известен всем»). Текстуальные подтверждения отнесения «Огласительных слов» к этому периоду см. SC. 96. P. 165–166.
- 15 Vita Symeonis 71, 17–21: «Οὕτως οὖν ἔχων καὶ τοιοῦτος τῷ πνεύματι ὢν ἐκτίθεται λόγους ἀσκητικούς κεφαλαιωδῶς περὶ ἀρετῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων αὐταῖς κακιῶν, ἐξ ὧν αὐτὸς δι' ἐμπράκτου φιλοσοφίας ἔγνω καὶ γνώσεως θείας, καὶ τοῖς ἀσκούσι τὸν ἐμφιλόσοφον βίον λογογραφεῖ τὴν ἀκρίβειαν» («Проводя такую жизнь и будучи столь велик духом, он пишет в форме глав аскетические Слова о добродетелях и противостоящих им пороках — то, что узнал он из опытного любомудрия и от божественного знания, и тем, кто подвизается в жизни любомудренной, преподаёт он точное учение»).
- 16 Их Стифат упоминает в конце «Жити»: «Ἐτι δὲ τὰς νοουθεσίας, τὰς κατηχήσεις, τὸν ἐμπρακτον καὶ διδακτικὸν λόγον, τὰ τούτου συγγράμματα, τὰς ἐρμηνείας τῆς θείας γραφῆς, τοὺς ἠθικούς καὶ κατηχητικούς λόγους ἐκείνους, τὰς ἐπιστολάς, τοὺς ἀπολογητικούς αὐτοῦ λόγους, τοὺς ἀντιρρητικούς, τῶν θείων ὕμνων τοὺς ἔρωτας» («А ещё назидания, оглашения, практические советы и поучения, его сочинения, толкования божественного Писания, знаменитые "Нравственные" и "Огласительные слова", послания, его апологетические и антирретические Слова, "Гимны божественной любви"» (Vita Symeonis 134, 34–38)).

его главного оппонента, митрополита Стефана Никомидийского, патриаршего синкелла. В последний период жизни — пребывание в монастыре Святой Марины, близ Хрисополя, — прп. Симеон создал некоторые «Гимны», письма, апологетические и полемические Слова¹⁷. К этому времени, как указывает автор «Жития»¹⁸, относятся самые глубокие созерцания и откровения преподобного, которые он изложил «огненным языком» в «Гимнах». Мистические созерцания, период «богословия» (θεολογίας), последовавший за временем активной деятельности (πρακτικῆς), наполняют не только его жизнь, но и сочинения. Творения прп. Симеона были хорошо известны при жизни и многократно переписывались¹⁹. Архиепископ Василий (Кривошеин) на основании этого свидетельства выдвигает версию о двух редакциях «Огласительных слов», первую из которых он приписывает руке самого Симеона²⁰. Никита Стифат, автор «Жития», вступил в монастырь в 1014 г.²¹ В 14-летнем возрасте он стал секретарём прп. Симеона²² и переписчиком его сочинений²³. Только через шестнадцать лет он, как сам признаётся, вернувшись в Студийский монастырь, исполнил просьбу аввы и переписал его творения (ок. 1035 г.)²⁴. Никита сообщает, с каким трудом он добыл сочинения учителя, хранившиеся в течение тринадцати лет у «некоего упрянца»²⁵. Кроме текстов Симеона, изданных при жизни, Никита Стифат использовал для подготовки издания всех трудов учителя также его черновики и наброски. Более того, ученику Никиты

17 Vita Symeonis 111, 7–8, 15–17: «Θεολογεῖ τῶν θεῶν ὕμνων τοὺς ἔρωτας... πρὸς τοῦτοις ἐκτίθεται καὶ τοὺς ἀπολογητικοὺς καὶ ἀντιρρητικοὺς αὐτοῦ λόγους ἐνταῦθα δυνατοὺς δυνατῶς ἐν δυνάμει σοφίας κατὰ τῶν ἀντιδιατιθεμένων τούτους ἀναταξάμενος» («Богословствует он "Гимны божественной любви"... Кроме того, силой мудрости сочиняет он тогда свои столь сильные апологетические и полемические Слова, выдвигая их против своих противников»).

18 Vita Symeonis 111, 7–10.

19 Vita Symeonis 37, 15: «ἐξάκουστος πᾶσιν ἐγίνετο». Хорн перевел как «il se faisait entendre de tous» (Un grand mystique byzantin. P. 51), митр. Иларион: как «бывал всеми услышан» (Симеон Новый Богослов, прп. Никита Стифат, прп. Аскетические сочинения. С. 118). По нашему мнению, здесь указание на славу и знаменитость и перевести следовало бы: «стал всем известен». См. 2-й пункт словарной статьи ἐξάκουστος в *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon*. P. 491.

20 SC. 96. P. 165–168.

21 Vita Symeonis 135, 23–24.

22 Ibid. 131, 6–13.

23 Ibid. 132, 1–26.

24 Ibid. 133, 1–9.

25 Ibid. 140, 8–10.

Стифата Иоанну было видение, как сам Симеон являлся Стифату и наставлял его «в глубинах своего высокого созерцания логосов вещей и в догматах таинственного богословия»²⁶, что убеждает читателей в предельной верности оригиналу копии Никиты, выполненной через тридцать лет после смерти прп. Симеона²⁷.

Адресат

Выделив и проанализировав основные свидетельства «Жития» о сочинениях прп. Симеона и их первоначальном распространении, попытаемся более конкретно определить адресата «Нравственных слов». «Богословские» и «Нравственные слова» имеют непосредственное отношение к полемике прп. Симеона со Стефаном Никомидийским. Сама тематика «Богословских слов»²⁸, рассматривающих внутритроичные отношения, и «Нравственных слов», осуждающих тех, кто думает, что мудрость можно получить через чтение святых отцов, указывает на адресата. Оппоненты Симеона отвергают созерцание и надеются на внешнюю мудрость и книжное научение, они не следуют пути аскезы и осуждают монашескую жизнь, завидуют и бранят святых подвижников.

К примеру, в девятом «Нравственном слове» Симеон даёт образ своего противника, который, вдобавок к вышесказанному, не верит, что возможно совершенное очищение и сущностное принятие Святого Духа²⁹. К нему Симеон обращается с призывом очиститься покаянием, познать самого себя, не обольщаться хитросплетениями словес, не верить, что можно познать таинства веры без обладания Духом.

В пятом «Нравственном слове» адресат всё тот же. Здесь, обсуждая облечение во Христа, Симеон противостоит взгляду, согласно которому ощущение благодати невозможно. Изображая спор верующих и не верующих в возможность опытного переживания святости, Симеон

26 Vita Symeonis 150, 15–16.

27 Ibid. 150, 19–24.

28 Анализ «Богословских слов» и связь с полемикой со Стефаном Никомидийским см. в: Щукин Т. А. Задача с неизвестными: исторический контекст «Богословских слов» Симеона Нового Богослова // EINA1. 2015. Т. 4. № 1/2. С. 446–458.

29 *Symeon Novus Theologus. Orationes ethicae* 9, 351–355: «Ἐπειδὴ ἀγνοοῦσι τῆς παντελοῦς καθάρσεως τὸ ἡδύ τε καὶ χαρίεν, μᾶλλον δὲ ἀπιστοῦσι καὶ ἀδύνατον εἶναι αὐτοὺς πείθουσι τὸ καθαρῆσαι ἄνθρωπον τελείως ἀπὸ παθῶν καὶ ὅλον οὐσιωδῶς ἐν ἑαυτῷ δέξασθαι τὸν Παράκλητον» («Поскольку не знают удовольствия и радости полного очищения, а скорее потому, что не веруют и сами себя убеждают, что человеку невозможно полностью очиститься от страстей и сущностно принять в себя всего Утешителя»).

опровергает доводы оппонентов, которых он изображает людьми с надменным взором, отворачивающимися от истины, любящими спорить. Симеон утверждает, что видеть Бога (к чему призваны чистые сердцем) можно и даже нужно уже здесь, а не в будущем веке. Для этого следует избавиться от ложной скромности и подражать апостолу Павлу, такому же человеку, и доверять не словам других, а собственному опыту богообщения.

Шестое «Нравственное слово» добавляет к образу адресата неверие в возможность полного бесстрастия; дерзание учить о Боге при отсутствии опытного знания о Нём; отсутствие благодати, которое не мешает оппонентам богословствовать о природе Божией, об усыновлении сынов Божиих, об уподоблении Богу посредством благодати и о том, что святые — рабы Его славы. Противник Симеона явно облечён в священный сан, поскольку дерзнул подражать делам святых и взял на себя служение рабов Божиих, ибо принялся за пастырское окормление. Последнее, от чего остерегает слушателя Симеон, — посещение душевредных зрелищ, которые опасны человеку, не достигшему животворящей мертвенности.

Седьмое «Нравственное слово» обращено к монахам обители и имеет целью прояснить им, кто такие рабы Божии. Это увещание к пламенной духовной жизни, к тому, чтобы быть воинами Христовыми и истинными Его рабами. Начертав тяжелый путь аскезы, Симеон намечает всё ту же цель — видение Христа уже здесь или, в крайнем случае, при конце жизни. Важным для нас моментом является то, что монахи в этом Слове представлены Симеоном жалующимися на него за излишнюю требовательность и жёсткость в духовной жизни. Симеон парирует цитатой Лк. 12, 49, напоминая слушателям, что Бог есть огонь и что Он пришел низвести на землю огонь, вещество для которого — свободный выбор и доброе намерение. Пламя, ниспосылаемое Богом, — это горение души, которое может быть лишь сознательным. Налицо всё та же тематика при смене адресата. Теперь послание написано монахам его обители, которые хотя и не во всем ему доверяют, но являются его паствой. Очевидно, что это поучение было создано лишь после избрания преподобного игумена обители, причем игуменом Симеон должен был быть уже длительное время, чтобы иметь возможность говорить как власть имущий³⁰.

30 Ср. с первым «Огласительным словом» — речью при вступлении на пост игумена. Здесь прп. Симеон характеризует себя последним из всех по старшинству и возрасту, человеком, который, несмотря на своё недостойство, поставлен во главе всех братьев. См. особенно: *Symeon Novus Theologus. Catecheses 1, 14–20, 171–182.*

Восьмое Слово являет собой гимн любви Бога и к Богу. Симеон приводит прекрасное уподобление души верующего раковине моллюска, внутри которой от небесной росы и молнии образуется жемчужина³¹. Так же и душа, слыша о спасительных страданиях Бога, воплотившегося ради неё, раскрывается, в неё сходит Божественная благодать с неизреченным светом и возникает сияющая жемчужина, которую и покупает евангельский купец³². Далее Симеон приводит триадологический образ, где собеседует человек, приобретший жемчужину, и Святая Троица, каждое Лицо Которой сообщает о Своем единстве с прочими Лицами. Последним обращается к подвижнику Дух, сообщающий, что Бог един и что пребывающий в Духе способен отчасти видеть Саму Троицу, невидимую и неопишемую³³.

В уже упоминавшемся девятом «Нравственном слове» прп. Симеон приводит слова своих врагов, оформляя их в виде цитаты: «Замолчи, — говорят, — ты, обольщённый и гордый! Кто в наше время стал таким же, как святые отцы? Кто видел, да и вообще может видеть Бога? Кто настолько воспринял Святого Духа, что благодаря Ему сподобился видеть Отца и Сына? Замолчи, чтобы мы не побили тебя камнями»³⁴.

- 31 Мнение о таком способе зарождения жемчужины было повсеместным. Так, в «Физиологе», популярном в Византии сборнике естественной истории, о зарождении жемчужины читаем три повествования. Наиболее близкими по лексике и семантике являются второй и третий рассказы: «Δεομένη ἡ πῖνα γλυκαίου ὕδατος, ἐξέρχεται ἄνω τῆς θαλάσσης, καὶ βροντᾷ καὶ <ἀ>στράπτει καὶ βρέχει, καὶ ἡ πῖνα δέχεται τὴν βοῆν τῆς βροντῆς καὶ τὸ πῦρ <τὸ> φλογ<ίζον> τῆς ἀστραπῆς καὶ τὴν στάξιν τοῦ ὕδατος, εὐθὺς δὲ πάλιν πορεύεται εἰς τὰ ἴδια» (Physiologus (redactio prima) 44b, 3–6) и «Ἐν ἐκείνῃ τῇ θαλάσῃ εἰσὶν ὀστρακοδέσματα καλούμενα πῖναι· αὐταὶ γοῦν αἱ πῖναι ἴστανται πρὸς τὸν αἰγιαλόν, μία ἐκάστη αὐτῶν ἔχουσα τὸ στόμα ἀνεωγμένον τοῦ εἰσελθεῖν τι πρὸς βρῶσιν αὐτῆς. ἰσταμένης δὲ αὐτῆς καὶ χ<α>νομένης τῷ στόματι, ὡς δὲ συχνάκις τῶν ἀστραπῶν γινομένων, χωρεῖται ἡ ἀστραπτικὴ δύναμις πρὸς τὰ ἐντὸς τῆς πίνης, καὶ δειλιούσα ἡ πῖνα ἀσφαλίζει· ἀσφαλίσθεις δὲ τῆς πίνης, ἐχούσης δὲ ἐντὸς τὴν ἀστραπὴν, εἰλίσσεται ἡ ἀστραπὴ μετὰ τῶν βολβίων τῶν ὀφθαλμῶν τῆς πίνης, <καὶ> εἰλισσομένη τοὺς δύο ὀφθαλμοὺς μαργαρίτας ἐργάζεται» (Physiologus (redactio prima) 44c, 2–10).
- 32 Следует отметить, что первая история из «Физиолога» соотносится с 8-м «Нравственным словом» упоминанием евангельского купца, отсутствующим в остальных историях «Физиолога»: «Ὁμοίως καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ τὰ ἄστρα καὶ ἡ δρόσος ἐπὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου, τοῦ ἐπιφοιτοῦντος ἐν ταῖς διαθήκαις, ὁ μαργαρίτης ἐπὶ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· [οὗτος γάρ ἐστιν ὁ τίμιος μαργαρίτης], ὃν λαβὼν ἄνθρωπος καὶ πωλήσας πάντα τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ [καὶ διδοὺς πτωχοῖς], κτᾶται τὸν τίμιον μαργαρίτην» (Physiologus (redactio prima) 44a, 17–21).
- 33 Отметим идентичность расположения эпитетов Духа в *Orationes ethicae* 8, 117–123 и *Hymni* 22, 50–70, где они же раскрыты с большей полнотой.
- 34 *Symeon Novus Theologus. Orationes ethicae* 9, 370–375.

Реплика оппонентов, на семьдесят процентов состоящая из слов самого Симеона, хотя и не даёт никакого положительного учения, свидетельствует о том, что Симеон был уверен, что оппоненты вполне понимают смысл его учения. Выше Симеон упоминает своего учителя, прп. Симеона Благоговейного, преображённого Святым Духом по образу Божества³⁵; от него Симеон Новый Богослов, как от светильника, зажжёт лампаду собственной души. Это преемство Духа, а также молитва и ходатайство его духовного отца дают ему право учить и обличать, что некоторые его слушатели воспринимали как оболъщение и высокомерие.

В десятом Слове объясняется, почему Страшный Суд называется Днём Господним. В этом тексте Симеон среди прочего противопоставляет зрячего, обладающего благодатью, которая просвещает человека так, что он видит всё в истинном свете, и слепого, лишённого благодати и ослеплённого страстями, диаволом, который отпал от истинного Света, то есть Бога. Симеон обличает всё те же заблуждения: убежденность в собственной правильной духовной жизни без ощущения благодати и в том, что невозможно соблюсти все заповеди.

Также в этом тексте затронута триадиологическая тема, подробно раскрытая в толковании проэпия Евангелия от Иоанна (преимущественно первые пять стихов). Неосуществимое и бессознательное владение Духом, на чём настаивают оппоненты, для Симеона является признаком духовной смерти. Симеон ссылается не только на собственный опыт, но упоминает и сорок мучеников севастиийских, мученика Евстратия, сознательно узревших Духа. Для Симеона ощущение благодати важно во всех отношениях: Христос должен стать всем для верующих уже здесь, а не в будущей жизни, потому что День Господень наступит лишь для неверующих, а для верующих он уже наступил, так что они уже пребывают в нём, пока душевно, а после Второго Пришествия и телесно. В противном случае Евангелие — лишь пророчество о будущем, а не Слово благодати. Если Христос лишь говорит о будущем, то Он не более, чем пророк. Отсюда следует, что апостолы ничего не приняли от Него и ничего не передали преемникам (благодать апостольского преемства). Согласно Симеону, такие убеждения оппонента ставят под сомнение действительность рукоположения последнего.

В одиннадцатом Слове, посвящённом животворящей мертвенности, мы видим лишь второстепенные намёки на конфликт Симеона и Стефана Никомидийского. Изображая беседу подвижника, достигшего духовных высот, и Бога, Симеон от лица подвижника просит не делать

35 *Symeon Novus Theologus. Orationes ethicae* 9, 245–249.

его попечителем душ городских элит³⁶, что может отвлечь и отдалить от Бога. Примечательно, что среди опасностей, угрожающих ему в миру, Симеон упоминает насмешки, поношения и клевету тех, кто образован и гордится светской мудростью³⁷. Мы полагаем, что это прямая отсылка к полемике Симеона и Стефана Никомидийского, который в «Житии» описан как «муж, в речах и в знании отличавшийся от многих, не только влиятельный у патриарха и императора, но способный всякому спрашивающему дать ответ на неожиданные вопросы благодаря широте образования и благоподвижности языка»³⁸.

Двенадцатое и тринадцатое «Нравственные слова» не окрашены такой полемической направленностью, как предыдущие. Первое является экзегетической проповедью на Еф. 5, 16, второе — на 1 Кор. 15, 47. Двенадцатое Слово уподобляет христианскую жизнь деятельности успешного купца, который в результате своих трудов приобретает драгоценную жемчужину Духа, причём уже в нынешней жизни³⁹. Последние слова хорошо встраиваются в описываемую нами полемику. В проэмии слова читаем: «Ἀλλὰ γὰρ ἴδωμεν τί καθ' ἐκάστην ἡμῖν ὁ θεὸς Ἀπόστολος ὀμιλεῖ καὶ τῶν αὐτοῦ θεοπνευστῶν ῥημάτων τινὰ συνετώσ ἐξετάσωμεν»⁴⁰.

- 36 *Symeon Novus Theologus*. *Orationes ethicae* 11, 306–376. Это яркое биографическое место. Мы знаем, что после смерти Антония Ксерокеркского в 980 г. прп. Симеон стал игуменом монастыря Святого Маманта. Именно в это время у него появляются первые последователи: Симеон Эфесский и Мелетий Ксерокеркский (*Vita Symeonis* 33); затем к ним присоединятся нотариий Арсений из Пафлагонии (евнух), патрикий Генесий, Иерофей Блаженный (*Ibid.* 55); Лев Ксилокодон, Антоний, Иоанникий, Сотирих, Василий (*Ibid.* 58); чиновник Христофор Фагура (*Ibid.* 100); вельможа Евгений (*Ibid.* 110); протонотарий императора Иоанн (*Ibid.* 113); другой Иоанн, министр по делам прошений при дворе императора (родственник Симеона) (*Ibid.*); Никифор (в монашестве Симеон) (*Ibid.* 116); чиновник Орест из Хрисополя (*Ibid.* 121); Феодул (*Ibid.* 130); Никита Стифат (*Ibid.* 129).
- 37 *Symeon Novus Theologus*. *Orationes ethicae* 11, 370–374: «Οἶδας γὰρ τὸ τῶν ἀνθρώπων δυσάρεστον, τὰ σκώμματα τούτων, τὰς λοιδορίας, τὰς διαβολὰς καὶ μάλιστα τῶν γνωστικωτέρων καὶ πεφυσιωμένων ὑπὸ τῆς καταργουμένης παρὰ τῆς χάριτός σου τοῦ κόσμου σοφίας» («Ибо ты знаешь враждебность людей, их насмешки, ругань, клевету, особенно же тех из них, кто более образован и гордится мирской мудростью, обреченной на упразднение Твоей благодатью»).
- 38 *Vita Symeonis* 74, 6–9: «Στέφανος ὁ τῆς ἀλεξίνης, ἀνὴρ λόγῳ καὶ γνώσει τῶν πόλλων διαφέρων καὶ δυνατὸς οὐ μόνον παρὰ πατριάρχῃ καὶ βασιλεῖ, ἀλλὰ καὶ δοῦναι λύσεις παντὶ τῷ πυνθανομένῳ περὶ καινῶν ζητημάτων εὐροία λόγου καὶ γλώττης εὐστροφία» (рус. перевод митр. Илариона: *Симеон Новый Богослов, прп., Никита Стифат, прп.* Аскетические сочинения. С 145).
- 39 *Symeon Novus Theologus*. *Orationes ethicae* 12, 221–225.
- 40 «Посмотрим, о чём ежедневно говорит нам божественный апостол, и благоразумно исследуем некоторые из его божественных слов» (*Ibid.* 12, 8–10).

Акцент на том, что речь апостола мы слышим ежедневно, а также относительная лаконичность Слова позволяют предположить, что эта проповедь предназначалась для произнесения в храме⁴¹.

Тринадцатое Слово упоминает о тех, кто не видит Света мира, Который пришёл просветить сидящих во тьме. Люди, не признающие себя таковыми и не прибегающие к покаянию и исповеди, не могут приобрести дерзновения пред Богом (παρρησίαν), близости к Нему и беседы с Ним лицом к лицу. Ключевым текстом, на который равняется Симеон, выступает фрагмент Ин. 14, 21: *Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцом Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам*, — убеждающие прп. Симеона в реальности и подлинности опытного переживания благодати, что оспаривали его оппоненты.

Четырнадцатое Слово тематически разделяется на две части: 1) истолкование правильного понимания церковных праздников, символическое толкование убранства храма и богослужебного последования; 2) рассуждение о достойном причащении. Слово актуально для полемики со Стефаном Никомидийским именно описанием достойного причащения и предостережением тех, которые причащаются лишь «θεωρία καθαρά» (в чистом созерцании)⁴², а не «ἐν αἰσθήσει καὶ γνώσει» (в чувстве и знании)⁴³. Противники Симеона непоследовательны: исповедуя причащение Тела и Крови Христовых, они ничего не получают для души и, думая, что причастились, остаются не принявшими благодати и непричастными Божеству⁴⁴.

41 Та же характеристика ежедневности слышания слов апостола встречается Orationes ethicae 1, 12, 146. Далее, во 2-м «Нравственном слове» предложное сочетание καθ' ἐκάστην прямо относится к Писанию, посредством которого Спаситель наставляет верующих, что характеризует литургическое чтение Евангелия и Апостола: Ibid. 2, 1, 12; 3, 1–2; 4, 848. Второе применение этого сочетания — характеристика ежедневного причащения, например: Ibid. 1, 6, 171; 3, 434, 458.

42 Ibid. 14, 227.

43 Ibid. 14, 225.

44 Ibid. 14, 269–276: «Οὐμενοὺν οὐδαμῶς τοῦτό σοι γέγονε, τῷ περὶ τὰ τοιαῦτα ἀνεπαισθήτως ἔχοντι· ἀλλὰ τὸ φῶς σε καταλάμπει ὄντα τυφλόν, θερμαίνει δέ σε τὸ πῦρ, οὐχ ἦψατο δέ, ἡ ζωὴ ἐπεσκίασεν, οὐχ ἠνώθη σοι δέ, τὸ ζῶν ὕδωρ διήλθεν ὡς διὰ ῥύακος τῆς σῆς ψυχῆς, ἐπειδὴ ἀξίαν ἑαυτοῦ οὐχ εὔρεν ὑποδοχὴν. Οὕτως οὖν λαμβάνων καὶ οὕτως ἀπτόμενος τῶν ἀψαύστων καὶ δοκῶν ἐσθίειν, μένεις μὴ λαμβάνων, μὴ ἐσθίων, μηδὲν ὅλως ἔχων ἐν σεαυτῷ» («Поистине, это с тобой не произошло, поскольку ты не чувствуешь этого. Тебя освещает свет, а ты слеп, огонь греет тебя, но не прикасается, жизнь осенила тебя, но не соединилась с тобой, вода живая прошла сквозь твою душу, как по желобу, поскольку не нашла достойного к себе отношения. Так принимая, так прикасаясь к неприкосновенному

Последнее пятнадцатое Слово адресовано жаждущим взойти на высоту безмолвия⁴⁵. Описывая, каким надлежит стать подвижнику (девять примеров, среди которых первомученица Фёкла, евангельская блудница, служанка из Пс. 122 и проч.), Симеон замечает, что исихаст (ὁ ἡσυχάζων) должен не только на словах рассуждать о духовных плодах, но и примечать в себе действие каждого из духовных плодов⁴⁶, что является указанием на опытное ощущение даров Духа. Далее Симеон перечисляет неудачные примеры духовной жизни, которые относятся не только к строгим анахоретам, но и к знаменитым и красноречивым оппонентам Симеона⁴⁷. Из пяти приводимых примеров актуальны для характеристики главных оппонентов четыре: 1) те, кто хотел восплакать о грехах (κλαῦσαι προεθυμήθησαν = покаяться), но не сделал этого; 2) восходившие на Фавор, но из-за своего недостойнства не видевшие преобразившегося Господа (ощущение благодати); 3) заходившие в Сионскую горницу, но не приобретшие Утешителя (рукоположение); 4) толкующие Писание и не знающие Того, Кто говорит через него (богословие).

и думая, что вкушаешь, ты остаешься не принявшим, не вкусившим и ничего в себе не имеющим»).

45 Прп. Симеон подчёркивает, что прежде, чем приступить к безмолвию, подвижник должен первоначально пройти путём добродетелей и достичь всех прочих добродетелей: «οἱ τοῦ μέτρου ταύτης ἔρῳντες καὶ εἰς τὸ ὕψος αὐτῆς διὰ τῆς προκοπῆς καὶ τῆς τῶν λοιπῶν ἀρετῶν καθ' ὁδὸν ἀναβάσεως ἀνελεῖν προετοιμαζόμενοι» («жаждущих достичь этой меры и готовящихся взойти на высоту безмолвия через преуспеяние во всех прочих добродетелях») (Ibid. 15, 2–5).

46 Ibid. 15, 94–96.

47 Ibid. 15, 120–135: «Πόσοι, εἰ δύνασαι εἰπεῖν, ὡς ἡ πόρνη κλαῦσαι προεθυμήθησαν, οὐκ ἔλαβον δὲ τὴν ἄφεσιν ὡς ἐκείνη; Πόσοι εἰς τὸ Θαβώριον ὄρος ἀνέβησαν καὶ ἀνέρχονται μέχρι τοῦ νῦν, τὸν δὲ ἐκεῖσε μεταμορφωθέντα Κύριον οὐδαμῶς ἐθεάσαντο, οὐ διὰ τὸ μὴ παρῆναι πάντως ἐκεῖσε Ἰησοῦν τὸν Χριστόν, πάρεστι γάρ, ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ ἀξιῶσαι εἶναι τῆς θεότητος αὐτοῦ θεατάς; Πόσοι τῶν Ἰουδαίων εἰσηλθόντες ἐν τῷ οἰκῆματι ἐνθα ἐκάθητο οἱ ἀπόστολοι, καὶ οὐδεὶς αὐτῶν ἔλαβε τὸν Παράκλητον; Πόσοι τὰς Γραφὰς ἐρμηνεύουσι καὶ τὸν ἐν ταῖς Γραφαῖς λαλοῦντα ὅλως ἠγνόησαν» («Можешь ли сказать, сколько людей восходили на Фаворскую гору, да и до сих пор восходят, но не видят там преобразившегося Господа? Не потому, что будто бы там нет Иисуса Христа — Он там, — но потому, что они недостойны быть созерцателями Его Божества. Сколько иудеев заходили в дом, где находились апостолы, однако никто из них не получил Утешителя. Сколько людей толкуют Писание и совершенно не знают Того, Кто говорит через них»). Последние слова — о почивших в горах и пещерах и не ставших лучшими, чем мир — относятся к первичному адресату и возвращают слушателя к актуальному для него, а не для полемики ходу рассуждения.

Все четыре характеристики вполне укладываются в намеченную нами характеристику оппонентов Симеона, к которой в самом конце Слова добавляются увещания тем, кто, не имея Духа, дерзает вязать и решить, говорить и вершить дела Духа, заниматься делами Божиими, что опять-таки подтверждает идею об имплицитной адресованности полемических по своему тону «Нравственных слов» Стефану Никомидийскому и его кругу.

О личности Стефана известно мало⁴⁸. Никита Стифат сообщает нам, что Стефан по неизвестным причинам оставил Никомидийскую митрополию и стал патриаршим синкеллом⁴⁹. Даррузес, издатель «Нравственных слов», делает предположение, что он совмещал эту должность с преподаванием в Константинопольском университете, по примеру Льва Философа и Александра Никейского⁵⁰, однако объективные данные никак не могут подтвердить или опровергнуть этой догадки. Сочинения Стефана Никомидийского до сих пор не опубликованы, так что о полемике можно судить лишь со стороны прп. Симеона Нового Богослова и его ученика Никиты Стифата. Исследователи утверждают, что Стефан был выразителем «константинопольского мейнстрима»⁵¹, к которому также принадлежали Симеон Логофет и Никифор Уран⁵². После

48 Вся информация о Стефане Никомидийском – небольшая главка из издания Осэрра (*Un grand mystique byzantin*. P. LI–LVI), который на основе данных «Жития» пытается изобразить личность Стефана. Осэрр лишь вскользь упоминает о трёх рукописях, содержащих его «Σύντομος ἐξήγησις καὶ διάγνωσις τοῦ τριμεροῦ τῆς ψυχῆς» («Краткое объяснение и изложение трёхчастности души»): Paris. gr. 1162, 1504 и Athon. gr. 1328. В настоящее время насчитывают 23 рукописи, содержащие это сочинение (см. *Stephanus Nicomediensis. De tribus partibus animae* // *Pinakes | Πίνακες. Textes et manuscrits grecs*. URL: <http://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/oeuvre/id/4126>). Колляция и исследование этого произведения – дело будущего, однако уже Осэрр заметил, что оно не могло не касаться прп. Симеона уже потому, что в нём совсем отсутствуют евангельские цитаты, на которые опирался сам Симеон. (*Un grand mystique byzantin*. P. LVI). В. М. Лурье смог найти, кроме сведений Осэрра, одно место у Льва Диакона, свидетельствующее о значительности Стефана при дворе и его связях с Симеоном Логофетом, а также четыре письма Никифора Урана митр. Стефану, которые указывают лишь на их постоянное дружеское общение (*Лурье В. М. Audiatur et altera pars: Стефан Никомидийский и его круг* // *Вестник РХГА*. 2008. Т. 9. № 1. С. 281–285 (здесь С. 284). О Стефане Никомидийском как об авторе «Минология Василия» см. *Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. Bd. 1. München, 1959. S. 531–532.

49 *Vita Symeonis* 74, 5–12.

50 SC. 122. P. 11.

51 *Лурье В. М. Audiatur et altera pars*. С. 284.

52 *Щукин Т. А. Задача с неизвестными*. С. 448; Даррузес (SC. 122. P. 11) встраивает Стефана в круг придворных богословских интеллектуалов Константинополя, проводя линию

воссоздания Львом Математиком Магнаврской высшей школы в Константинополе в 855–856 гг., выпускники которой в дополнение к квадривиуму (арифметике, геометрии, музыке и астрономии) изучали и τὴν θύραθεν παιδείαν (античную риторику и философию), возникает повышенный интерес к античным источникам: последние издаются и комментируются. К примеру, Лев Диакон писал риторические упражнения, энкомии, сочинения, речи и панегирики, которые позднее вошли в состав его «Истории», описывающей события 959–976 гг. и по стилю и языку равняющейся как на Фукидида, так и на эллинистического историка Агафия. Уже упоминавшийся Арефа Кесарийский в 895 г., когда ещё был диаконом, заказал себе у Иоанна Каллиграфа копию I–IV «Тетралогий» Платона, заплатив значительную сумму — 21 номисму. Эту рукопись (Vodl. Clark. 39) он снабдил собственноручными схолиями. Другая рукопись Brit. Lib. Add. 36749 (кон. X в.)⁵³, сохранившая 122 анонимных письма (fol. 135v–232), относящихся к 20–30 годам X в., сообщает о провинциальном фракийце, пожилым холостяке, с мрачным характером и любовью к книгам. Он просит одолжить на неделю письма Синезия (Ep. 108), торгуется насчет книги Софокла (Ep. 86), переписывает книги, хотя и признаёт, что у него мелкий и плохой почерк (Ep. 53), выполняет работу издателя, устанавливая авторство текста и сравнивая по заданию патриарха разные списки (Ep. 88). Этот период характеризуется широкой образованностью, переставшей быть уделом отдельных самоучек.

от Арефы, архиеп. Кесарии Каппадокийской, известного критикой патр. Николая I Мистика, а также «Толкованием на Апокалипсис» и собранием рукописей, в число которых входили труды Платона, Аристотеля, Евклида и проч. О нём см. *Лемерль П.* Первый византийский гуманизм. Замечания и заметки об образовании и культуре в Византии от начала до X века / вступ. ст. и пер. с франц. Т. А. Сениной (монахини Кассии). СПб., 2012. С. 301–356. Другие в этой линии: митр. Александр Никейский, автор комментария к сочинениям Лукиана и глава риторической кафедры Магнаврской школы; Василий Малый, архиеп. Кесарии Каппадокийской, известный как составитель толкований к трудным местам 45 Слов свт. Григория Богослова.

53 *Λαούρδας Β.* Η συλλογὴ ἐπιστολῶν τοῦ κώδιδος VM Add. 36749 // Ἀθηνᾶ. 1954. Τ. 58. Σ. 176–198. Лаурдас издаёт первые восемь анонимных писем. Также он приводит перечень писем с адресатами, первые и последние слова писем, замечания о некоторых местах в письмах, указывающих на хорошее знакомство автора с античностью, но без указания источников. В последующей статье Браунинг и Лаурдас издали оставшиеся письма, впрочем, без примечаний, комментария и указателя: *Browning R., Laourdas B.* Τὸ κείμενον τῶν ἐπιστολῶν τοῦ κώδιδος VM Add. 36749 // Ἐλετηρὶς Ἐταιρεία Βυζαντινῶν Σπουδῶν. 1957. Vol. 27. Σ. 151–212. Прекрасное издание писем осуществил Афанасий Маркопулос: *Anonymi professoris epistulae / recensuit A. Markopoulos.* Berlin; New York. 2000. (CFHB. Series Berolinensis; vol. 37).

Итак, на основании текста «Нравственных слов», а также данных «Жития прп. Симеона» можно заключить, что «Нравственные слова» сильно маркированы полемикой со Стефаном Никомидийским, что позволяет соотносить их с периодом противостояния патриаршему синкеллу.

Единство корпуса «Нравственных слов»

Теперь обратимся к рукописям, в которых сохранились «Нравственные слова», и попытаемся понять, были ли они изначально неким единым корпусом сочинений. «Нравственные слова» известны по многим рукописям. Наиболее древними и полными являются:

- Vat. Reg. 25 (XI в. = R), пергамен, текст которого записан в два столбца по 24 строки на листе; начало рукописи (fol. 1–6) утрачено; помимо трёх «Богословских слов», кодекс содержит «Нравственные слова» с 1-го по 13-е; в последнем слове испорчено начало (fol. 106) и окончание;
- Athon. Vatoped. gr. 666 (XI в. = V), пергамен в два столбца по 27 строк на листе; fol. 289 содержит маргиналию, указывающую на владельца XIV–XV вв.: «βιβλίον Μανουεῖλ τοῦ Πλεμῆνου» («книга Мануила Племена»); кодекс содержит три «Богословских слова», а также «Нравственные слова» с 1-го по 15-е. 13-е Слово, как и начало 14-го (в кодексе только конец: fol. 296v–300r) в рукописи отсутствуют; некоторые маргиналии из-за порчи краёв страниц утрачены;
- Paris. Coislin. gr. 291 (XIV в.⁵⁴ = A), пергамен в 27–29 строк на листе; перед «Нравственными словами» помещается корпус «33 Слов» (переведены Понтаном в PG. 120. Col. 321–508), далее идут три «Богословских слова» и пятнадцать «Нравственных слов» (fol. 176v–324r), за которыми расположены «Послание об исповеди» и 30-е «Огласительное слово»; третье «Нравственное слово» расположено на fol. 223r–233v;
- Paris. Coislin. gr. 292 (XIII–XIV вв. = B), бумага в 36 строк на листе; дополнительно к сочинениям прп. Симеона кодекса Paris. Coislin. gr. 291 рукопись содержит «Житие Симеона», 27 «Огласительных

54 По другой датировке рукопись ранняя и относится к 1076–1125 гг. См. цифровую версию рукописи и её описание на сайте Национальной библиотеки Франции: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52000471t>.

- слов», 1-е «Благодарение», письма 3–4 и «Главы»; третье «Нравственное слово» расположено на fol. 118r–123v;
- Athon. Vatoped. gr. 667 (XIV в. = С), бумага; расположение сочинений в ней отличается от предыдущих рукописей: «Житие» (fol. 1r–51v), 26 «Огласительных слов» (fol. 52r–173r), «Богословские» и «Нравственные слова» (fol. 186v–291r), «Послание об исповеди», 20-е «Огласительное слово» (fol. 291r–388r), различные «Главы» и отдельные «Огласительные слова», 9-я проповедь Евсевия Александрийского (fol. 388r–388v) и 64 гомилии Макария-Симеона (fol. 388–551v); в рукописи имеются исправления на полях;
 - Охон. Vodl. Cromwell 8 (XIV в., = Н), бумага; кодекс переписан рукой иеромонаха Максима Лазаса с острова Патмос, указание на что есть в конце «Нравственных слов» (fol. 60v–216); там же читаем следующее: «ἐπληρώθη ἡ δευτέρα βιβλος τὰ λεγόμενα ἠθικὰ τοῦ ὁσίου καὶ μεγάλου πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ Νέου θεολόγου καὶ οἱ αὐτὴν μέλλοντες ἀναγινώσκειν εὐχέσθαι ... ἄμαρτωλῶ Μαξίμῳ καὶ τάχα ἱερομονάχῳ τῷ Λαζά...» («закончена вторая книга святого и великого отца нашего Симеона Нового Богослова под названием “Нравственные слова”, и те, кто будут читать её, пусть молятся за грешного иеромонаха по имени Максим Лазас...»); таким образом, копиист говорит о «Нравственных словах» как о второй книге прп. Симеона, однако дальнейших пояснений по поводу этой рубрикации нам не удалось обнаружить;
 - Patmiacus gr. 427 (нач. XIV в. = К), бумага; кодекс содержит конец «Нравственных слов»: заключение девятого Слова (fol. 1–2) и Слова 10–15 (fol. 2v–39v); данная рукопись актуальна свидетельством о разделении творений прп. Симеона на два тома, поскольку перед оглавлением читаем: «πίναξ τοῦδε τοῦ [βιβλίου] β' τμήματος τῆς βιβλίου τοῦ ἁγίου Συμεῶν τοῦ Θεολόγου» («оглавление книги (sic!) второго тома книги святого Симеона Нового Богослова»); Даррузес считает, что разделение на два тома не может быть древним и отражает местную традицию⁵⁵; творения Симеона идут под номерами 1–19 (1–3: «Богословские слова», 4–18: «Нравственные слова», 19 — «Послание об исповеди»), что воспроизводит то же деление на «Богословские» и «Нравственные слова», что и в древнейших рукописях;

- Paris. gr. 1610 (XIV в. = U)56, бумага; рукопись содержит многочисленные примечания и имеет ту же нумерацию Слов, что и Patmiacus gr. 427; «Нравственные слова» идут сразу за «Богословскими»: fol. 144v–318v.

Иной порядок расположения «Нравственных слов» встречаем уже в рукописях XIX в., переписанных афонским монахом Павлом в двух вариантах: первый — двухтомное издание Athon. Pantel. gr. 764 и 765, где в первом кодексе размещены «Нравственные слова» 5–7, 13, 12, 14–15, а во втором — 1, 8–11, 2–3, 5; второй вариант — копия первого, выполненная в 1886 г.; её текст идентичен Athon. Vatoped. gr. 666 (Vatoped. gr. 667 — для двенадцатого «Нравственного слова»). В данном последнем издании порядок не похож ни на стандартный (*Orationes ethicae* 1–15), ни на Athon. Pantel. gr. 764–765. Слова идут в следующей последовательности: *Orationes ethicae* 1, 5–11, 2–4, 13, 12, 14–15.

Это основные рукописи, которые содержат полный корпус «Нравственных слов». Из кодексов с отдельными «Нравственными словами», указываемых Даррузесом⁵⁷, третье «Нравственное слово» включает в себя только рукопись с плохой орфографией: Paris. Coislin. gr. 281 (XIII в. = D), пергамен, fol. 101–114 (кроме указанного Слова, в ней переписаны 11-е, 5-е с вставками из 1-го «Богословского слова», 7-е и 2-е «Нравственные слова»). На основании описания рукописей можно видеть, что «Нравственные слова» с самого начала представляли собой чётко зафиксированный и, за исключением трёх поздних рукописей, стабильный корпус.

Даррузес приходит к выводу о наличии двух семей рукописей: к первой принадлежат наиболее древние — R, V, а ко второй — A, B, C, K. В первой семье, относящейся к XI в., заметно сходство с современной им рукописью Paris. gr. 895, содержащей «Огласительные слова»: в них одинаковое разделение текста с идентичными инициалами в начале каждого пункта, одинаковые знаки на полях (запяты для обозначения цитат, тильда для указания на прямую речь, замечания переписчика ὄρα, ὄραϊον и проч.). Во второй семье сходство четырех рукописей также очевидно. Все четыре рукописи представляют собой собрание отдельных Слов прп. Симеона. В отличие от «Глав» и «Огласительных слов», «Богословские» и «Нравственные слова» сохраняют относительную

56 Осэрр, первый издатель «Жития Симеона», работал с двумя рукописями, равняясь главным образом на Paris. gr. 1610.

57 СС. 122. Р. 43–45.

целостность. Различия в рукописях незначительны: ошибки В, исправления и примечания на полях С, отсутствие в К примечаний, идентичных в прочих рукописях семьи, что не мешает установить сходство, восходящее к одному архетипу⁵⁸.

Проблема названия

Установив относительное единство корпуса Слов, остановим внимание на самом названии — «Βίβλος τῶν ἠθικῶν». Оно находится в начале первого «Нравственного слова» и более относится к нему самому, разделенному на 12 глав, в то время как второе «Нравственное слово» названо *πρωτρεπτικός*, а не *ἠθικός β'*, и разделено на 7 глав. Это название, разделение на главы первого и второго Слова, а также краткие аннотации перед каждым Словом — дело рук издателя, то есть прп. Никиты Стифата.

Отметим помещённое в начале первого Слова примечание прп. Никиты, актуальное для истории текста: «Полагаю, что святой написал это Слово после апологетических, антирретических и “Богословских слов”, поэтому “Богословские слова” помещены прежде “Нравственных”»⁵⁹. Из него можно заключить, что издатель не знал точного времени составления и порядка произведений, написанных прп. Симеоном. Даррузес, комментируя данную маргиналию, выдвигает предположение, что три определения — апологетические, антирретические (опровергающие), богословские — относятся к трём «Богословским словам», поскольку содержат в себе как апологию, так и опровержение⁶⁰. Дополнительным аргументом служит само начало проэмия первого «Нравственного слова»: «Ἄ μὲν οὖν ἀπολογήσασθαι καὶ εἰπεῖν ἔδει πρὸς τοὺς ἀντιδιατιθεμένους ἡμῖν καὶ τὰς πικρὰς γλωσσαλγίας αὐτῶν αἷς τὸ προσπεσὸν ἅπαν ὁμοῦ κατασύρεται, κἂν εἴ τι τῶν τιμιωτέρων ἐστίν, ἰκανῶς ἔχει...»⁶¹, которое и спровоцировало маргиналию прп. Никиты Стифата.

58 Подробнее о соотношении рукописных семей и особенностях чтений см. во введении к критическому изданию «Богословских» и «Нравственных слов»: SC. 122. P. 54–70.

59 «Οἶμαι τὸν παρόντα λόγον μετὰ τοὺς ἀπολογητικούς καὶ ἀντιρρητικούς καὶ θεολογικούς γράψαι τὸν ἅγιον· διὰ τοῦτο καὶ τῶν ἠθικῶν οἱ θεολογικοὶ προετέθησαν» (Nota marg. R, V, U).

60 SC. 122. P. 52.

61 «Вполне достаточно того, что мы сказали противникам в ответ на их горькое пустословие, которым они нападают и совершенно опустошают всё, даже самое почтенное» (*Symeon Novus Theologus. Orationes ethicae 1, prol. 1–4*).

Прозимий в начале первого «Нравственного слова» служит переходом от полемических «Богословских слов» к «Нравственным». Следует поставить вопрос: означенный прозимий относится лишь к первому или же ко всем «Нравственным словам»? Среди заявленных в прозимии целей — рассмотрение дарованного нам Богом, что позволит вслед за апостолом Павлом понять, в чём заключается: 1) богатство благодати, которое Бог даровал ещё при творении; 2) образ нашего сотворения и грехопадения; 3) нынешняя жизнь и мир, в котором живёт христианин; 4) будущие блага, ожидающие истинных христиан. Все означенные пункты содержатся в первом «Нравственном слове»⁶², из чего мы делаем вывод, что в прозимии даётся план первого «Нравственного слова».

Из «Жития», написанного Никитой Стифатом⁶³, мы узнаём, что прп. Симеон написал апологетические и антирретические Слова. И если в первом свидетельстве⁶⁴ можно понять эти два определения как гендиадис, то второе свидетельство не такое однозначное и наводит на мысль, что это были разные произведения⁶⁵. Кроме того, это не единственные апологии, составленные прп. Симеоном⁶⁶, что создает определённую неясность. В самом деле, что понимать под апологиями и антирретиками, учитывая означенную нами выше полемическую направленность «Нравственных слов»? Это либо исключительно «Богословские слова», либо следует предположить, что Никита Стифат

62 Отсылки к первому пункту: *Ibid.* 1, 3, 42, 87–93, 109; 1, 6, 60–76; 1, 10, 103–107, 129–137; 1, 12, 469–475. Сотворение мира, человека и грехопадение — тема первых двух глав первого «Нравственного слова». О нынешней жизни и мире — *Ibid.* 1, 3, 79–86 (и специально — главы 7–8); о будущих благах — *Ibid.* 1, 3, 12. Как видим, композиция 1-го Слова совпадает с намеченной в прозимии, из чего можно заключить, что он относится непосредственно к нему.

63 *Vita Symeonis* 111, 15–17; 134, 34–38.

64 *Ibid.* 111, 15–17: «ἐκτίθεται καὶ τοὺς ἀπολογητικοὺς καὶ ἀντιρρητικοὺς αὐτοῦ λόγους ἐνταῦθα δυνατοὺς δυνατῶς ἐν δυνάμει σοφίας κατὰ τῶν ἀντιδιατιθεμένων τούτους ἀναταξάμενος» («силой мудрости сочиняет он тогда свои столь сильные апологетические и антирретические Слова, выдвигая их против своих противников»).

65 *Ibid.* 134, 34–38: «ἐτι δὲ τὰς νουθεσίας, τὰς κατηγήσεις, τὸν ἔμπρακτον καὶ διδακτικὸν λόγον, τὰ τοῦτου συγγράμματα, τὰς ἐρμηνείας τῆς θείας γραφῆς, τοὺς ἠθικοὺς καὶ κατηχητικοὺς λόγους ἐκείνους, τὰς ἐπιστολάς, τοὺς ἀπολογητικοὺς αὐτοῦ λόγους, τοὺς ἀντιρρητικούς, τῶν θείων ὕμνων τοὺς ἔρωτας» («также назидания, оглашения, практические советы и поучения, его сочинения, толкования божественного Писания, знаменитые “Нравственные” и “Огласительные слова”, “Послания”, его апологетические и антирретические Слова, “Гимны божественной любви”»). Сравни разные места притяжательного местоимения αὐτοῦ, где в *Vita Symeonis* 111, 15–17 оно относится к обоим эпитетам, а в 134, 36–37 — только к апологетическим Словам.

66 *Ibid.* 94, 4–5.

был не совсем точен в названии произведений и под антирретиками и апологиями могут скрываться некоторые «Нравственные слова», ведь название «βίβλος τῶν ἠθικῶν» вполне можно относить не ко всему корпусу, а к первому и второму «Нравственным словам», схожим по композиции, объёму и содержанию и представляющим собой скорее трактаты, чем реально произносимые в храме слова.

Заключение

Мы рассмотрели круг вопросов, связанных с датировкой «Нравственных слов», их адресатом, а также единством корпуса этих Слов. Из произведённого анализа ясно, что корпус «Нравственных слов» уже в древнейших рукописях обладает единством. По содержанию они резко полемические, что позволяет соотносить их со временем противостояния прп. Симеона и Стефана, митрополита Никомидийского. Вопрос названия корпуса остаётся открытым: мы привели аргументы в пользу того, что лишь первые два Слова в корпусе назывались «Нравственными», а другие, в более значительной степени окрашенные полемикой, могли быть утраченными антирретиками прп. Симеона. Впрочем, на нынешнем этапе изучения наши выводы не могут быть окончательными. Данная статья — скорее повод для детального исследования корпуса «Нравственных слов», которые, на наш взгляд, заслуживают большего, чем редкие цитаты в общих обзорах по прп. Симеону. При нынешнем состоянии исследований гораздо больше может дать не спекулятивное обобщение десяти томов творений прп. Симеона, а вдумчивый разбор его конкретных произведений, отличающихся друг от друга по жанру, стилю, тематике и идеям.

Источники

- Georgius Cedrenus*. Ioannis Scylitzae ope / ab I. Bekkero suppletus et emendates. 2 vols. Bonnae: Weber, 1838–1839 (CSHB; vol. 37–39).
- Nicéas Stéthatos*. Opuscules et lettres / introduction, texte critique, traduction française et notes par J. Darrouzès. Paris: Cerf, 1961. (SC; vol. 81).
- Νικήτα Στηθάτου Μυστικά συγγράματα / εισαγωγή, κείμενον, ἀνέκδοτον, σχόλια Π. Χρήστου, Σ. Σάκκου, Γ. Μαντζαρίδη*. Θεσσαλονίκη, 1957.
- Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949–1022) par Nicéas Stéthatos / éd. I. Hausherr I., trad. G. Horn. Roma: Pontificio Istituto di studi orientali, 1928. (Orientalia christiana; vol. XII, n. 45).

- Ioannis Zonarae Epitomae historiarum libri XVIII* / ed. T. Büttner-Wobst. Bonnae: Weber, 1897. Vol. 3 (CSHB; vol. 50).
- Physiologus* / ed. F. Sbordone. Mediolani; Genuae; Romae; Neapoli: Dante Alighieri, 1936 (repr. Hildesheim: Olms, 1976).
- Syméon le Nouveau Théologien*. Catéchèses. Т. 1 [Cat. 1–5] / ed. B. Krivochéine, trad. par J. Paramelle. Paris: Cerf, 1963. (SC; vol. 96).
- Syméon le Nouveau Théologien*. Traités théologiques et éthiques. Т. 1 [Theol. 1–3 — Eth. 1–3 / éd. par J. Darrouzès. Paris: Cerf, 1966. (SC; vol. 122).
- Симеон Новый Богослов, прп., Никита Стифат, прп.* Аскетические сочинения в новых переводах / сост. и общ. ред. еп. Илариона (Алфеева). Изд. 2-е, испр. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007.

Литература

- Иларион (Алфеев), иером.* Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. 2-е изд. СПб.: Алетея, 2001. (Византийская библиотека. Исследования).
- Каждан А. П.* Рец. на: *Syméon le Nouveau Théologien*. Catéchèses, t. I–III. Paris, 1963–1965, 469, 393, 392 p. («Sources chrétiennes», № 96, 104, 113) // *Византийский временник*. 1967. Т. 27. С. 339–344.
- Лемерль П.* Первый византийский гуманизм. Замечания и заметки об образовании и культуре в Византии от начала до X века / вступ. ст. и пер. с франц. Т. А. Сениной (монахини Кассии). СПб.: Свое издательство, 2012.
- Лурье В. М.* *Audiatur et altera pars*: Стефан Никомидийский и его круг // *Вестник РХГА*. 2008. Т. 9. № 1. С. 281–285.
- Шукин Т. А.* Задача с неизвестными: исторический контекст «Богословских слов» Симеона Нового Богослова // *EINA1*. 2015. Т. 4. № 1/2. С. 446–458
- Beck H.-G.* *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. Bd. 1. München: Beck, 1959.
- Darrouzès J.* *Notes de littérature et de critique* // *REB*. 1960. Vol. 18. P. 179–184.
- Grumel V.* *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*. Vol. 1: *Les Actes des patriarches*. Fasc. 2: *les Regestes de 715 à 1043*. Istanbul: Socii Assumptionistae Chalcedonenses, 1936.
- Grumel V.* *Nicolas II Chrysobergès et la chronologie de la vie de Syméon le Nouveau Théologien* // *REB*. 1964. Vol. 22. P. 253–254.
- Hausherr I.* *La méthode d'oraison hésychaste, suivi du discours de Syméon le Nouveau Théologien sur la possibilité et la nécessité de voir Dieu dès cette vie*. Roma, 1927. (*Orientalia christiana*; vol. 9/2, n. 36).
- Holl K.* *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1898.
- Lampe G. W. H.* *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Λαοὺρδας Β.* *Ἡ συλλογὴ ἐπιστολῶν τοῦ κώδιδος ΒΜ Add. 36749* // *Ἀθηνᾶ*. 1954. Т. 58. Σ. 176–198.

«Orationes ethicae» of St. Simeon the New Theologian: Questions of Dating, Manuscript Tradition, Addressee and Title

Roman S. Soloviev

MA in Theology, MA in Philology

PhD student of Moscow Theological Academy

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

solorom@gmail.com

For citation: Soloviev, Roman S. "«Orationes ethicae» of St. Simeon the New Theologian: Questions of Dating, Manuscript Tradition, Addressee and Title". *Metaphrast*, № 2 (2), 2019, pp. 40–61. (In Russian) doi: 10.31802/2658-770X-2019-2-2-40-61

Abstract. The article deals with a range of issues related to the dating of the «Orationes ethicae» of St. Symeon the New Theologian. On the basis of the text of words their hypothetical addressee is established, on the basis of the handwritten tradition the unity of the corpus of sundry sermons is traced. Special attention is paid to the name of the corpus – «Orationes ethicae», and to the problems that do not allow it to be attributed to all the Sermons of the corpus. This article is intended to outline the main textual problems faced by a researcher of the Moral Sermons.

Keywords: St. Symeon the New Theologian, Byzantine mysticism, the corpus of «Orationes ethicae», dating, title, addressee of the Words.

«МЕССАЛИАНСКИЕ» И «БОГОМИЛЬСКИЕ» ФРАГМЕНТЫ В РУССКОМ И ГРЕЧЕСКОМ ПЕРЕВОДАХ «СЛОВ» ПРЕПОДОБНОГО СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА

Андрей Сергеевич Творогов

магистр богословия
аспирант кафедры филологии Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
tvorogov@gmail.com

Для цитирования: Творогов А. С. «Мессалианские» и «богомильские» фрагменты в русском и греческом переводах «Слов» преподобного Симеона Нового Богослова // Метафраст. 2019. № 2 (2). С. 62–76. doi: 10.31802/2658-770X-2019-2-2-62-76

Аннотация

УДК 276 (281.911)

В статье проводится сравнение фрагментов из оригинальных Слов корпуса «33 Слов», приписываемого прп. Симеону Новому Богослову, с их переводами: новогреческим Дионисия Загорейского и русским — свт. Феофана Затворника. Согласно исследованиям Ж. Гуйяра, автором этих Слов может быть Константин Хрисомалл, осуждённый в ересь богомилства, мессалианства и энтузиазма на соборе 1140 г. в Константинополе. Анализируются отличия переводов от оригинала и текста соборного постановления. Обосновывается необходимость при дальнейших переизданиях русского перевода свт. Феофана снабжать его комментариями относительно сомнительного авторства отдельных Слов и краткой информацией об их возможном авторе.

Ключевые слова: Симеон Новый Богослов, Константин Хрисомалл, Феофан Затворник, Дионисий Загорейский, мессалианство, богомилство, энтузиазм, «Orationes».

Введение

Основной объем сочинений прп. Симеона Нового Богослова (если говорить об оригинальном греческом тексте) был издан в середине XX в. в серии «Sources chrétiennes». Однако ещё задолго до этого издания были опубликованы несколько переводов, благодаря которым произведения прп. Симеона стали доступны широкому кругу читателей. Возможно, наиболее значимым из них является новогреческий перевод афонского монаха Дионисия Загорейского, ученика прп. Никодима Святогорца. Этот перевод имеет особенно важное значение для русскоязычного читателя, поскольку именно с него свт. Феофаном Затворником был сделан в XIX в. русский перевод 92-х Слов прп. Симеона, который выдержал несколько изданий и продолжает издаваться до сих пор. Обращаясь к общей характеристике этих переводов, можно привести точку зрения архиеп. Василия (Кривошеина), издателя «Огласительных слов» прп. Симеона, который отмечал, что перевод Дионисия является скорее пересказом, так как переводчик старался адаптировать текст прп. Симеона, иногда слишком непростой, как с литературной, так и с духовной точки зрения, для современного ему читателя. Аналогичным образом архиеп. Василий характеризует и перевод свт. Феофана, называя его «пересказом пересказа»¹. В настоящее время любой исследователь может убедиться в справедливости этой оценки, изучив переводы «Огласительных», «Богословских» и «Нравственных слов» Дионисия и свт. Феофана в сравнении с их оригинальным древнегреческим текстом. Однако среди переведённых Дионисием и свт. Феофаном Слов есть и тексты, оригинальный текст которых до недавнего времени не был издан. Это, в частности, 15 оригинальных (т. е. содержащих оригинальный, а не компилятивный материал) Слов из корпуса «33 Слов» («Orationes») прп. Симеона. С этими Словами связана ещё одна проблема, описанная в статье Ж. Гуйяра, вышедшей в сборнике «Travaux et mémoires» за 1973 г.² Оказалось, что некоторые выражения из упомянутых Слов рассматривались собором 1140 г. в Константинополе как принадлежащие Константину Хрисомаллу,

- 1 *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). Париж, 1980. С. 5. Архиеп. Василий замечает, что интересной темой для исследования является вопрос соотношения оригинального текста «Слов» и двух переводов – Дионисия Загорейского и свт. Феофана с выявлением расхождений, пропусков, дополнений не только стилистического, но и духовно-богословского характера.
- 2 *Gouillard J.* Constantin Chrysomallos sous le masque de Syméon le Nouveau Théologien // *Travaux et mémoires*. 1973. Vol. 5. P. 313–327.

который на основании этих фрагментов был осуждён в ересь богомильства, мессалианства и энтузиазма³. В этой связи исследование переводов Дионисия Загорейского и свт. Феофана приобретает дополнительный смысл: нужно установить, присутствуют ли в них фрагменты, принадлежащие Хрисомаллу, и если да, то были ли они изменены по отношению к исходному тексту и формулировкам осудившего их собора.

Общая характеристика переводов Дионисия Загорейского и свт. Феофана Затворника

Как уже было отмечено, архиеп. Василий (Кривошеин) называет переводы Дионисия и свт. Феофана «пересказами» исходного текста. Перевод Дионисия, в силу родственности языка, временами очень близок к древнегреческому оригиналу, некоторые характерные выражения остаются неизменными (например, в словах о значении Крещения, которое называется «всцелым возрождением, обновлением и воссозданием»⁴ и др.). Однако во многих случаях кратким выражениям исходного текста даются развёрнутые толкования или наоборот, развёрнутые, риторически оформленные фрагменты исходного текста сокращаются до кратких предложений, передающих лишь основной смысл оригинала. Подход свт. Феофана к переводу с новогреческого схож с подходом Дионисия, благодаря чему его перевод находится примерно в таком же отношении к тексту Дионисия, как перевод Дионисия к оригинальному тексту. Свт. Феофан допускает более развёрнутые уточняющие предложения в тех случаях, когда исходный текст, по его мнению, недостаточно ясен. Сокращения исходного текста также встречаются, иногда они незначительны, иногда существенны, — в соответствии со стилистическими и богословскими соображениями переводчика⁵. В отношении стиля можно отметить частое использование свт. Феофаном

3 Текст соборного постановления см. в *Gouillard J. Quatre procès de mystiques à Byzance (vers 960–1143): inspiration et autorité // REB. 1978. Vol. 36. P. 56–67.*

4 В неизданном Слове 10: «ἀναγέννησις, ἀνακαινώσις, ἀνάπλασις ὁλόκληρος». У Дионисия см.: *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου Τὰ εὐρισκόμενα διηρημένα εἰς δύο ὧν τὸ πρῶτον περιέχει λόγους τοῦ ὁσίου λίαν ψυχοφελεῖς / μεταφρασθέντας... παρὰ Διονυσίου Ζαγοραίου. Ἐνετίησι, 1790. Σ. 133.*

5 В качестве яркого примера сокращений по богословским соображениям можно привести фрагмент из 1-го Нравственного Слова прп. Симеона, где говорится об относительной телесности ангелов. Свт. Феофан опускает этот фрагмент, хотя в переводе Дионисия он присутствует. Вероятно, этот пропуск обусловлен позицией свт. Феофана в споре

славянизмов и просторечных выражений и оборотов, что является характерной чертой и его собственных произведений⁶. В целом можно отметить, что стиль русского перевода значительно отличается от стиля как подлинных произведений прп. Симеона, так и сомнительных, к которым можно отнести рассматриваемые оригинальные Слова корпуса «33 Слов».

Сравнение «богомильских» и «мессалианских» фрагментов оригинальных Слов с переводами Дионисия и свт. Феофана.

Первым выражением, для которого Ж. Гуйяр указывает параллель в постановлении собора 1140 г., является тезис о бесполезности епитимий и канонических прещений для христиан, которые, хоть и покаяться в согрешениях, но являются христианами лишь по имени из-за того, что не были оглашены и не узнали, в чем состоит таинство христианства. Таковым потребны не канонические узы, а наставление, вера и посвящение (μύσις). Этот фрагмент переведён Дионисием в 37-м Слове без пропусков и существенных изменений. Однако в конце Дионисий немного изменяет смысл исходного предложения, добавляя, что после оглашения и просвещения на кающегося могут быть наложены канонические епитимии, несколько смягчая, таким образом, утверждение автора. Это же замечание присутствует и в переводе свт. Феофана:

со свт. Игнатием (Брянчаниновым) об ангельских телах (См. *Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о смерти* // Полное собрание творений. Т. 3. М., 2006. С. 72).

6 Пример: «Поелику Адам поверил диаволу, наговорившему ему лжей, и вкусил от древа познания, то, как поверивший лжецу, изпал от истины». См. Слова преподобного Симеона Нового Богослова / пер. с новогреч. еп. Феофана. Затворника. Вып. 1. М., 1892. С. 307.

Русский перевод оригинального текста (Слово 1) ⁷	Перевод Дионисия Загорейского (Слово 37) ⁸	Перевод свт. Феофана Затворника (Слово 37) ⁹
Незнающим и ненаученным таинству нужны наставление, вера и посвящение, а не оковы.	Καὶ ἐκεῖνοι ὁποῦ δὲν ἐγνώρισαν, οὔτε ἐδίδαχθησαν τὸ μυστήριον τοῦ χριστιανισμοῦ, χρειάζονται πρῶτον διδαχὴν, κατήχησιν, καὶ πίστιν, καὶ φώτισιν, καὶ ἔπειτα κανονικὰ ἐπιτίμια.	для тех, которые не знали и не были научены таинству христианства, потребны наперед научение, оглашение учением веры и просвещение, и потом уже канонические епитимии.

51-е Слово из перевода Дионисия также содержит фрагмент, имеющий параллель с соборным постановлением. В соответствующем месте 2-го Слова из корпуса «33 Слов» говорится о том, что тем, кто не заметил своего преображения, совершаемого в Крещении, следует пойти к «домостроителям великого таинства и знатокам священного ведения»¹⁰ и через их посредство и возложение рук получить «преобразование и формирование своих душевных сил»¹¹. Интересно, что, исходя из контекста, это действие предписывается совершать над уже рукоположенными клириками — священниками и архиереями, следовательно, описываемое возложение рук не является священнической хиротонией; неясен также канонический статус совершающих это действие лиц. Данный фрагмент в соборном постановлении характеризуется как принадлежащий богомильской ереси, так как богомилы требовали отдельного обряда завершения (τελείωσις) совершаемого ими «крещения», который, по свидетельству Евфимия Зигабена, состоял как раз в возложении рук членов богомильской общины (ἐπέχοντες χεῖρας)¹². Тем не менее, в переводах Дионисия и свт. Феофана этот фрагмент сохранен полностью, незначительно изменены только отдельные выражения:

7 Оттиск: *Симеон Новый Богослов, прп. Слова 1, 2 из корпуса «33 Слов»* (Orationes [Dub.]) / крит. текст, пер. с греч., предисловие А. С. Творогова // БВ. 2016. Вып. 3–4 (22–23). С. XXIV (396):152–153.

8 *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου Τὰ εὑρισκόμενα.* 1790. Σ. 180.

9 Слова преподобного Симеона Нового Богослова. 1892. С. 314.

10 «ἐπιγνωμόνων οἰκονόμων τοῦ μεγάλου τούτου μυστηρίου καὶ τῆς ἱερᾶς γνώσεως ἐπιστημόνων» (*Симеон Новый Богослов, прп. Слова 1, 2 из корпуса «33 Слов».* С. XXXVI:106–108).

11 «ἀναστοιχειώσεως καὶ μορφώσεως τῶν ψυχικῶν αὐτῶν ἔξεων» (Там же. С. XXXIV–XXXVI:105–106).

12 *Euthymius Zigabenus.* Panoplia dogmatica 27, 16 // PG. 130. Col. 1312D.

Русский перевод оригинального текста (Слово 2) ¹³	Перевод Дионисия Загорейского (Слово 51) ¹⁴	Перевод свт. Феофана Затворника (Слово 51) ¹⁵
<p>Но поскольку не заметили они своего преобразования в божественном Крещении, то пусть они прежде всего пойдут и в покаянии и познании, как было сказано, получают таинственное преобразование и формирование своих душевных сил при посредстве и возложении рук сведущих домостроителей этого великого таинства и знатоков священного ведения...</p>	<p>Ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ δὲν ἐκατάλαβαν τὴν ἀνάπλασιν ὅπου ἔγινεν εἰς αὐτοὺς ἀπὸ τὸ θεῖον Βάπτισμα, πρέπει πρῶτον να ὑπάγουν εἰς πνευματικούς ἀνδρας, καὶ διὰ μέσου τῆς μετανοίας, καὶ τῶν ἄλλων ὅπου εἴπαμεν ἄνωτέρω, καὶ τῆς μεσιτείας, καὶ εὐχῆς, καὶ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τῶν ἐμπειρῶν πνευματικῶν, καὶ οἰκονόμων τοῦ μεγάλου τοῦτου μυστηρίου καὶ διὰ ἱερᾶς κατηγήσεως ἐκείνων ὅπου ἰξεύρουν, να κατηχοῦν, να ἀξιωθοῦν να λαβοῦν ἀνάπλασιν, καὶ μόρφωσιν μυστικὴν τῶν ψυχικῶν τους ἔξω...</p>	<p>Но как таковые не чувствовали силы возрождения, бывшего в них чрез святое Крещение, то им надлежит прежде пойти к духовным мужам, чтоб посредством покаяния и других деяний, о коих мы сказали выше, поста, молитвы, возложения рук опытных отцов духовных и строителей (экономов) великого сего таинства, а также и священного оглашения теми, которые умеют оглашать, сподобиться получить возрождение и таинственное образование душевных сил...</p>

В этом же слове есть и ещё один похожий фрагмент, относящийся уже не к клирикам, а ко всем верующим во Христа: если они после Крещения ещё склонны ко злу и не *крепки силою*, чтобы творить волю Божию, то им необходимо прийти к священникам и архиереям, покаяться в своём неведении и принять оглашение, возложение рук и святое помазание. Дионисий в своём переводе расширяет и уточняет это предложение, добавляя, что необходимо также прочесть над таким верующим разрешительную молитву, а «святое помазание» трактует как Таинство Елеосвящения (μυστήριον τοῦ ἁγίου εὐχέλαιου). Свт. Феофан, со своей стороны, сокращает перевод Дионисия, убирая из него упоминание о Елеосвящении:

13 Сimeон Новый Богослов, *прп.* Слова 1, 2 из корпуса «33 Слов». С. XXXIV–XXXVI: 103–108.

14 *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὸν τοῦ Νέου Θεολόγου Τὰ εὕρισκόμενα.* 1790. Σ. 261–262.

15 Слова преподобного Симеона Нового Богослова. 1892. С. 466.

Русский перевод оригинального текста (Слово 2) ¹⁶	Перевод Дионисия Загорейского (Слово 51) ¹⁷	Перевод свт. Феофана Затворника (Слово 51) ¹⁸
<p>И таковым надо прийти к архиереям и священникам, принять оглашение словом веры и уверовать во Христа, полагая, прежде всего, твёрдое основание через покаяние в этом великом неведении через возложение рук и принятие святого помазания.</p>	<p>πρέπει νά προστρέξουν εἰς τοὺς ἀρχιερεῖς, καὶ ἱερεῖς, καὶ πνευματικούς ἀνδράς νά ἐξομολογηθοῦν, καὶ νά μετανοήσουν ἐξ ὅλης τοῦς ψυχῆς εἰς ὅλας τοὺς τὰς ἁμαρτίας, καὶ μάλιστα εἰς αὐτὴν τὴν μεγάλην τοὺς ἀμάθειαν, ὅπου δὲν ἔχουν τελείως εἶδησιν διὰ τὸ μυστήριον τοῦ χριστιανισμοῦ, μήτε ἰξεύρουν τὰ τῆς πίστεως τοὺς, καὶ ὅσα εἶναι χρειάζόμενα νά ἰξεύρη κάθε χριστιανός, καὶ τότε νά κατηχηθοῦν, καὶ νά μάθουν ἀπὸ αὐτοὺς τὸν λόγον τῆς πίστεως, καὶ ὅλα τὰ ἀναγκαῖα, καθὼς εἶπαμεν, καὶ νά πιστεύσουν εἰς τὸν Χριστὸν, καθὼς πρέπει, καὶ ὕστερον νά τοὺς διαβάσουν εὐχὴν συγχωρητικὴν μετὰ τὴν ἐπίθησιν τῶν χειρῶν τοὺς, καὶ νά τελέσουν καὶ τὸ μυστήριον τοῦ Ἁγίου εὐχέλαιοῦ, νά τοὺς ἀλείψουν μετὰ Ἁγίου ἔλαιον.</p>	<p>Им надлежит прибегнуть к архиереям, иереям и духовным мужам, исповедаться и от всей души покаяться во всех грехах своих, и особенно в этом их великом невежестве, что не имеют совершенного познания о таинствах христианства, не знают, в чем состоит вера, и что вообще должен знать всякий христианин; после сего им надобно сделать оглашение, чтоб познали слово веры и все необходимое, как мы сказали, и начали веровать во Христа как следует; наконец прочитать над ними разрешительную молитву с возложением рук, и тем завершить восполнение недостававшего в них.</p>

16 Симеон Новый Богослов, прп. Слова 1, 2 из корпуса «33 Слов». С. xxx(402):39–43.

17 Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου Τὰ εὕρισκόμενα. 1790. Σ. 260.

18 Слова преподобного Симеона Нового Богослова. 1892. С. 462.

Можно также обратить внимание на некоторые другие разночтения переводов этого Слова с исходным текстом: например, в его заглавии говорится о «втором крещении через [принятие] божественного и ангельского образа (схимы)»¹⁹, тогда как в переводах Дионисия и свт. Феофана вторым крещением называется покаяние²⁰; Дионисием также добавлена завершающая доксология, отсутствовавшая в исходном тексте.

Ещё два упоминания о возложении рук можно найти в неизданных 10-м и 14-м Словах (соответственно, 24-м и 22-м в переводе Дионисия). Как и во 2-м Слове, исходный текст не содержит указаний на иерархический статус лиц, совершающих возложение рук, а также разъяснений самого этого действия. Однако в переводе этих фрагментов Дионисий Загорейский добавляет от себя требования исповеди и разрешительной молитвы, а свт. Феофан дополнительно уточняет, что речь идёт о Таинстве покаяния, опуская упоминание о том, что благодать даётся по вере, а не за дела (утверждение, использованное в соборном осуждении Хрисомалла²¹).

Русский перевод оригинального текста	Перевод Дионисия Загорейского	Перевод свт. Феофана Затворника
Слово 10 Для тех же, кто не почувствовал боготворящей силы от святой купели, [силы,] которая называется возрождением, обновлением и, как это на самом деле и есть, всецелым воссозданием, после этого необходимы	Слово 24 ²² Ὅτι ἐκεῖνοι ὁποῦ δὲν αἰσθάνθησαν νοερῶς τὴν θεουργικὴν δύναμιν ὁποῦ ἔλαβαν ἀπὸ τὴν ἁγίαν κολυμβήθραν τοῦ ἁγίου βαπτίσματος, ἢ ὁποῖα ὀνομάζεται, καὶ εἶναι τῇ ἀληθείᾳ ἀναγέννησις, καὶ ἀνακαίνισις, καὶ ἀνάπλασις ὁλόκληρος,	Слово 24 ²³ И вообще, которые не чувствуют умно богодейственной силы, приемлемой в купели святого Крещения, которая именуется и есть баня пакибытия, истинного обновления и всецелого воссоздания падшего естества

19 «τὸ δεῦτερον βάπτισμα τὸ διὰ τοῦ θείου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος» (*Симеон Новый Богослов, прп. Слова 1, 2 из корпуса «33 Слов». С. XXVIII (400):4*).

20 «τὸ δεῦτερον βάπτισμα τῆς μετανοίας» («второе крещение покаяния») (*Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου Τὰ εὕρισκόμενα. 1790. Σ. 260; рус. пер.: Слова преподобного Симеона Нового Богослова. 1892. С. 461*). Можно предположить, что причиной такого разночтения является невнимательность переводчика или повреждение используемой им рукописи, так как в самом тексте Слова фрагмент о монашеской схиме и её значении переведен достаточно точно.

21 *Gouillard J. Constantin Chrysomallos. P. 319.*

22 *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου Τὰ εὕρισκόμενα. 1790. Σ. 133.*

23 *Слова преподобного Симеона Нового Богослова. 1892. С. 225.*

<p>наставление и возложение честных рук святых и сияющих мужей, потому что если не будут у каждого христианина прежде всего исправлены и сформированы [его] природные способности, очищаясь от затмевающих их постыдных [дел], и если не будут они прочно укреплены, то никакая душа никак иначе не сможет последовать воле Божией.</p>	<p>οἱ τοιοῦτοι εἶναι χρεῖα νὰ ὑπάγουν εἰς ἀγίους, καὶ φωτιστικοὺς Πνευματικοὺς ἄνδρας καὶ νὰ κάμουν μίαν καθαρὰν ἐξομολόγησιν, καὶ νὰ κατηχηθοῦν, νὰ φωτισθοῦν, καὶ νὰ μάθουν ἐκεῖνα ὅπου πρέπει νὰ ἰξεύρουν, καὶ νὰ κάμνουν, ὡς χριστιανοὶ καὶ νὰ λάβουν εὐχὴν καὶ εὐλογίαν διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν τιμίων τοῦ χειρῶν, καὶ ἔτσι νὰ ξαναλάβουν πάλιν τὴν θεῖαν χάριν. Ὅτι ἀνίσως αἱ φυσικαὶ ἕξεις τῆς ψυχῆς τοῦ χριστιανοῦ, δὲν καθαρῶν ἀπὸ τὴν αἰσχροτήτα, καὶ ἀσχημάδα ὅπου ἔχουν ἀπὸ τὰς ἁμαρτίας, καὶ ἂν δὲν ἰατρευθοῦν, καὶ δὲν μορφωθοῦν, μήτε στερεωθοῦν καλὰ, δὲν εἶναι δυνατὸν κατὰ ἄλλον τρόπον νὰ ἀκολουθοῦν τὰ θελήματα τοῦ Θεοῦ.</p>	<p>нашего, таковым потребно взыскасть святых и просветительных мужей духовных, сделать им чистосердечное исповедание, упросить их, чтобы научили их, что им должно знать и что делать как христианам, принять от них молитву (разрешительную на исповеди) и благословение с возложением честных рук их, и таким образом воспринять опять Божественную благодать (обновления). Ибо если естественные силы души не будут очищены от сквернот и срамот, какими они завалены по причине грехов, и если не получают затем должного врачевания, преобразования и укрепления, то с ними нет никакой возможности исполнять волю Божию</p>
<p>Слово 14 Итак, христианин, который не укрепился божественной силой Христа от бессилия творить волю Божию,</p>	<p>Слово 22²⁴ Τὸ λοιπὸν ὁποῖος χριστιανὸς δὲν ἐδυναμώθη μετὰ τὴν θεῖαν δύναμιν τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ τὴν ἀσθένειαν ὅπου εἶχε</p>	<p>Слово 22²⁵ Итак, какой христианин желает теперь обещаться благодатною силою о Христе Иисусе для избавления от греха</p>

24 *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου* Τὰ εὑρισκόμενα. 1790. Σ. 122.

25 Слова преподобного Симеона Нового Богослова. 1892. С. 200–201.

<p>пусть сначала пойдёт и укрепится через веру и возложение рук домостроителей Христовой благодати; а эта благодать подаётся от веры, а не от дел.</p>	<p>εἰς τὸ νὰ κάμῃ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, ἃς ὑλάγῃ πρῶτον νὰ δυναμωθῇ διὰ μέσου τῆς πίστεως, καὶ τῆς εὐχῆς, καὶ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τῶν οἰκονόμων τῆς χάριτος τοῦ Χριστοῦ (ἡ ὁποία χάρις δίδεται διὰ τῆς πίστεως, καὶ ὄχι διὰ τῶν ἔργων).</p>	<p>и исполнения всякой воли Божией, да покается и, понесши труды покаяния в посте, молитвах и других подвигах, да приступит с верою к строителям благодати Христовой, которые через возложение рук (разрешительное от грехов действие в таинстве покаяния) разрешат его от всех грехов его и дадут ему опять воспрять силу Божию на всякое добро.</p> <p><i>Опущен фрагмент про то, что благодать дается по вере, а не от дел, толкуется возложение рук.</i></p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

4-е Слово из корпуса «33 Слов», переведённое Дионисием под номером 29, не является полностью оригинальным, оно содержит фрагменты, общие с 13-м «Огласительным словом» прп. Симеона. Однако в его оригинальной части присутствует и предложение, приписываемое Хрисомаллу: в нём говорится о том, что если над человеком не воцарился Бог, и если человек не ощущает разумным чувством (νοεῖν αἰσθήσει), что сам Бог исполняет в нём Свою волю через Иисуса Христа, то такой человек напрасно трудится и напрасно живёт, так как находится ещё под властью обманщика (диавола). В соборном постановлении это утверждение (требование разумного ощущения Святого Духа) относится к ереси энтузиастов. И Дионисий Загорейский, и свт. Феофан переводят этот фрагмент совершенно точно, без каких-либо изменений:

Русский перевод оригинального текста (Слово 4) ²⁶	Перевод Дионисия Загорейского (Слово 29) ²⁷	Перевод свт. Феофана Затворника (Слово 29) ²⁸
Итак всякий, над кем не воцарился Бог, и кто не ощущает разумно разумным чувством, что Бог совершает в нём Свою волю через Иисуса Христа, напрасно трудится и напрасно живёт, ещё царствует над ним обманщик, а он не чувствует этого.	Τὸ λοιπὸν ὅποιος δὲν ἐβασιλεύθη ἀπὸ τὸν Θεὸν, καὶ δὲν καταλαμβάνη μὲ νοερὰν αἴσθησιν τῆς ψυχῆς του πῶς ὁ Θεὸς ἐνεργεῖ εἰς αὐτὸν τὸ θέλημα του διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ματαίως κοπιᾶζει, ματαίως ζῆ, βασιλεύεται ἀκόμι ἀπὸ τὸν πλάνον διάβολον, καὶ δὲν τὸ καταλαμβάνει.	Над кем же не воцарился Бог и кто не испытывает умным чувством души своей, что Бог совершает в нём волю Свою чрез Иисуса Христа, тот напрасно трудится, напрасно и живёт; над таким царствует ещё прельститель диавол, а он того и не понимает.

В 6-м Слове из корпуса «33 Слов», помещённом у Дионисия под номером 23, есть фрагмент, в котором говорится о том, что души христиан, над которыми после Крещения возобладали страсти сребролюбия, славолубия или сластолюбия, могут вновь получить благодать только через «приготовительные средства» (ἐπισκευαστὰ ἀγαθὰ²⁹), а именно через питье святой воды (πόσεως ἀγιασμάτων), помазание освящённым миром и елеем и восприятие их благоухания. Эти средства, по мнению автора, способствуют изгнанию лукавых духов, производящих страсти. Дионисий Загорейский существенным образом изменяет перечень этих средств — вместо святой воды и помазания в его переводе указаны истинное покаяние, чистое исповедание и слезы со стенаниями от чистого сердца. Для пояснения своей мысли он добавляет цитату свт. Григория Нисского, которая на самом деле принадлежит свт. Астерию Амасийскому. Свт. Феофан следует переводу Дионисия без существенных изменений.

26 Симеон Новый Богослов, *прп.* Слова 3, 4 из корпуса «33 Слов» (Orationes [Dub.]) / крит. текст, пер. с греч., предисловие А. С. Творогова // БВ. 2017. Вып. 1–2 (24–25). С. 554:37–40.

27 Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου Τὰ εὕρισκόμενα. 1790. Σ. 147.

28 Слова преподобного Симеона Нового Богослова. 1892. С. 250–251.

29 Выражение из трактата «О церковной иерархии» Псевдо-Дионисия Ареопажита: см. *Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia* 3, 7 // PTS. 36. S. 88.

Русский перевод оригинального текста (Слово 6) ³⁰	Перевод Дионисия Загорейского (Слово 23) ³¹	Перевод свт. Феофана Затворника (Слово 23) ³²
<p>Но в те души, которые после святого Крещения были побеждены тремя этими вещами, не может иначе войти такая благодать, кроме как через приготовительные средства, в которых только и есть спасение, то есть через питье святой [воды], помазание освящённым елеем и святым миром и восприятие их благоухания, вследствие чего Христос посылает этим [людям] освящение, и [эти средства] становятся очистительными для душ. Потому что лукавые духи, производящие эту безумную и бессмысленную потребность, не переносят умного вселения Святого Духа, которое совершается через эти чувственные и видимые [средства], и бегут.</p>	<p>Εἰς δὲ τὰς ψυχὰς ἐκεῖνας ὅπου κυριευθοῦν ἀπὸ αὐτὰ τὰ τρία πάθη ὑστερον ἀπὸ τὸ Βάπτισμα, ἀδύνατον εἶναι νὰ ἔλθῃ μὲ ἄλλον τρόπον ἢ τοιαύτη χάρις τοῦ Θεοῦ, ἔξω μόνον μὲ μίαν ἀληθινὴν μετένοιαν, καὶ καθαρὰν ἐξομολόγησιν, καὶ μὲ χύσιν δακρῶν καὶ μὲ ἀναστεναγμοὺς ἐκ βάθους καρδίας. Τὰ ὁποῖα φέρουν πάλιν τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ, ὅπου ἀνεχώρησεν ἀπὸ αὐτὰς, καθὼς λέγει καὶ ὁ Ἅγιος Γρηγόριος Νύσσης, «καὶ δάκρυον στάξαν, ἰσοδυναμεῖ τῷ λουτρῷ. Καὶ στεναγμὸς ἐπίμοχθος ἐπανάγει τὴν χάριν πρὸς ὀλίγον ἀναχωρήσασαν»³³. Διατὶ οἱ πονηροὶ, καὶ ἀκάθαρτοι δαίμονες ὅπου ἐνεργοῦν εἰς τὰς ψυχὰς, αὐτὴ ντὴν μωρὰν, καὶ ἄλογον ἀνάγκην, καὶ βίαν,</p>	<p>В те же души, которые бывают поработаны сим страстям после Крещения, невозможно войти опять такой благодати Божией иначе, как посредством истинного покаяния, чистосердечной исповеди, многих слез и воздыханий из глубины души. Все сие опять возвращает благодать Божию в души, из коих она удалась было, как говорит и святой Григорий Нисский: «уканувшая слеза равносильна купели, и болезненное воздыхание возвращает благодать, удалившуюся на время». Тогда злые и нечистые бесы, производящие в душах эту бессмысленную и бессловесную любовь к тем трём страстям, втягивающие в неё</p>

30 Симоен Новый Богослов, прп. Слова 5, 6 из корпуса «33 Слов» (Orationes [Dub.]) / крит. текст, пер. с греч., предисловие А. С. Творогова // БВ. 2018. Вып. 2 (29). С. 254:62–70.

31 Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου Τὰ εὐρισκόμενα. 1790. Σ. 127.

32 Слова преподобного Симеона Нового Богослова. 1892. С. 212.

33 Asterius Amasenus. Homilia 13, 5 // Asterius of Amasea. Homilies I–XIV / ed. by C. Datema. Leiden, 1970. P. 186:12–13.

	καὶ ἀγάπην τῶν τοιούτων παθῶν, δὲν ὑποφέρουν τὴν νοητὴν χάριν τοῦ Παναγίου Πνεύματος ὁποῦ δίδεται εἰς τὰς ψυχὰς διὰ μέσου τῆς μετανοίας, καὶ φεύγουν...	и в ней держащие, не могли стерпеть мысленной благодати Всесвятого Духа, опять подаемой душам <i>через таинство покаяния</i> , убегают
--	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Исходный фрагмент также имеет смысловые и текстовые параллели (выражение ἐπισκευαστὰ ἀγαθὰ) с соборным определением относительно осуждения Хрисомалла³⁴, однако коррективы переводчиков лишают его первоначального смысла и выводят из-под подозрений в ереси.

Наконец, можно упомянуть, что единственный найденный до сих пор текст, приписываемый Хрисомаллу и находящийся в рукописи Paris. gr. 2087, полностью, с небольшими лишь разночтениями входит в состав 8-го Слова из корпуса «33 Слов». В переводах Дионисия и свт. Феофана этот фрагмент присутствует полностью без существенных изменений. Это краткое «Слово о смирении»³⁵ не содержит выражений, осуждённых Константинопольским собором, однако такое совпадение является сильным аргументом в пользу принадлежности Хрисомаллу и остального оригинального материала Слов.

Выводы

По результатам сравнения оригинальных Слов корпуса «33 Слов» с переводами Дионисия Загорейского и свт. Феофана можно отметить, что все сомнительные с точки зрения авторства фрагменты сохранены в этих переводах. Те из них, которые имеют совпадения с соборным осуждением Константина Хрисомалла, в некоторых случаях незначительно изменены или смягчены (например, фрагменты Слов 1, 10, 14), в других случаях оставлены без изменений (Слово 4). Иногда переводы существенно искажают смысл исходного текста (Слово 6), русский перевод также часто расходится с греческим текстом Дионисия.

34 *Gouillard J. Constantin Chrysomallos. P. 319.*

35 Полное название: «Знаменитого Хрисомалла слово краткое и в то же время убедительное о том, что невозможно спастись тому, кто не приобрел смирения» («Τοῦ ἀοιδίου Χρυσομάλλου λόγος σύντομος ἅμα καὶ πειθανός, ὅτι ἀδύνατόν ἐστι σωθῆναι τινὰ μὴ ταπεινοφροσύνην κτησάμενον»).

Не подвергая сомнению духовно-назидательное значение перевода свт. Феофана, гарантией которого служит святость переводчика, необходимо заметить, что использование этого перевода в целях изучения наследия прп. Симеона Нового Богослова невозможно, во-первых, из-за того, что исходный текст в нём подвергнут более или менее значительным изменениям, во-вторых, из-за того, что, как минимум, 15 Слов из 92-х имеют сомнительную атрибуцию и могут принадлежать (полностью или частично) автору, который был подвергнут соборному осуждению. Кажется справедливым, чтобы при последующих переизданиях перевода свт. Феофана Слова сомнительного авторства сопровождались соответствующими пояснениями: указанием на вероятного автора и его краткой характеристикой.

Источники

Asterius of Amasea. Homilies I–XIV / ed. by C. Datema. Leiden: Brill, 1970.

Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia / hsgb. G. Heil, A. M. Ritter. Berlin: W. de Gruyter, 1991. (PTS; Bd. 36).

Τὸ ὁσίον πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου Τὰ Εὐρισκόμενα διηρημένα εἰς δύο ὧν τὸ πρῶτον περιέχει λόγους τοῦ ὁσίου λίαν ψοχοφελεῖς / μεταφρασθέντας... παρὰ Διονυσίου Ζαγοραίου. Ἐνετίησι: Νικόλαος Γλυκός, 1790.

Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses / introd., texte critique et notes par B. Krivochéine; trad. par J. Paramelle. Paris: Cerf, 1963, 1964, 1965. (SC; vol. 96 [Cat. 1–5]; 104 [Cat. 6–22]; 113 [Cat. 23–34]).

Симеон Новый Богослов, прп. Слова 1, 2 из корпуса «33 Слов» (Orationes [Dub.]) / крит. текст, пер. с греч., предисловие А. С. Творогова // БВ. 2016. Вып. 3–4 (22–23). С. 380–407.

Симеон Новый Богослов, прп. Слова 3, 4 из корпуса «33 Слов» (Orationes [Dub.]) / крит. текст, пер. с греч., предисловие А. С. Творогова // БВ. 2017. Вып. 1–2 (24–25). С. 528–572.

Симеон Новый Богослов, прп. Слова 5, 6 из корпуса «33 Слов» (Orationes [Dub.]) / крит. текст, пер. с греч., предисловие А. С. Творогова // БВ. 2018. Вып. 2 (29). С. 231–265.

Слова преподобного Симеона Нового Богослова. В переводе на русский язык с новогреческого еп. Феофана. Вып. 1. М.: изд-во Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 1892.

Литература

Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). Париж: YMCA-Press, 1980.

Gouillard J. Constantin Chrysomallus sous le masque de Syméon le Nouveau Théologien // Travaux et mémoires. 1973. Vol. 5. P. 313–327.

Gouillard J. Quatre procès de mystiques à Byzance (vers 960–1143): inspiration et autorité // REB. 1978. Vol. 36. P. 5–81.

«Messalian» and «Bogomil» Fragments in Russian and Greek Translations of the «Orationes» of St. Simeon the New Theologian

Andrey S. Tvorogov

MA in Theology

PhD student of Moscow Theological Academy

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

tvorogov@gmail.com

For citation: Tvorogov, Andrey S. "«Messalian» and «Bogomil» Fragments in Russian and Greek Translations of the «Orationes» of St. Simeon the New Theologian". *Metaphrast*, № 2 (2), 2019, pp. 62–76. (In Russian) doi: 10.31802/2658-770X-2019-2-2-62-76

Abstract. The article compares fragments from the original sermons of the corpus «33 Sermons» attributed to St. Symeon the New Theologian with their translations: the Modern Greek translations by Dionysius Causacalybites and the Russian translations by St. Theophanes the Recluse. According to the research of J. Guillard, the author of these Sermons may be Constantine Chrysomallus, condemned for the heresies of the Bogomils, Messalianism and Enthusiasm at the Council of 1140 in Constantinople. The differences between the translations and the original and the text of the Council resolution are analyzed. The author explains that further reprints of Russian translations by St. Theophanes should be supplied commentary concerning doubtful authorship of separate Sermons and short information on their possible author.

Keywords: Symeon the New Theologian, Constantine Chrysomallus, Theophanes the Recluse, Dionysius Causacalybites, Messalianism, theology, Enthusiasm, «Orationes».

ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЙ СПОР В ВИЗАНТИИ ОТНОСИТЕЛЬНО ИН. 14, 28 В XII ВЕКЕ

Владимир Сергеевич Коробов

магистр теологии
аспирант кафедры филологии Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
vl-korobov2014@yandex.ru

Для цитирования: Коробов В. С. Христологический спор в Византии относительно Ин. 14, 28 в XII веке // Метафраст. 2019. № 2 (2). С. 77–94. doi: 10.31802/2658-770X-2019-2-2-77-94

Аннотация

УДК 232 (239)

В статье затрагивается проблема зависимости византийского богословия от западного на примере христологического спора относительно изречения Спасителя: *Отец Мой более Меня* (Ин. 14, 28). Дискуссия, проходившая в период правления императора Мануила I Комнина, закончилась соборным решением в пользу латинской версии толкования указанного отрывка. Собор, созванный в 1166 г. в Константинополе, принял решение толковать Ин. 14, 28 применительно к человечеству Христа. Наряду с данной экзегезой, были приняты также и иные интерпретации, но акцент ставился именно на христологическом измерении, и были решительно отвергнуты толкования «мысленного разделения» и «общего лица». В статье рассматривается вопрос о влиянии на постановления Собора западного богослова Гуго Этериана, который пытался доказать, что Христос по человечеству даже в прославленном состоянии меньше Бога Отца.

Ключевые слова: христологические споры, слава Христова, Мануил I Комнин, Гуго Этериан, Константинопольский Собор 1166 г., церковная уния, Гилберт Порретанский, Герхох Райхерсбергский.

Введение

Несмотря на то, что к началу IX в. накопилось немало культурных и обрядовых различий между Римом и Константинополем, конфликт 1054 г. воспринимался как нелепый скандал, вызванный амбициями церковных властей. Отношения продолжались. Венецианские и генуэзские купцы свободно и даже привилегированно чувствовали себя в столице империи, а сам василевс считался на Западе вполне своим монархом. Не стоит забывать, что в рядах византийской армии было немало западных наёмников. Таким образом, само понятие «униатство» не вполне корректно для политики византийских императоров вплоть до середины XIII столетия. В связи с этим словосочетание «униональная политика» является условным и подразумевает попытку сохранения разрушающегося единства Востока и Запада. О термине «уния», в полном смысле слова, справедливо говорить лишь после трагических для Византии событий 1204 г.

И. Н. Попов отмечает, что представление ряда исследователей о готовности императора Мануила заключить унию с Римом ценой вероотступничества давно опровергнуто¹. Тесные взаимоотношения Церкви и государства оставались традиционной нормой для церковно-политической позиции императора. Монарх считал своим долгом заботиться об образованности константинопольского клира, привлекая людей, обладающих глубокими знаниями в богословии и философии. При царском дворе особым уважением пользовались западные богословы-советники и переводчики. Среди них особое положение в 60-х годах XII в. занимал Гуго Этериан, сыгравший важную роль в событиях, о которых пойдёт речь.

Предыстория полемики

Период правления Мануила I Комнина (1143–1180) ознаменовался для Византийской империи несколькими богословскими спорами. Одна из таких дискуссий касалась вопроса о славе Господа Иисуса Христа и толкования Его слов: *Отец Мой более Меня* (Ин. 14, 28). Такие места в Священном Писании принято называть «уничижительными». Подобные эпизоды, где Господь говорит о Себе как о меньшем по отношению к Отцу, можно встретить и в других местах Евангелия: *Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и Богу Моему и Богу вашему* (Ин. 20, 17); *... дать сесть у Меня по правую сторону и по левую — не от Меня зависит,*

1 Попов И. Н. Мануил I Комнин // ПЭ. М., 2016. Т. 43. С. 392.

но кому уготовано Отцом Моим (Мф. 20, 23); ... Я соблюл заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви (Ин. 15, 10).

Дискуссия относительно Ин. 14, 28 была не новой для XII в. Столетие назад спор об изречении: «Отец Мой более Меня» — отразился в «Богословских словах» прп. Симеона Нового Богослова, вероятным оппонентом которого, по мнению Ж. Даррузеса, мог быть Стефан Никомидийский². Прп. Симеон осуждает оппонента за субординационизм и скрытое арианство³.

Суммируя комментарии отцов Церкви на Ин. 14, 28, Никита Хониат приводит три основных толкования данного отрывка: «Так, одни из отцов говорят, что *болий* сказано об Отце как виновнике Сына, другие понимают эти слова по отношению к человечеству, относя их к воспринятой плоти, а не к Слову... некоторые же принимали слово *болий* и о Слове, но не просто, и не по существу, а по отношению к крайнему истощанию и уничтожению в вочеловечении»⁴.

Схожий христологический спор о славе Христовой (de gloria Christi) существовал на Западе ещё со времен Абеяра, с начала XII в. Особенно острая полемика разразилась на юго-востоке Германии между представителями двух разномыслящих партий: Герхохом Райхерсбергским и Гилбертом Порретанским. Суть спора заключалась в следующем: оппоненты задавались вопросом, является ли слава человеческой природы Христа равной славе Бога Отца или она меньше её⁵. Гилберт Порретанский и его последователи, отличавшиеся нетрадиционными для западного богословия взглядами, считали, что Христос по Своей человеческой природе меньше Отца. Это учение они подтверждали словами псевдоэпиграфического Символа св. Афанасия «Quicumque»⁶: «Христос равен

2 См.: Darrouzès J. Introduction // *Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques*. Т. 1 / éd. J. Darrouzès. Paris, 1966. (SC; vol. 122). P. 7–87.

3 «Если ты говоришь, что Отец виновник Сына, то говорю то же и я; только не держи и не подавай мысли, что Бог и Отец был один какое-нибудь время, в каковое время не было Сына, и что Он родил Его после и стал виновником существования Его» (*Symeon Novus Theologus. Orationes theologicae* 1, 56–58 // SC. 122. P. 100).

4 *Nicetae Choniatae Historia* VII, 5 // CFHB. Series Berolinensis 11. P. 212. Рус. пер.: *Никиты Хониата История, начинающаяся с царствования Иоанна Комнина*. Т. 1 (1118–1185) / пер. под ред. В. И. Долоцкого. СПб, 1860. С. 274.

5 См.: *Bach J. Propst Gerhoch I. von Reichersberg, ein deutscher Reformator des 12. Jahrhunderts* // *Österreichische Vierteljahresschrift für katholische Theologie*. 1865. Bd. 4. S. 19–118.

6 О псевдоэпиграфическом символе св. Афанасия см.: *Swainson C. A. The Nicene Creed and the Apostles' Creed*. London, 1875; *Stiglmayr J. Athanase (Le prétendu symbole d')* // *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*. Т. 4. Paris, 1930. Col. 1349.

Отцу по божеству, меньше Отца по человечеству» («Ἰσος τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, ἥττων τοῦ Πατρὸς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα»)⁷. Герхох Райхерсбергский, в свою очередь, утверждал, что человеческая природа Спасителя после Вознесения имеет ту же славу, ту же премудрость, то же могущество, которые принадлежат Его божественной природе⁸. Другими словами, воскресший Христос равен Отцу по человечеству. В своих убеждениях Герхох опирался на формулу свт. Илария Пиктавийского: «Отец больше Сына, Которого намеревается прославить, прославленный в Отце Сын не является меньшим Его»⁹. Здесь избегается характеристика «меньше» по отношению к Сыну, а Отец называется бoльшим. После Воскресения, будучи уже прославлен, Христос не называется «равным», но называется «не меньшим». В письме Эберхарду фон Бамбергу Герхох доказал уместность обоих утверждений. Символ «Quicumque» говорит о человеческой природе Христа, а свт. Иларий — о божественной славе. Кроме того, выражение Символа относится к тому времени, когда Христос обитал на земле, Иларий же прежде всего имел в виду воскресшего Спасителя¹⁰.

Активные культурные контакты с Западом в период правления Мануила, как отмечает протопресвитер Иоанн Мейендорф¹¹, вновь подняли этот, вероятно, давно уже забытый вопрос в Константинополе. Предысторию событий описывает историк Иоанн Киннам. Около 1166 г., возвратившись после очередной поездки из Германии, некий византийский монах и дипломат Димитрий Лампский стал обвинять латинян в том, что они считают Христа одновременно и равным и меньшим Бога Отца. При дворе возникло сильное смущение, о котором вскоре стало известно императору. Вызвав к себе Димитрия, Мануил убеждал его в том, что Христос как человек меньше Бога Отца, а как Бог — равен Ему, ссылаясь на стихи из Евангелия от Иоанна: *Отец Мой более Меня* (Ин. 14, 28). Спустя немного времени Димитрий представил императору свои доводы в виде книги. Василевс в ярости приказал немедленно уничтожить это сочинение¹². Византийский монарх старался

7 Athanasius Alexandrinus. Symbolum «Quicumque» [spuria] // PG. 28. Col. 1583B.

8 Ермилов П. В. Димитрий Лампский // ПЭ. М., 2012. Т. 15. С. 146–147.

9 «Glorificaturus Filium Pater major est, glorificatus autem Filius minor non est» (Hilarius Pictaviensis. De Trinitate IX, 56 // PL. 10. Col. 327A).

10 См. Gerhohus Reicherspergensis. Expositio in Psalmos 92 // PL. 194. Col. 64A.

11 Мейендорф И., *протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 223–224.

12 Joannis Cinnami Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum II, 9. // CSHB. 26. P. 252. Рус. пер.: Иоанн Киннам. Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов Кн. 6. (1118–1180) / пер. под ред. В. Н. Карпова. СПб, 1859. С. 279.

поддерживать взаимоотношения с папой Александром III. Известным фактом является их совместное обсуждение плана сближения Востока и Запада в обмен на признание папой Мануила единственным законным императором. Эти переговоры как раз проходили в период споров о славе Христовой и были необходимы как для крестового похода против турок и арабов, так и для укрепления позиций Византии в Италии против сицилийско-нормандского королевства¹³.

К моменту второй встречи Мануила и Димитрия многие архиереи уже поддержали недовольство последнего. На стороне императора оставались только патриарх Лука Хрисоверг и несколько диаконов. После тщетных попыток переубедить единомышленников Димитрия василевс передал дело на общее рассмотрение. Из описания, которое приводит Иоанн Киннам, создаётся впечатление, что Мануил занимал уверенную позицию. Однако эти свидетельства не согласуются со свидетельством другого прямого и ключевого участника спора — Гуго Этериана¹⁴. Этот придворный латинский богослов был призван Мануилом во дворец ночью, чтобы дать официальное разъяснение об учении Римской Церкви¹⁵. По просьбе императора, Гуго написал трактат «О меньшинстве и равенстве Сына Человеческого по отношению к Богу Отцу» («*De minoritate ac equalitate Filii hominis ad Deum Patrem*»)¹⁶. В этом сочинении он доказывал, что Сын по своей человеческой природе даже во славе меньше Отца, потому что утверждение равенства приведёт к отрицанию различия двух природ в Воплощённом

13 *Magdalino P.* The Empire of Manuel I Komnenos (1143–1180). Cambridge; New York, 1993. P. 86; *Sidéris G.* Ces gens ont raison: La controverse christologique de 1165–1166, la question des échanges doctrinaux entre l'Occident latin et Byzance et leur portée politique // *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*. 2012. Vol. 24. P. 185.

14 Гуго Этериан — западный богослов, состоявший при дворе императора Мануила консультантом по вопросам западной Церкви (См.: *Dondaine A.* Hugues Éthérien et Léon Toscan // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*. 1952. Vol. 19. P. 81).

15 *Σακκος Σ.* «'Ο Πατήρ μου μείζων μου ἔστιν». Σ. 28; *Sidéris G.* Ces gens ont raison. P. 186; *Dondaine A.* Hugues Éthérien et le concile de Constantinople de 1166 // *Historisches Jahrbuch*. 1958. Bd. 77. S. 477.

16 «...tua iussio me movit ut de minoritate ac aequalitate Filii hominis ad Deum Patrem aliquid iuxta facultatem meam breviter perscriberem. Quod quidem feci et sancti tui sapientissimo iudicio imperii obtuli» («...твое предписание побудило меня кратко изложить на письме нечто в меру моих способностей о меньшинстве и равенстве Сына Человеческого по отношению к Богу Отцу; и вот что я сотворил и предложил мудрейшему суду твоей святой царственности») (см. *Podolak P., Zago A.* Ugo Eteriano e la controversia cristologica del 1166: Edizione dell'opuscolo de minoritate // *REB*. 2016. Vol. 74. P. 93–95). Текст трактата см.: *Ibid.* P. 93–141.

Слове. Ввиду этого, слова Спасителя (Ин. 14, 28) следует относить к Его человечеству. Такая интерпретация совпадала с точкой зрения Мануила, высказанной Димитрию при первой встрече¹⁷. Однако свидетельство Иоанна Киннама, историка и секретаря императора, может показаться нам слишком субъективным, скрывающим влияние сочинения Гуго на позицию императора.

Трактат «De minoritate»: содержание и основные идеи

Первое упоминание о существовании трактата «О меньшинстве и равенстве Сына Человеческого по отношению к Богу Отцу» мы встречаем в предисловии к латинскому переводу «Сонника» Ахмеда бен Сирина, написанному в 1176 г. Львом Тосканцем, братом Гуго Этериана, который состоял при византийском дворе в должности переводчика¹⁸. Лев рассказывает, что во сне Гуго увидел благородного и воинственного человека, сидящего на колонне Юстиниана в Константинополе в окружении большого количества латинян и читающего некую книжку (*libellus*) на латыни. Лев полагает, что этим юношей был сам Гуго. Император Мануил, продолжает Лев, положил конец византийским богословским спорам о толковании выражения Христа: «*Отец Мой более Меня*» — после прочтения трактата Гуго Этериана по этому вопросу¹⁹.

Греческий оригинал трактата «De minoritate» был утерян. Небольшой фрагмент латинского текста впервые опубликовал в 1958 г. доминиканец А. Дондэн²⁰ по рукописи *Tarracona, Bibliotheca Publica Provincialis* 92. (XII в.), fol. 176r–187v. Полностью сочинение увидело свет лишь в 2016 г. стараниями П. Подолак (P. Podolak) и А. Дзаго (A. Zago), которые снабдили свое издание параллельным переводом на итальянский язык²¹.

17 *Dondaine A. Hugues Éthérien et le concile de Constantinople de 1166. S. 478.*

18 Эта дата очевидна из того факта, что Лев сопровождает императора в Азии во время экспедиции в том же году, о чём упоминает Гуго в трактате «О святом и бессмертном Боге» (*Hugo Etherianus. De sancto et immortalis Deo* 1, 20 // PL. 202. Col. 274B).

19 «*Solvit autem illam controversiam, clamitante illo libello, augustalis clementie decretum...*» («решение императорской милости упразднило тот спор провозглашением в той книге...») (См. *Dondaine A. Hugues Éthérien et Léon Toscan. P. 123; Classen P. Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner // Byzantinische Zeitschrift. 1955. Bd. 48. S. 339–368; Thetford G. The Christological Councils of 1166 and 1170 in Constantinople // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1987. Vol. 31. P. 150.*

20 *Dondaine A. Hugues Éthérien et le concile de Constantinople de 1166. S. 482–483.*

21 *Podolak P., Zago A. Ugo Eteriano e la controversia cristologica del 1166. P. 93–150.*

Образование Гуго Этериана позволяло ему глубоко исследовать и гармонично сочетать в своих сочинениях разнообразные источники. Среди классических авторов он цитирует Прокла и Цицерона, параллельно ссылаясь на свт. Афанасия Александрийского, сщмч. Иринея Лионского, Тертуллиана, свт. Василия Великого, Григория Богослова, Епифания Кипрского, Кирилла Александрийского, Псевдо-Дионисия Ареопагита, прп. Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина. Священное Писание занимает главное место среди источников. Трактат состоит из пролога и двух книг. Первую книгу можно, в свою очередь, разделить на две части.

В первой части первой книги автор отстаивает тезис о том, что Христос равен Отцу по божеству, но меньше Его по человечеству²². Эта формулировка взята из вышеуказанного псевдоафанасиева символа веры «Quicumque»²³, который достаточно прочно закрепился в римской литургической практике.

Опираясь на символ «Quicumque», Гуго развивает свою логику аргументации тезиса о том, что Христос меньше Отца по человечеству. Первое доказательство вытекает из Послания к Филиппийцам: *Посему и Бог превознёс Его и дал Ему имя выше всякого имени* (Флп. 2, 9). Подразумевая под именем человеческую природу, которую Христос получает как дар, Гуго утверждает, что дающий всегда мыслится как больший по отношению к принимающему. Поскольку Христос до сих пор сохраняет данное Ему имя, то Он не выходит из состояния меньшинства и поэтому меньше Отца²⁴.

Следующее утверждение логически продолжает предыдущее. Цитируя 1 Кор. 15, 15, Гуго подчеркивает, что воскрешающий Отец больше воскресшего Христа²⁵. После выдержек из Священного Писания, где говорится, что Бог Отец является по отношению ко Христу Богом (см. 2 Кор. 1, 3; Еф. 1, 3; Еф. 1, 17), Этериан обращается к христологическим тонкостям. Гуго разделяет понятия «Бог по природе» (*Deus natura*) и «Бог по благодати» (*Deus gratia*), равно как и «Отец по природе» (*Pater natura*) и «Отец по благодати» (*Pater gratia*)²⁶. Для Христа Бог — Отец по природе и Бог только по человечеству, а для людей

22 «Equalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem» (*Hugo Etherianus. De minoritate* 1, 22 // *Podolak P., Zago A. Op. cit.* P. 103.)

23 *Athanasius Alexandrinus. Symbolum «Quicumque»* [spuria] // PL. 88. Col. 585C (лат. перевод).

24 *Hugo Etherianus. De minoritate* 1, 2 // *Podolak P., Zago A. Op. cit.* P. 95.

25 *Ibid.* 1, 7 // *Podolak P., Zago A. Op. cit.* P. 97.

26 *Ibid.* 1, 26 // *Podolak P., Zago A. Op. cit.* P. 105.

наоборот — Бог по природе и Отец по благодати. В другом месте Гуго выражает это словами свт. Григория Богослова, заменяя выражение «по природе» (*natura*) на «в собственном смысле» (*proprie*), а выражение «по благодати» (*gratia*) — на «в несобственном смысле» (*non proprie*). Эти положения восходят к 30-му Слову («О богословии четвертое, о Боге Сыне второе») свт. Григория Богослова, выдержку из которого Этериан дословно приводит в своём сочинении²⁷.

По мнению Гуго, исповедание двух природ во Христе влечёт за собой вопрос об их взаимоотношении: одна из природ либо больше, либо равна или меньше другой²⁸. Сравнивая божественную и человеческую природу, наш автор говорит, что божество в силу своей простоты и неделимости непричастно ни к каким вещам, а значит ничем не объемлется. Человечество же, наоборот, причастно ко многому, следовательно, объемлется, являясь тем самым меньше божества. Христос имеет тело и разумную душу и в этом отношении является единосущным нам. Следовательно, Христос как человек меньше Отца.

Очередное доказательство меньшинства Христа по отношению к Богу Отцу вытекает из его обращения к Марии Магдалине после Воскресения (см. Ин. 20, 17). Спаситель, называя Господа Своим Отцом, показывает тем самым, что Отец больше Него.

Четвёртый аргумент строится на Евр. 4, 14, где говорится о первосвященническом служении Господа Иисуса Христа. Христос как человек и Первосвященник меньше Отца, Своего Создателя. Господь именуется нашим Ходатаем и Первосвященником по человечеству, которое претерпело страдание, и в силу страдания Он меньше Отца. В противном случае, задается вопросом Гуго, каким образом Христос мог бы ходатайствовать за Нас перед Отцом, если Он Сам имеет весь суд²⁹.

Пятый довод Гуго: Христос вознесён превыше небес (см. Деян. 1, 9–11; Мк. 16, 19–20; Лк. 24, 50–53). Поскольку Он как Бог всегда пребывал на Небе с Отцом, постольку Он вознёсся по человечеству.

27 «Таков наш ответ да будет тем, которые много кричат о слове “больше”, о слове же “Бог” скажем: Отец называется Богом не Слова, но видимого (ибо как быть Богом Того, Кто в собственном смысле Бог?), равно как и Отцом не видимого, но Слова. Ибо во Христе два естества; а потому в отношении к обоим естествам имена *Бог* и *Отец* употребляются частью собственно, частью же не собственно и противоположно тому, как говорится это о нас; потому что Бог есть наш Бог собственно, но Отец наш — не собственно» (См. *Gregorius Nazianzenus. Oratio 3, 7–8 // Fontes christiani. 22. S. 237–238*; рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Ч. 1. М., 1843. С. 80.

28 *Hugo Etherianus. De minoritate 1, 10 // Podolak P., Zago A. Op. cit. P. 99.*

29 *Ibid. 1, 54–55 // Podolak P., Zago A. Op. cit. P. 117.*

На этом основании Христос уступает Отцу, Который никогда не претерпевал никакого вознесения³⁰.

Шестое обоснование содержится в словах Спасителя о хуле на Святого Духа: *Посему говорю вам: всякий грех и хула простятся человекам, а хула на Духа не простится человекам* (Мф. 12, 31). Этими словами, отмечает Гуго, Господь указывает, что хула на Святого Духа является более тяжким грехом, нежели заблуждения о человечестве во Христе. Он поясняет, что к иудеям, которые бесчестили Духа Святого и приписывали слова Христа делам дьявола, Спаситель обращался как человек. Ученикам, наоборот, Он являл божество и величие, показывая Себя не меньшим Духа, но как будто бóльшим и равным³¹.

Вероятно, личные размышления императора или доводы оппонентов, выраженные в силлогизмах, вызывали у василевса недоумения. Гуго отвечает на них во второй части первой книги трактата. В первом силлогизме доказывается, что Христос по человечеству не меньше, чем Отец: Сын Человеческий есть Сын Божий; Сын Божий ничем не меньше Отца; следовательно, Сын Человеческий, даже как человек, не меньше Отца. Гуго не соглашается и подчёркивает, что ошибка, возникающая при такой аргументации, кроется в неправильной трактовке понятия «сыновство». Первая посылка должна рассматриваться в отношении Лица, вторая — в отношении природы, поэтому оба суждения, имея разное основание, приводят, по мнению Гуго, к неверному заключению. Он также считает, что это рассуждение может повлечь за собой другой паралогизм: Сын Божий по природе равен Отцу; Сын Божий есть Сын человеческий по природе; следовательно, Сын человеческий по природе равен Отцу.

Второй силлогизм раскрывает ошибочное, с точки зрения Гуго, понятие о равенстве Христа Самому Себе:

- 1-я посылка: Христос равен Отцу по божеству;
- 2-я посылка: Христос меньше Отца по человечеству;
- 3-я посылка: божество Отца есть также и божество Христа;
- вывод: Христос равен Самому Себе³².

Паралогизм возникает в 3-й посылке. Гуго, опираясь на Аристотеля, утверждает, что заключение обязательно должно выходить из предпосылок и из данного по необходимости. Дано следующее: всё, что равно

30 *Hugo Etherianus. De minoritate 1, 62 // Podolak P., Zago A. Op. cit. P. 121.*

31 *Ibid. 1, 67 // Podolak P., Zago A. Op. cit. P. 123.*

32 *Ibid. 1, 86 // Podolak P., Zago A. Op. cit. P. 131.*

Отцу по божеству, также равно [по божеству] и Сыну (при этом преде полагается, что Сын отличается от Отца по Лицу). В то время как ложное предположение происходит в обратном направлении: всё, что равно Отцу, различаясь от Сына по Лицу или не по Лицу, равно также и Сыну. Ложное заключение «Сын равен Самому Себе» происходит из-за игнорирования утверждения «Сын не отличается от Самого Себя как Лицо».

После окончания спора возникли некоторые недоумения относительно позиции Гуго, их он попытался прояснить во второй книге. Этериан оправдывается и говорит, что вовсе не утверждал, будто Христос является большим или меньшим Самого Себя. Гуго знает, что греки анафематствуют подобного рода суждения³³, и ссылается на то, что Спаситель — Бог и человек. Значения «больше» и «меньше» Гуго относит не к Лицу, а к природам, делая вывод: Христос в образе Божиим (*in forma Dei*) больше Самого Себя, то есть человеческая природа соединена с тем, что больше неё; Христос в образе раба (*in forma servi*) меньше Самого Себя, то есть Сын Божий воспринял природу меньшую Себя.

Ход Собора и его богословие

Начало спора о славе Христовой датируется примерно 1160 г. Его итогом стал созыв Константинопольского Собора в марте 1166 г.³⁴ Деяния Собора полностью сохранились в «Сокровищнице православной веры» Никиты Хониата и впервые были опубликованы в 1831 г. А. Май в четвертом томе «Новой коллекции церковных писателей» по рукописи Vat. gr. 1176³⁵. Ж. П. Минь переиздал их в своей «Патрологии»³⁶. На основе деяний Собора император Мануил издал эдикт, текст которого был выбит на четырёх мраморных плитах и помещён в храме Святой Софии. В 1959 г. в ходе реставрации гробницы Сулеймана эти плиты были найдены. В 1963 г. К. Манго (C. Mango) осуществил критическое издание эдикта³⁷.

Собор, созданный по указу Мануила, состоял из тринадцати заседаний, проходивших в период со 2 марта по 6 мая 1166 г. в Большом

33 «*Nam nostrorum quosdam quasi asseruisse reperio quod Christus maior minorque se ipso sit quia Deus et homo est*» (см. *Ibid.* II, 2 // *Podolak P., Zago A. Op. cit.* P.143).

34 *Classen P. Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner. S. 356.*

35 *Synodus habita propter illud dictum, quia Pater meus major me est // Mai A. Scriptorum veterum nova collectio. Romae, 1831. T. 4. P. 1–96.*

36 *PG. 140. Col. 201A–281C.*

37 *Mango C. The Conciliar Edict of 1166 // Dumbarton Oaks Papers. 1963. Vol. 17. P. 324–330.*

императорском дворце в Константинополе (τὸ μέγα παλάτιον)³⁸. Ему предшествовала подготовка, заключающаяся в исследовании сочинений отцов Церкви для составления собрания комментариев по спорному месту Ин. 14, 28. Основные вопросы были разобраны на первых двух заседаниях, венцом которых стали анафематизмы, включённые в «Синодик» и провозглашённые в Неделю Торжества Православия 13 марта 1166 г. Остальные одиннадцать заседаний только дополняли уже принятые решения³⁹. На первом собрании все примкнули к мнению василевса, согласно которому сказанное Господом в Ин. 14, 28: «*Отец Мой более Меня*» — относится к Его человеческой природе.

Историк Никита Хониат так характеризует эгоистичные амбиции императора, проявившиеся на Соборе 1166 г.: «Не обратив должного внимания на толкование отцов, хотя они и были разнообразны и достаточно определяли и разъясняли смысл этих слов, он представил собственное объяснение и упорно держался однажды принятого мнения, истолковывая сообразно со своим желанием...»⁴⁰. Варианты толкования Ин. 14, 28, о которых говорит Хониат, сводились к следующему:

- 1) изречение Ин. 14, 28 относится исключительно к божеству Сына, причиной Которого был Отец (толкование «причины»);
- 2) Ин. 14, 28 обозначает Сына как низшего по отношению к Отцу в силу воплощения Сына (толкование «по человечеству»);
- 3) Ин. 14, 28 касается Бога Слова, но только в состоянии Его уничижения, истощания, кеносиса (толкование «по умалению»);
- 4) Христос произнёс Ин. 14, 28, имея в виду Свою человеческую природу в мысленном разделении (толкование «мысленного разделения»)⁴¹;
- 5) слова Господа вообще не относятся к Его человеческой природе, Он говорил от имени человечества в целом (толкование «общего лица»);
- 6) в Ин. 14, 28 Христос выражает почтение в отношении к Отцу (толкование «выражения почтения»);
- 7) слова Ин. 14, 28 сказаны для утешения учеников (толкование «утешения»).

38 Synodus habita propter illud dictum, quia *Pater meus major me est*. Actio 3 // PG. 140. Col. 236D.

39 Σακκος Σ. «Ὁ Πατήρ μου μείζων μου ἐστίν». Σ. 53.

40 *Nicetae Choniatae Historia* VII, 5 // CFHB. Series Berolinensis 11. P. 211–212. Рус. пер.: Указ. соч. С. 274.

41 *Thetford G. The Christological Councils*. P. 149–150; *Classen P. Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner*. S. 355–356.

После относительно длительной дискуссии в ходе первого заседания, на втором уже были сформулированы и подписаны официальные решения Собора, состоящие из томоса и четырёх глав. Текст томоса имел следующий вид:

«Я, Мануил Комнин, верный во Христе Боге порфирородный царь и самодержец ромеев, следуя мнениям святейших патриархов и божественного и священного Собора и говорю, что та же самая плоть Господа от самого союза возвышенная и оказавшаяся выше горней чести, как от крайнего соединения став богоподобной непреложимо (ἀμεταβλήτως), неизменно (ἀναλλοιώτως) и непреложно (ἀτρέπτως) через соединение по ипостаси и будучи неразлучной (ἀχώριστος) и нераздельной (ἀδιάσπαστος) с воспринявшим её Богом Словом, с равной славой с Ним почитается и поклоняется единым поклонением и на царских и божественных поставлена престолах одесную Отца как обогатившаяся величием божества с сохраняемыми природными свойствами»⁴².

Примечательно, что в томосе нигде не упоминается и не подразумевается речение: «Отец Мой более Меня» — или какое-либо его толкование. Это краткое исповедание говорит о равенстве славы воспринятого человечества Спасителя и ипостаси Бога Слова, произошедшее вследствие единения. Такое исповедание, по мнению С. Саккоса, вполне могло удовлетворить все стороны, учитывая, что на Западе спор заключался в вопросе о славе человеческой природы, воспринятой Богом, а не в толковании Ин. 14, 28. Греческий исследователь считает маловероятным, что это исповедание составил Гуго Этериан⁴³.

Другим догматическим текстом Собора были четыре главы, из которых две представляют собой анафемы инакомыслящим, а другие две — прославление в вечной памяти правомыслящих. В первой главе предаются анафеме те, кто превратно толкуют отцов Церкви, а в третьей — те, кто вместе с монофизитами считают, что воспринятая человеческая природа Христа изменилась в божественную. Во второй главе провозглашается вечная память принимающим толкование стиха Ин. 14, 28 применительно к человеческой природе Спасителя, а также говорящим, что Христос страдал собственной плотью⁴⁴. В четвёртой

42 Synodus habita propter illud dictum, quia *Pater meus major me est*. Actio 3 // PG. 140. Col. 257A; Mango C. The Conciliar Edict of 1166. P. 328.

43 Σακκος Σ. «Ὁ Πατήρ μου μείζων μου ἐστίν». Σ. 71.

44 *Nicetas Choniates*. De rebus gestis Manuelis Comnene Libri VII // PG. 139. Col. 564B.

главе предлагается дословно мнение Мануила и поминаются те, кто его принимают.

В период, предшествующий одиннадцатому заседанию в Константинополе, распространился некий догматический *libellus*, автор которого выступал против Собора и обвинял участников в трусости: они, дескать, боялись отпасть от полноты Собора и не решались принять толкование «мысленного разделения», которое содержится в трудах многих святых отцов. Неизвестным составителем этого манифеста, по мнению Саккоса, был Константин, митрополит Керкирский (о. Корфу)⁴⁵. Собор составил пятую догматическую главу и включил её в «Синодик в Неделю Православия». В этой главе анафематствуются те, кто не принимает толкований свв. Афанасия Великого, Амфилохия Иконийского, Амвросия Медиоланского, Кирилла Александрийского, Льва Великого, а также Деяний IV и VI Вселенских Соборов.

Последним документом среди источников богословия Собора 1166 г. является эдикт Мануила I, изданный между 4 и 6 апреля отдельным хрисовулом, что указывает на его высочайшее значение. Он содержит краткое изложение деяний Собора и определяет наказания несогласным с его решением. Эдикт был разослан по всей империи, чтобы «удостоверить Церковь относительно покаяния возвращаемых обратно, в котором каждый из них, находясь дома, смог бы подписаться и произнести отлучение»⁴⁶. На уклоняющихся от подписи, налагалось отлучение, если они были клириками. Для мирян предусматривались следующие санкции: военачальнику — исключение из чина с конфискацией имущества, обычному человеку — изгнание. Никита Хониат добавляет, что смертная казнь также была одним из наказаний⁴⁷.

Триадологическое толкование стиха Ин. 14, 28 (толкование «причины») нашло мало сторонников среди членов Собора. Оно означало, что Отец как причина является большим Сына. Г. Тетфорд (G. Thetford) предполагает, что это мнение принадлежало Димитрию Лампскому и было отклонено в первую очередь за претензию на исключительность⁴⁸, что не согласуется с точкой зрения Саккоса, который утверждает, что Димитрий был сторонником толкования «умаления»⁴⁹. Тем не менее, как добавляет П. Классен, представители этого мнения столкнулись

45 *Σακκος Σ.* «Ὁ Πατήρ μου μείζων μου ἐστίν». Σ. 76.

46 *Mango C.* The Conciliar Edict of 1166. P. 329.

47 *Nicetas Choniates.* De rebus gestis Manuelis Comnene Libri VII // PG. 139. Col. 564B.

48 *Thetford G.* The Christological Councils. P. 150.

49 *Σακκος Σ.* «Ὁ Πατήρ μου μείζων μου ἐστίν». Σ. 63.

с обвинением в монофизитстве, потому что они не учитывали должным образом человеческую природу Христа⁵⁰.

В общей сложности, 46 членов, участвовавших в первом заседании, приняли христологическое толкование, не исключая при этом какое-либо другое. Согласно этому толкованию, Господь как совершенный человек был меньше Отца, а изречение Ин. 14, 28 относится к человеческой природе Спасителя⁵¹. Оппоненты видели здесь скрытое несторианство⁵².

На втором месте по числу сторонников было толкование «кеносиса (умаления)». Хотя его с трудом можно отличить от христологического толкования, оно всё же является совсем иным и говорит о предвечном существовании Господа. Согласно этому толкованию, превосходство Отца имело место только от зачатия Спасителя до Его Вознесения.

Два митрополита, Константин Керкирский и Николай Мефимский, поддерживали толкование «мысленного разделения». При повторном допросе они оба отказались от своей позиции и примкнули к мнению трёх патриархов, Константинопольского, Антиохийского и Иерусалимского. Термин «мысленное разделение» (κατ' ἐλίνοιαν διαίρεσιν) принадлежит прп. Иоанну Дамаскину⁵³ и встречается в собрании святоотеческих цитат Мануила, употреблявшихся на первом заседании⁵⁴. Иоанн Дамаскин разделяет «боголепные выражения» о Христе на шесть категорий, одно из которых — «мысленного разделения» (κατ' ἐλίνοιαν διαίρεσιν). Это означает, что человеческая природа Христа подразумевается сама по себе, без ипостасного соединения. Саккос отмечает, что этот термин является одним из тех теологуменов, которые находятся на грани уклонения от православной веры, но не самих авторов, а их интерпретаторов⁵⁵. Константин Керкирский во время своего выступления приводил следующий силлогизм. В словах: *Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему* (Ин. 20, 17) — Спаситель называет Отца Своим Богом. Это наименование, с точки зрения прп. Иоанна Дамаскина, относится к выражениям, которые называются «разделением по мысли». Поскольку слова «Бог» и «большой» являются

50 Classen P. Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner. S. 355.

51 Σακκος Σ. «Ὁ Πατήρ μου μείζων μου ἐστίν». Σ. 59.

52 Classen P. Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner. S. 356.

53 *Ioannes Damascenus. Expositio fidei* 91:106 // PTS. 12. S. 216; рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. М., 2002. С. 156.

54 *Synodus habita propter illud dictum, quia Pater meus major me est. Actio 1* // PG. 140. Col. 208C.

55 Σακκος Σ. «Ὁ Πατήρ μου μείζων μου ἐστίν». Σ. 65–66.

равносильными по отношению ко Христу, постольку Константин Керкирский заключал отсюда, что изречение: «*Отец Мой более Меня*» — принадлежит к высказываниям «разделения по мысли». Это толкование было осуждено при самом своём появлении. По мысли членов Собора, оно богохульно, поскольку нарушает ипостасный союз или делает его вовсе несуществующим. Несостоятельность толкования «мысленного разделения» вытекает из двух положений. Во-первых, невозможно, чтобы Христос говорил с учениками, исполненными страха, о некоей пустой теме; во-вторых, толкование «мысленного разделения» является крайне шатким потому, что, почти отвергая реальность соединения природ, оно уводит к монофизитству. Это стало ещё яснее на Константинопольском Соборе 1170 г.⁵⁶

Этот Собор рассматривал два обвинения на митрополита Константина: первое состояло в хуле на покойного патриарха Константинопольского Луку Хрисоверга, другое заключалось в том, что он повторил осуждённое толкование «мысленного разделения». Ещё одна непринятая трактовка стиха Ин. 14, 28 именуется толкованием «общего лица». В соответствии с ней Господь произнёс слова: *Отец Мой более Меня* — не как Бог и не как человек, но облекшись в «лицо общей природы». Это толкование было взято из места толкования «по мысленному разделению». Его смысл в том, что Христос говорит не как Глава мистического Тела — Церкви, но как наш Ходатай к Отцу, облекаясь в природу конкретного человека. Сторонники этого толкования считали, что Христос произнёс Ин. 14, 28 как обычный человек. Участники Собора посчитали, что в словах Христа: *Отец Мой более Меня* — не было бы смысла, поскольку и так ясно, что Бог является больше любого человека⁵⁷.

В решениях Собора 1166 г. не отвергались другие толкования отцов, а именно: «по умалению», «выражения почтения», «утешения», хотя о них прямо и не говорится. Император Мануил боялся усиления сторонних партий и поэтому призывал многих епископов лицемерно подписать решения. В нём делается акцент именно на христологическом толковании, которого придерживался сам император. Безоговорочно были анафематствованы толкования «общего лица» и «мысленного разделения».

56 Σακκος Σ. «Ὁ Πατήρ μου μείζων μου ἐστίν». Σ. 65–66; Classen P. Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner. S. 356.

57 Σακκος Σ. «Ὁ Πατήρ μου μείζων μου ἐστίν». Σ. 66–67.

Заключение

Христологические споры в Константинополе при императоре Мануиле I Комнине ярко показывают его заинтересованность в богословских вопросах. Однако насколько это было продиктовано заботой о Церкви или вызвано политической необходимостью — судить истории. Собор 1166 г. и предшествующие ему события показывают определённую связь и влияние западного богослова Гуго Этериана на мнение Мануила. В написанном по спорному предмету сочинении латинского автора «О меньшинстве и равенстве Сына Человеческого по отношению к Богу Отцу» доказывается тезис, что Христос равен Отцу по божеству, но меньше Отца по человечеству. Для греков, достаточно искушённых в богословских вопросах, была очевидна и проста следующая логика: человечество во Христе обожено, следовательно, любые попытки понижения его статуса и отделения от божества должны восприниматься как скрытое несторианство.

Итак, в данной статье обзорно затрагивалась проблема взаимоотношения западной и восточной Церквей в период правления императора Мануила, а также была выдвинута гипотеза о схоластическом влиянии латинского богословия на византийское на примере спора относительно фрагмента Ин. 14, 28. В связи с вышеизложенным возникает ряд задач и вопросов, нуждающихся в дальнейшем исследовании. В первую очередь, следует понять, в какой степени решения Собора 1166 г. были восприняты последующей византийской традицией, а также насколько значимыми являются эти решения для богословия Православной Церкви.

Источники

- Athanasius Alexandrinus*. Symbolum «quicumque» [spuria] // PG. T. 28. Col. 1581–1592.
- Gerhohus Reicherspergensis*. Expositio in Psalmos // PL. T. 194. Col. 9–997.
- Gregor von Nazianz*. Theologische Reden / übers. und eingeleitet von. H. J. Sieben. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1996. (Fontes christiani; Bd. 22). Рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Ч. 1. М.: тип. А. Семена, 1843.
- Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate // PL. T. 10. Col. 25–472.
- Hugo Etherianus*. De sancto et immortali Deo // PL. T. 202. Col. 232–396.
- Joannes Damascenus*. Expositio fidei // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 2 / hsgb. Von B. Kotter. Berlin: W. de Gruyter, 1973. (Patristische Texte und Studien; Bd. 12). Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания. М.: Индрик, 2002.

- Joannis Cinnami* Epitome rerum ab Joanne et Alexio Comnenis gestarum / recensuit A. Meineke. Bonnæ: E. Weberi. 1836. (CSHB; vol. 26). Рус. пер.: *Иоанн Киннам*. Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов (1118–1180) / пер. под ред. В. Н. Карпова. СПб.: Тип. Г. Трусова, 1859.
- Nicetas Choniates*. De rebus gestis Manuelis Comnene Libri VII // PG. T. 139. Col. 378–573.
- Nicetae Choniatae* Historia / recensuit. I. A. van Dieten. Berolini; Novi Eboraci: W. de Gruyter, 1975. (CFHB. Series Berolinensis; vol. 111). Рус. пер.: *Никиты Хониата* История, начинающаяся с царствования Иоанна Комнина. Т. 1 (1118–1185) / пер. под ред. В. И. Долоцкого. СПб.: Тип. Г. Трусова, 1860.
- Tyrannii Rufini* Interpretatio orationum Gregorii Nazianzeni / ed. A. Engelbrecht. Vindobonae: F. Tempsky; Lipsiae: G. Freytag, 1910. (CSEL; vol. 46).
- Synodus habita propter illud dictum, quia *Pater meus major me est* // *Mai* A. Scriptorum veterum nova collectio. Romae: typis Vaticanis, 1831. T. 4. P. 1–96.

Литература

- Ермилов П. В.* Димитрий Лампский // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2012. Т. 15. С. 146–147.
- Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М.: Изд. ПСТБИ, 2000.
- Попов И. Н.* Мануил I Комнин // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2016. Т. 43. С. 390–395.
- Classen P.* Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner // *Byzantinische Zeitschrift*. 1955. Bd. 48. S. 339–368.
- Darrouzès J.* Introduction // *Syméon le Nouveau Théologien*. Traités théologiques et éthiques. T. 1 / éd. J. Darrouzès. Paris: Cerf, 1966. (SC; vol. 122). P. 7–87.
- Dondaine A.* Hugues Éthérien et Léon Toscan // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*. 1952. Vol. 19. P. 67–134.
- Dondaine A.* Hugues Éthérien et le concile de Constantinople de 1166 // *Historisches Jahrbuch*. 1958. Bd. 77. S. 473–483.
- Magdalino P.* The Empire of Manuel I Komnenos (1143–1180). Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1993.
- Mango C.* The Conciliar Edict of 1166 // *Dumbarton Oaks Papers*. 1963. Vol. 17. P. 315–330.
- Podolak P., Zago A.* Ugo Eteriano e la controversia cristologica del 1166: Edizione dell'opuscolo de minoritate // *REB*. 2016. Vol. 74. P. 93–150.
- Sidéris G.* Ces gens ont raison: La controverse christologique de 1165–1166, la question des échanges doctrinaux entre l'Occident latin et Byzance et leur portée politique // *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*. 2012. Vol. 24. P. 173–195.
- Σάκκος Σ. Ν.* «Ὁ Πατήρ μου μείζων μου ἔστιν». Ἐρίδαί καί σύνοδοι κατὰ τόν ΙΒ' αἰώνα. Θεσσαλονίκη: [χ.ό.], 1968.

Stiglmayr J. Athanase (Le prétendu symbole d'-) // Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. T. 4. Paris: Letouzey et Ané, 1930. Col. 1341–1348.

Swainson C. A. The Nicene Creed and the Apostles' Creed. London: John Murray, 1875.

Thetford G. The Christological Councils of 1166 and 1170 in Constantinople // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1987. Vol. 31. P. 143–161.

Christological Controversy over Jn 14, 28 in Byzantium in the 12th Century

Vladimir S. Korobov

MA in Theology

PhD student of Moscow Theological Academy

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

vl-korobov2014@yandex.ru

For citation: Korobov, Vladimir S. "Christological Controversy over Jn 14, 28 in Byzantium in the 12th Century". *Metaphrast*, № 2 (2), 2019, pp. 77–94. (In Russian) doi: 10.31802/2658-770X-2019-2-2-77-94.

Abstract. The article touches upon the problem of dependence of Byzantine theology on Western theology on the example of the Christological dispute concerning the Savior's saying: *My Father is more than Me* (Jn. 14, 28). The discussion that took place during the reign of Emperor Manuel I Comnenus ended with a Conciliar decision in favor of the Latin version of the interpretation of the passage. The Council of Constantinople, convened in 1166, decided to interpret Jn. 14, 28 as applied to the mankind of Christ. In addition to this exegesis, other interpretations were also adopted, but the main emphasis was placed on the Christological dimension and the interpretations of «mental separation» and «common person» were strongly rejected. The article deals with the question of the influence on the decisions of the Council of the Western theologian Hugo Etherian, who tried to prove that Christ in humanity, even in the glorious state is less than God the Father.

Keywords: Manuel I Comnenus, Hugo Etherian, Christological disputes, glory of Christ, Constantinople Council of 1166, church union, Gilbert o Poitiers, Gerhoch von Reichersberg.

ПЕРЕВОДЫ

СВЯТИТЕЛЬ МЕЛЕТИЙ
АНТИОХИЙСКИЙ

О ПРЕДАТЕЛЬСТВЕ ИУДОЙ
ГОСПОДА (СРГ 3425/1)

ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕГРУЗИНСКОГО
И ПРЕДИСЛОВИЕ

Священник Сергей Ким

PhD in Philology
преподаватель кафедры филологии
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
kimserge@gmail.com

Для цитирования: *Мелетий Антиохийский, свт.* О предательстве Иудой Господа (СРГ 3425/1) / перевод с древнегрузинского и предисловие священника Сергея Кима // Метафраст. 2019. № 2 (2). С. 95–105. doi: 10.31802/2658-770X-2019-2-2-95-105

Аннотация

УДК 252.8 (276)

В статье впервые публикуется перевод на русский язык древнегрузинской проповеди свт. Мелетия Антиохийского о предательстве Иуды (СРГ 3425/1). Оригинальный текст, сохранившийся в единственной рукописи, донныне остается неизданным. Публикация грузинского текста готовится по афонской рукописи, датируемой X веком. Текст, который в рукописи приписан свт. Мелетию Антиохийскому, входит в цикл из девяти проповедей на Страстную седмицу, дошедших до наших дней на древнегрузинском и древнеармянском языках. Автора отличает подлинная поэтическая интонация в передаче евангельских событий. Данная публикация является первой в предполагаемой серии исследований/переводов наследия свт. Мелетия Антиохийского на кавказских языках.

Ключевые слова: патристика, христианский Восток, свт. Мелетий Антиохийский, древнегрузинские переводы.

Проповедь, которую мы публикуем ниже, впервые представляется русскоязычному читателю. Древнегрузинский её текст остается неизданным. Русский перевод сделан нами в рамках работы над критическим изданием корпуса сочинений свт. Мелетия Антиохийского († 381), которые сохранились в двух древних версиях: древнегрузинской и древнеармянской¹. Два текста из этого корпуса были изданы и исследованы нами в недавних работах².

Автор и проповедь

Текст «О предательстве Иуды» под именем свт. Мелетия Антиохийского был открыт для учёного сообщества К. Кекелидзе³. Результаты его исследований были переведены на немецкий язык священномучеником архимандритом Григорием (Перадзе)⁴. Первоначальный анализ содержания кавказского корпуса свт. Мелетия и его параллелей с другими текстами был произведён в работах М. ван Эсбрука⁵. На основании предварительных выводов этого учёного текст гомилии «О предательстве Иуды» был учтён в патристическом справочнике «Clavis patrum graecorum» под номером 3425/1, а также в справочнике по переводным памятникам древнегрузинской гомилетической литературы, составленном Э. Габидзашвили⁶, под номером 238.

- 1 См. информацию о девяти кавказских проповедях святителя Мелетия в СРГ 3425/1–9.
- 2 *Kim S.* «Preaching on Palm Sunday in Constantinople and in Antioch: Severian of Gabala and Meletius of Antioch», доклад на конференции «Towards the Prehistory of the Byzantine Liturgical Year. Festal Homilies and Festal Liturgies in Late Antique Constantinople», Regensburg, 3–6 July 2018 (в печати в материалах конференции); *Kim S.* «And They Sealed the Stone with the Seal of the Unit». A Georgian Homily of Meletius of Antioch from the Holy Week Cycle (CPG 3425/7) // *Le Muséon*. 2019. Vol. 132. P. 415–441.
- 3 კეკელიძე კ. უცხო ავტორები ძველ ქართულ მწერლობაში // *კეკელიძე კ. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*. თბილისი, 1957. ტ. 5. გვ. 100 (no. 3). [*Кекелидзе К.* Иностранцы в древнегрузинской литературе // *Он же. Исследования по истории древней грузинской литературы*. Тбилиси, 1957. Т. 5. С. 100 (n. 3)].
- 4 *Peradze G.* «Die alt-christliche Literatur in der georgischen Überlieferung» // *Oriens christianus*. 1933. Bd. III, 8 (Fasc. 30). S. 182 (no. 3).
- 5 *Esbroeck M., van.* Les plus anciens homéliaires géorgiens. Étude descriptive et historique Louvain-la-Neuve, 1975. (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain; vol. 10). P. 83, 308–312; *Esbroeck M., van.* Description du répertoire de l'homélaire de Muš (Maténadaran 7729) // *Revue des études arméniennes*. 1984. N. S. Vol. 18. P. 237–280, здесь 268 (no. 199).
- 6 გაბიძაშვილი ე. ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი ძეგლები. ტ. 3. ჰომილეტიკა. თბილისი, 2009. გვ. 11. (no. 238, с ошибкой в начальных словах).

До издания и перевода полного корпуса кавказских текстов, сохранившихся под именем свт. Мелетия Антиохийского, мы считаем необходимым воздержаться от комментариев о подлинности или неподлинности авторства свт. Мелетия⁷. Только после издания и исследования всех текстов, дошедших до нас на грузинском и армянском языках, будет возможно провести сравнение с теми немногими подлинными текстами святителя, которые сохранились на греческом языке⁸. Несмотря на скудость греческого материала о роли святителя в истории никейского богословия и в тринитарных спорах IV века, было написано значительное количество исследований⁹, которые не берут в расчет корпус сочинений, сохранившихся в восточных версиях, очевидно, по причине их недоступности.

В дальнейшем мы надеемся продолжить серию публикаций русских переводов грузинских и армянских проповедей под именем свт. Мелетия на страницах данного журнала. По итогам серии публикаций будет представлен филологический и содержательный комментарий ко всему циклу текстов.

[Габидзашвили Э. Переводные памятники древней грузинской литературы. Библиография. Т. 3. Гомилетика. Тбилиси, 2009. С. 116 (no. 238)]. См. также о тексте свт. Мелетия в нашей рецензии на этот справочник: *Kim S. Review of: Enrico Gabidzashvili, Translated Works of Ancient Georgian Literature. Bibliography. Vol. 3. Homiletic (Tbilisi, 2008). 580 pp. (in Georgian) // Collectanea christiana orientalia. 2014. Vol. 11. P. 267–327, здесь 270 (no. 29).*

- 7 Отметим, что в CPG кавказские тексты Мелетия предусмотрительно помещены в разделе спорных (Dubia).
- 8 *Epistula synodalis ad Iovianum imperatorem (CPG 3415); Epistula ad Italos et Gallos (CPG 3416); Homilia in Prov. 13, 22 (CPG 3417); Fragmentum (CPG 3418).*
- 9 Из последних крупных исследований, основанных на классическом материале греческих исторических и литературных источников, укажем на богатейшую монографию Томаса Карманна (*Karmann Th. R. Meletius von Antiochien. Studien zur Geschichte des trinitätstheologischen Streits in den Jahren 360–364 n. Chr. Frankfurt am Main, 2009. (Regensburger Studien zur Theologie; Bd. 68)*) и замечательную статью Брайана Далей (*Daley B. E. The Enigma of Meletius of Antioch // Tradition and the Rule of Faith in the Early Church. Essays in Honor of Joseph T. Lienhard, S. J. / ed. R. J. Rombs, A. Y. Hwang. Washington, 2010. P. 128–150.*

Текст проповеди сохранился в единственной известной рукописи — Афонском многоглаве¹⁰ X в.: Athoniensis, Iviron. georg. 11¹¹, fol. 82v–85v.

- 10 Древнегрузинский рукописный гомилетический сборник, букв. «многоглав». О феномене «мравалтави» см. работы М. ван Эсбрука (*Esbroeck M., van. Les plus anciens homéiaires géorgiens. Étude descriptive et historique. Louvain-la-Neuve: Université catholique de Louvain; Institut orientaliste, 1975. (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain; vol. 10)*) и Йоста Гипперта (*Gippert J. Mravaltavi — A Special Type of Old Georgian Multiple-Text Manuscripts One-Volume Libraries Composite and Multiple-Text Manuscripts / ed. M. Friedrich, C. Schwarke. Berlin; Boston. 2016. (Studies in manuscript cultures; vol. 9). P. 47–91*).
- 11 См. описание рукописи: *Blake R. P. Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la Laure d'Iviron au Mont Athos // Revue de l'Orient chrétien. 1931–1932. Vol. 8 (28). P. 344–355; Esbroeck M., van. Les plus anciens homéiaires géorgiens. P. 20–28, 63–120. Новое описание данной рукописи готовится группой учёных в составе Йоста Гипперта (Jost Gippert), Бернара Утье (Bernard Outtier) и автора настоящей публикации в рамках проекта по каталогизации грузинских рукописей библиотеки Иверского монастыря на Святой Горе Афон.*

**(fol. 82v) Слово святого и блаженного отца нашего
Мелетия, архиепископа Антиохийского,
о предательстве Господа нашего Иисуса Христа
и о [Его] допросе беззаконниками**

1. В этот день праздника, в который исполнились неложные пророческие слова, когда приблизилась Пасха иудейская (которую называют «Страстной [Пасхой]»), первосвященники сговорились и собрались по поводу Иисуса, дабы найти какую-нибудь причину, по которой они смогли бы Его убить.

2. И вот пришёл Иуда, один из двенадцати, и они замолчали, потому что подумали: «Он пришел как соглядатай». Но когда он открыл свои уста и начал говорить: *Что дадите мне? И я отдам вам Его в руки* (ср. Мф. 26, 15), тогда первосвященники удивились и пришли в изумление, но не поверили, что он действительно говорит искренне. Когда же он с клятвой заверил их, что если они дадут ему тридцать сребреников, то он отдаст им в руки своего Учителя, они пришли в ещё большее замешательство. Ведь когда Иуда пришел к ним во время их совещания, безумцы посчитали, будто он подослан Иисусом.

3. Почему, Иуда, ты предаёшь теперь своего Учителя в руки врагов на суд и на смерть? Какое зло ты можешь припомнить своему Господину? **(fol. 83r)** Разве Он не приказывал тебе совершать чудеса вместе с твоими товарищами? Разве ты не исцелял больных? И если ты был жадным до денег, разве не приобрёл ты от исцелений и различных чудес больше ста двадцати тысяч золотников и сребреников, которые твой Учитель щедро подарил тебе вместе с товарищами? А после всего этого Он обещал тебе и вечный престол!

4. О Иуда, зачем ты делаешь это? Впрочем, я думаю, что эти тридцать сребреников не принесут тебе пользы. И вы, беззаконные первосвященники, почему вы не спросили Иуду: «Зачем ты отдаешь нам своего Учителя за мзду?» Ведь если вы знатоки и учителя Закона, то Закон повелевает никого не предавать смерти за мзду. Если же вы убиваете человека за мзду, то Закон вам безразличен.

5. И после этого Иуда пришёл к ученикам. Посмотри, что сделал Господь. Он снял Свою одежду (словно божество) и обернулся полотенцем (словно плотью, в которую облёкся), налил воды в сосуд (словно в купель) и начал омыwać грязь Иуды (словно грехи всех людей через крещение). Он показал любовь Иуде — тому, кто показал ненависть. Он омыл его ноги от пыли, которую тот собрал во дворе Каиафы. Что же такое было с сердцем Иуды в тот час, когда святые руки Господа омывали грязь?

6. И как только Господь совершил это дело, Он оделся и возлёг за стол. Он начал учить о смирении, говоря так: «Если всё это вы делаете и сохраните любовь, то будете блаженны». Он сказал и дал услышать Иуде: «Необходимо, чтобы исполнилось Писание: “Тот, кто ел со Мною хлеб, поднял ложь” (ср. Ин. 13, 18)». И ещё Он обещал им: *Будете есть и пить со Мной в Царствии* (ср. Мф. 26, 29), но ни омовением ног, ни обличением не получилось выскоблить серебро из сердца Иуды.

7. Когда Господь увидел, что тот не раскаялся после этих слов, Он возмущился духом и сказал: «Один из вас замыслил предать Меня» (Мф. 26, 21). Тогда ученики опечалились и начали говорить друг другу: «Кто из нас тот, кто делает это зло? Ведь даже Ирод (**fol. 83v**) не осмелился на это». Хотя они знали, что в сердце у них не было зла, однако засомневались насчет себя, и каждый говорил: «Горе! Горе! Неужели я это сделаю?» Хотя они знали, что в сердце у них не было лжи, однако они также знали и то, что из уст Господа не выходит праздного слова. По истинному слову Господню, «истинные слова Его показались неправдой»¹².

8. У них изменился цвет лица, пища сделалась горькой во рту, а напитки на губах — кислыми, когда они слышали, как Господь сказал: «Горе предающему!» (ср. Лк. 22, 21), ибо они поняли, что один из них предаст Его. Они говорили друг другу: «Кто из нас тот, кто совершит это дело? Ведь даже книжники и фарисеи не сделали этого. Кто же из нас тот, кто — горе ему! — падёт?» Тогда Пётр стал делать Иоанну знаки глазами: «Кто же предаст?» (ср. Ин. 13, 24), дабы удалить от себя одну скорбь и облечься в другую невообразимую скорбь. Ведь у них было две скорби: первая — то, что их Учитель должен был умереть, а вторая — то, что Его предательство должно было совершиться их руками.

9. Впрочем, Он указал на Иуду куском [хлеба], обмокнутым [в вино], и тот сказал: *Неужели это я, Учитель?* Иисус сказал ему: *Ты сам сказал это*. А Иуда ежеминутно вздрагивал: не объявит ли Он открыто, не обличит ли его перед всеми? Иисус сказал ему: *Делай, что задумал* (ср. Ин. 13, 27). Иуда вышел и присоединился к отряду тех, кто готовил крестную казнь.

10. В этот праздник исполняется таинство всех праздников. В этот праздник закончились праздники иудейские. В этот праздник Агнец связал агнца, который был от Моисея и доньине. В этот праздник законы исполнились, а пророчества завершились — в этот последний праздник, то есть конечный, как [говорит] Иоанн. В этот праздник было отнято царство иудеев. В этот праздник прекратилось священство левитов.

12 Цитата не идентифицирована.

В этот праздник был заклан Агнец таинственный и был заклан Агнец истинный. В этот праздник закончилось ветхое и установилось новое истинное благовестие.

11. В этот праздник закончились (**fol. 84r**) таинства и открылась истина. В этот праздник прошла тень и засияла истина. В этот праздник были завершены жертвы посредством одной, принесённой в жертву за всех. В этот праздник были связаны многие жертвы через пролитие одной святой крови. В этот праздник Господь дал Своё Тело и разделил его между Своими учениками ради любви. В этот праздник был разорён Храм иудеев и была воздвигнута Церковь язычников. В этот праздник был омыт народ иудейский и стал собранием язычников. В этот праздник произошла новая удивительная вещь, ибо Иуда погубил своё апостольство и унаследовал смерть.

12. Иуда вывел множество людей со светильниками, факелами и пиками, чтобы задержать Мирного и Кроткого. О первосвященники! Если вы собираетесь схватить Его, то погасите факелы! Неужели пустится в бегство Свет, если [факелы] не убежали? Кажется, Он Сам отдаёт Себя на смерть, и напрасно вы дали серебро Иуде. Послушай ещё, как Иуда обманул захватчиков, потому что он сказал им так: *«Кого я поцелую, тот и есть»* (Мф. 26, 48).

13. О Иуда! Даже если бы ты не указал на Него, разве они сами не узнали бы Того, Кто всегда учил их в Храме? Но поскольку Иуда сомневался, не заберут ли они обратно серебро, то он вывел их, словно военачальник, на целование своего Учителя. Тот, кто учился у Господа, пришёл с обманом, как написано: *Человек, [который] в мире со мной* (Пс. 40, 10). Но Господь сказал ему: *Иуда, неужели ты предаёшь Сына человеческого поцелуем?* (Лк. 22, 48) Иисус сказал Своим захватчикам: *Кого вы ищете?* (Ин. 18, 4) И те сказали Ему: *Иисуса Назореянина* (Ин. 18, 5). И пока ещё слова были у Него на устах, они отступили с Иудой назад и упали один на другого (ср. Ин. 18, 6). Было удивительно, что никто из них не умер, но Сам Милосердный сохранил их.

14. Потом сказал им Иисус: *«Если вы ищете Меня, подождите, пусть они уйдут»* (ср. Ин. 18, 8). Посмотри, как делом Он показывал божество, а словом открывал человечество, ибо не могло запнуться слово (**fol. 84v**) Писания: *Встали с мечом на пастыря* (ср. Зах. 13, 7). Когда ученики увидели, что Его схватили, они сказали Иисусу: *«Господи, если Ты прикажешь, мы обнажим меч»* (ср. Лк. 22, 49). А Пётр и совершил это на деле. Он выхватил меч и отрубил ухо одному слуге первосвященника. Но Иисус рассердился на Петра и сказал ему: *«Неужели*

ты любишь Меня больше, чем Мой Отец? Разве не в твоём присутствии Я молил Отца, дабы это дело совершилось? И вот теперь ты не даёшь Мне испить сей чаши? Возврати меч обратно в ножны, потому что те, кто будет с мечом принуждать за Меня, воскрешающего мертвецов, — все они падут от меча. Мне ли не знать, что если бы Я попросил у Отца, то Он послал бы войско больше, чем в сто двадцать тысяч ангелов?» (ср. Мф. 26, 52–53)

15. Но какая нужда была бы в таком количестве ангелов? Вот один ангел был вместе с Иисусом, сыном Навина (ср. Ис. Нав. 5, 13–15), и поразили тридцать царей Ханаана (ср. Ис. Нав. 12, 24) и тысячу тысяч индийцев и при Езекии истребил сто восемьдесят пять тысяч (ср. 4 Цар. 19, 35). Хотя и были слабее учеников те, кто пришёл брать Иисуса, однако какая нужда была тогда в таком войске ангелов? Ведь и один ангел был способен истребить их, однако же упоминаются все ангелы.

16. Ударил и отсёк ухо, и залил кровью всю одежду этого человека. И от боли одного члена тела все члены страдали и извивались. Господь наш пожалел того человека и поднял его ухо Своей святой рукой, тотчас исцелил его (ср. Лк. 22, 51) и разрешил его боль и страдание, и — уверовала рана того человека, у кого отсекали ухо.

17. «Теперь вы подходите ко Мне с копьями (ср. Мф. 26, 55). Но разве Я не выходил в горы или не спускался в долины? Или почему вы не задерживаете Меня днём, а суетитесь в темноте?» Они же связали непорочные руки, которые только что исцелили ухо.

18. Тогда первосвященник спросил слугу об одежде, запачканной кровью, дабы (**fol. 85r**) иметь возможность поблагодарить Его за это чудесное деяние. Вместо благодарности он стал судить Иисуса. А Пётр, дабы иметь возможность удостовериться, что не лживо слово Господа и пророчество, сказал: *Если все соблазнятся, то я никогда не отрекусь от Тебя* (Мф. 26, 33). О господин Пётр! Смотри, Кого ты хочешь переиhrитрить? Господь говорит тебе: «Ты соблазнишься» — и даёт тебе пророчество: «Ты убежишь», а ты настаиваешь, как будто хочешь переиhrитрить Господа и пророчество.

19. Когда ввели Иисуса во двор Анны первосвященника, тогда заперли замки, чтобы — кто знает? — Пётр мог вдруг ещё избежать отречения. Однако Пётр послушал знакомых (ср. Ин. 18, 15) и вошёл внутрь, дабы исполнилось слово Господа. Анна же усердно старался убить Господа и приказал охранять замки, чтобы никто не открыл их изнутри. Петра не остановили при дверях ради того, чтобы было испытано слово Господа. И когда Пётр входил туда, некая женщина стала

свидетельствовать и сказала ему: *Ты тоже из учеников Иисуса* (Ин. 18, 17). Пётр, который обещал великое: *С Тобою я готов и умереть* (Мф. 26, 35), до того как столкнулся с узами и пытками, в тот час повредился умом и отрёкся.

20. О господин Пётр, в отречении потерявший голову из-за слабой женщины, вспомни и беги оттуда, чтобы не отречься трижды! Пётр вошел внутрь и встал у горевшего там огня, так что его тотчас узнала вторая женщина. Эта оказалась ещё более бесстыдной. Первая только произнесла слово, и он растерялся там, снаружи, а эта начала свидетельствовать перед всеми. Пётр же начал клясться и божиться галилейским говором: «Я не галилеянин». Как ему спастись от них? Его схватил род того человека, кому он отрубил правое ухо. Последний, кто встретился ему, ещё хуже предыдущего. Пётр начал гневаться, сердиться, спорить и клясться. И когда он совершил три отречения, запел петух (ср. Мф. 26, 69–75). И петух тотчас снял с его сердца покрывало. [Пётр] показывает, что его отречение не было искренним — того, кто тотчас омыл грехи раскаянием.

21. А первосвященник Анна (**fol. 85v**) сел и стал допрашивать Господа о Его учениях, которые Он преподавал в Храме. Иисус сказал ему: «Я учил открыто, а не тайно, как Иуда и Февда (ср. Деян. 5, 36). Там, где собираются все иудеи, спроси их, о чём Я учил». Один из стоявших там ударил Его по щеке, чтобы угодить первосвященнику, и сказал: *Так ты отвечаешь первосвященнику?* (Ин. 18, 22) И сказал ему Иисус: *Если Я говорю что-то злое, засвидетельствуй о зле. Если Я говорю о добре, то почему ты бьёшь Меня?* (Ин. 18, 23). И ты, Анна, священник незаконный и судящий по лжи, почему тебя не возмущает ударивший? И если он ударил несправедливо, почему ты не заставишь его заплатить штраф? Впрочем, во время ответов Господа на допросе подобало, чтобы они рассердились на Него, ибо таким образом Господь свидетельствует всем иудеям об учении.

22. И ранним-ранним утром первосвященники собрались и составили совещание о том, как убить Иисуса, и представили лжесвидетелей, которые сказали: «Этот [Человек] сказал: “Я способен разрушить Храм и на третий день воздвигнуть другой Храм, нерукотворный”». И первосвященник встал с незаконной скамьи и сказал Иисусу: «Ничего не ответишь на то, что эти [люди] свидетельствуют против Тебя?» (ср. Мф. 26, 61–62) Но Иисус ничего не ответил, дабы исполнилось Писание.

23. А потом привели Его на место суда, стали допрашивать Его: Он ли Христос? Первосвященник с клятвой спрашивал Его: *Воистину ли*

Ты Сын Божий? (Мф. 26, 63). Зачем вы с клятвой допрашиваете Его, о первосвященники? Даже если Он не скажет: «Я — Сын Божий», посмотрите на знамения! Или чудеса не от Бога и не от Сына Божия? Вот вместо заклинания ему нужно было сказать: «Он — Помазанник и Бог», — Тот, Кто воскресил четырёхдневного мертвеца Лазаря, Кто дал зрение слепому, Кто выпрямил хромых, Кто очистил прокажённых и исцелил больных всех видов, которые с верой и славословием прославляют Отца и Сына и Святого Духа, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

Библиография

- Blake R. P.* Catalogue des manuscrits géorgiens de la Bibliothèque de la Laure d'Iviron au Mont Athos // *Revue de l'Orient chrétien*. 1931–1932. Vol. 8 (28). P. 289–361; 1933–1934. Vol. 9 (29). P. 114–159, 225–271.
- Daley B. E.* The Enigma of Meletius of Antioch // *Tradition and the Rule of Faith in the Early Church. Essays in Honor of Joseph T. Lienhard, S. J.* / ed. R. J. Rombs, A. Y. Hwang. Washington: Catholic University of America Press, 2010. P. 128–150.
- Esbroeck M., van.* Description du répertoire de l'homélaire de Muš (Maténadaran 7729) // *Revue des études arméniennes*. 1984. N. S. Vol. 18. P. 237–280.
- Esbroeck M., van.* Les plus anciens homélaïres géorgiens. Étude descriptive et historique. Louvain-la-Neuve: Université catholique de Louvain; Institut orientaliste, 1975. (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain; vol. 10).
- Gippert J.* Mravaltavi — A Special Type of Old Georgian Multiple-Text Manuscripts One-Volume Libraries Composite and Multiple-Text Manuscripts / ed. M. Friedrich, C. Schwarke. Berlin; Boston: W. de Gruyter. 2016. (Studies in manuscript cultures; vol. 9). P. 47–91
- Karmann Th. R.* Meletius von Antiochien. Studien zur Geschichte des trinitätstheologischen Streits in den Jahren 360–364 n. Chr. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2009. (Regensburger Studien zur Theologie; Bd. 68).
- Kim S.* «And They Sealed the Stone with the Seal of the Unit». A Georgian Homily of Meletius of Antioch from the Holy Week Cycle (CPG 3425/7) // *Le Muséon*. 2019. Vol. 132. P. 415–441.
- Kim S.* Review of: Enrico Gabidzashvili, Translated Works of Ancient Georgian Literature. Bibliography. Vol. 3. Homiletic (Tbilisi, 2008). 580 pp. (in Georgian) // *Collectanea christiana orientalia*. 2014. Vol. 11. P. 267–327.
- Paradze G.* «Die alt-christliche Literatur in der georgischen Überlieferung» // *Oriens christianus*. 1933. Bd. III, 8 (Fasc. 30). S. 86–92, 180–198.
- გაბიძაშვილი ე. ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი ძეგლები. ტ. 3. ჰომილეტიკა. თბილისი: არტანუჯი, 2009. [Gabidzashvili E. Переводные памятники древней грузинской литературы. Библиография. Т. 3. Гомилетика. Тбилиси: Артануджи, 2009.
- კეკელიძე კ. უცხო ავტორები ძველ ქართულ მწერლობაში // *კეკელიძე კ. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*. თბილისი, 1957. ტ. 5. გვ. 3–114.

[Кекелидзе К. Иностранцы в древнегрузинской литературе // *Он же. Исследования по истории древней грузинской литературы*. Тбилиси, 1957. Т. 5. С. 3–114].

Saint Meletius of Antioch. On the Treason of Judas (CPG 3425/1)

A Russian Translation from Old Gorgian and an Introduction

Priest Sergey Kim

PhD in Philology

Lecturer of the Philology department of Moscow Theological Academy

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

kimserge@gmail.com

For citation: "*Saint Meletius of Antioch. On the Treason of Judas (CPG 3425/1)*". A Russian Translation from Old Georgian and an Introduction by Priest Sergey Kim. *Metaphrast*, № 2 (2), 2019, pp. 95–105. (In Russian) doi: 10.31802/2658-770X-2019-2-2-95-105

Abstract. The article presents the first Russian translation of the Old Georgian homily on the Treason of Judas by Saint Meletius of Antioch, CPG 3425/1. The original Georgian text preserved in one single manuscript remains inedited. We are preparing an edition of the Old Georgian original on the ground of the Athonite manuscript dating back to the tenth century. The homily is ascribed to Saint Meletius, bishop of Antioch, and is one of the cycle of nine sermons for the Holy Week surviving in Old Georgian and in Classical Armenian. The preacher proves a genuine poet while narrating the Gospel events. The present publication is conceived to be the first one in the series of works on the Caucasian heritage of Saint Meletius of Antioch.

Keywords: Patristics, Christian East, Meletius of Antioch, Old Georgian translations.

ДИОДОР ТАРСИЙСКИЙ
ПРЕДИСЛОВИЕ
К «ТОЛКОВАНИЮ
НА ПСАЛМЫ»

ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО
И ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ

Протоиерей Борис Тимофеев

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

Для цитирования: *Диодор Тарсийский*. Предисловие к «Толкованию на псалмы» / перевод с древнегреческого и вступительная статья протоиерея Бориса Тимофеева // *Метафраз*. 2019. № 2 (2). С. 106–117. doi: 10.31802/2658-770X-2019-2-2-106-117

Аннотация

УДК 22.07 (801.733) (801.82)

Данная работа представляет собой попытку перевода предисловия к «Толкованию на псалмы» Диодора Тарсийского. В данном отрывке Диодор описывает особенности написания и передачи Псалтири, рассуждает о правилах толкования. Его герменевтический подход предполагает два уровня прочтения Псалтири: буквальный и духовный. При этом для своего времени автор предлагает новый взгляд на мессианское провозвестие в псалмах и выступает резким критиком аллегорического толкования. Перевод сопровождается предисловием переводчика, в котором описываются основные идеи автора.

Ключевые слова: экзегетика, герменевтика, типология, духовное толкование (θεωρία/ἀναγωγή), аллегория, история, псалмы, Диодор Тарсийский, Антиохийская школа.

Диодор Тарсийский (ок. 305/310 — ок. 393/394), учитель свт. Иоанна Златоуста, без всякого сомнения, является одним из самых значимых и влиятельных представителей Антиохийской богословской школы. Он известен не только активной борьбой против Ариан и Евномиян, что доставило ему славу и уважение в православной Церкви во время Второго Вселенского Собора, но и экзегетическими произведениями¹. Изучение богословских и экзегетических представлений Диодора может дать богатый материал для осмысления церковной традиции второй половины IV в. Однако исполнение этого затруднено потому, что в период несторианских и монофизитских споров, ввиду посмертного обвинения Диодора в несторианстве, его произведения были практически полностью уничтожены². Из внушительного корпуса сочинений Диодора³ в полном объёме сохранилось только «Толкование на псалмы»⁴.

Данный комментарий в рукописной традиции долгое время оставался анонимным или переписывался под именем Анастасия Никейского. Только в начале XX в., благодаря усилиям Луиса Мариеса и Роберта Девреса, было установлено авторство Диодора. «Толкование на Псалмы» было частично издано в 1980 г. Жаном-Мари Оливье⁵. Прочие сочинения Диодора дошли до нас только во фрагментах (CPG 3815–3822), поэтому «Толкование» является ценным источником для изучения богословских взглядов и экзегезы Диодора.

Предисловие к «Толкованию на псалмы» важно рассматривать вместе с предисловием к «Толкованию на 118 псалом»⁶, наш перевод которого был опубликован в журнале «Христианское чтение»⁷. Оба

- 1 *Socrates Scholasticus*. *Historia ecclesiastica* VI, 2 // PG. 67. Col. 668A; *Joannes Chrysostomus*. *Laus Diodori episcopi* 4 // PG. 52. Col. 764; *Theodoretus Cyrensis*. *Historia ecclesiastica* II, 24; IV, 25; V, 4 // PG. 82. Col. 1069D; 1189AB; *Basilius Magnus*. *Epistula* 244, 3 // PG. 32. Col. 916BC; *Hermias Sozomenus*. *Historia ecclesiastica* VII, 8 // PG. 67. Col. 1433AC; *Historia Flaviani et Diodori discipuli eius* 49 // PO. 5/2. P. 275–278. См. об этом подробно: *Фетусов Н.* Диодор Тарсский. Киев, 1915. С. 192–203.
- 2 Здесь важно отметить, что в «Толковании на Псалмы» Диодор рассуждает о Христе в русле традиционных представлений и формулировок.
- 3 О сочинениях Диодора см., например: *Historia Flaviani et Diodori discipuli eius* 49 // PO. 5/2. P. 276.
- 4 CPG 3818.
- 5 *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos* / ed. J. M. Olivier. Turnhout, 1980. (CCSG; vol. 6).
- 6 *Mariès L.* Extraits du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes // *Recherches de science religieuses*. 1919. Vol. 9. P. 79–101.
- 7 *Диодор Тарсийский.* Предисловие к «Толкованию на 118-й псалом» / пер. свящ. Бориса Тимофеева // *ХЧ*. 2016. № 2. С. 208–223.

текста важны для раскрытия взглядов Диодора на Псалтирь и методы экзегетического исследования.

Диодор уверен, что автором всей Псалтири является пророк Давид: «Авторство псалмов принадлежит Давиду, и никому другому»⁸. Прочие лица, которые упоминаются в надписаниях псалмов: Асаф, сыновья Кореевы, Идифум — являются только исполнителями. Они либо сопровождали пение псалмов игрой на музыкальных инструментах, либо по поручению царя сами исполняли их:

«Необходимо знать, что все псалмы принадлежат Давиду, как об этом было сказано выше. Однако они были переданы разным псалмопевцам, как это было угодно самому Давиду или благодати, которая пребывала в нём. Одни были переданы Асафу, другие — Идифуму, третьи — сынам Корея не потому, что они были авторами псалмов, но для того, чтобы они только исполняли или сопровождали игрой на инструментах по поручению пророка Давида»⁹.

В большинстве случаев, считает Диодор, это очевидно по характеру сохранившихся надписаний. Например, Пс. 38, 1: *В конец. Идифуму. Песнь Давида*; Пс. 43, 1: *В конец, сынам Кореевым в назидание* и др.¹⁰ Утверждая авторство пророка Давида, Диодор тем самым подчёркивает пророческий характер Псалтири и удивляется благодати Святого Духа, которая на много веков вперёд открыла Давиду не только события, но внутреннее состояние людей¹¹.

Впрочем, не всем надписаниям, с точки зрения Диодора, можно доверять. Толкователь утверждает, что многие из них были ошибочно даны писцами во время восстановления Псалтири после вавилонского плена. Это достаточно смелое утверждение, поскольку Диодор считает, что лучше понимает псалмы, чем еврейские писцы времени Ездры: «Надписания во многих случаях неверны, поскольку составители давали надписания, основываясь скорее на догадках, чем на точном знании смысла»¹². Так, например, Пс. 45 имеет надписание: *о тайных*, которое не имеет никакого отношения к содержанию псалма. «Надписавшие этот псалом, — считает Диодор, — ничего не поняли из его содержания, поэтому и надписали: *о тайных*, то есть неких

8 *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos 38, 6–7 // CCSG. 6. P. 234.*

9 *Ibid. 72, 1–8 // CCSG. 6. P. LXXIX.*

10 *Ibid. 43, 4–7; 46, 1–4; 47, 1–5 // CCSG. 6. P. 260, 282, 285.*

11 *Ibid. 14, 19–21 // CCSG. 6. P. 78.*

12 *Ibid. Praefacio 120–122 // CCSG. 6. P. 6.*

непонятных предметах»¹³. В толковании на Пс. 26–29 Диодор отмечает, что их надписания не только ошибочны, но и вредны, поскольку вводят читателей в заблуждение. Надписание Пс. 26: *Псалом Давида прежде помазания* — даёт понять, что текст был составлен ещё до помазания Давида на царство, а именно с помазанием, по мнению толкователя, был сопряжён дар пророческой благодати. Экзегет настаивает, что богодухновенные произведения из-под пера Давида могли выйти только после помазания¹⁴. Пс. 27 надписан: *Псалом Давиду* (в переводе на русский — псалом Давида). Это утверждение Диодор считает нелепым, поскольку вся Псалтирь была составлена Давидом¹⁵. Пс. 28 имеет надписание: *На исход скинии*. Но в этом псалме нет ни одного упоминания о скинии, или палатке. В этом произведении речь «исключительно идёт о победе над жестокими врагами»¹⁶. Также и надписание Пс. 29: *Об обновлении дома Давида* — не имеет никакого отношения к содержанию¹⁷. Рассматривая надписания, Диодор обращается к общему контексту того или иного псалма. Если надписание подкрепляется текстом псалма, то оно признаётся истинным, если такой связи установить не удаётся, — ошибочным¹⁸.

Также с событиями вавилонского плена Диодор Тарсийский связывает отсутствие последовательности в расположении псалмов в Псалтири. После возвращения из вавилонского плена первосвященник Ездра занимался восстановлением текста Священного Писания. При этом псалмы переписывали в единый свиток по одному или группами в порядке обнаружения. В связи с этим псалмы перемешались, поэтому более ранние псалмы можно обнаружить в конце, а более поздние в начале книги¹⁹.

13 *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos* 45, 94–101 // CCSG. 6. P. 281–282. Сравни: «Надписавшие псалом совершенно ничего не поняли из его содержания» (Ibid. 47, 1–7 // CCSG. 6. P. 285).

14 Ibid. 29, 125–135 // CCSG. 6. P. 170.

15 Ibid. 29, 136–145 // CCSG. 6. P. 170–171.

16 Ibid. 29, 150–160 // CCSG. 6. P. 171.

17 Ibid. 29, 162–177 // CCSG. 6. P. 171–172.

18 Блж. Феодорит Кирский в своем предисловии к «Толкованию на псалмы» подвергает критике такой подход. Он принимает надписания без всякого сомнения, в виду того, что работа Ездры и его соратников была освящена благодатью Святого Духа. Поэтому и надписания давались псалмам не случайно и не по произволу писцов. Так же и LXX толковников, под руководством Того же Духа, перевели на греческий язык и надписания как неотъемлемую часть библейского текста. См.: *Theodoreus Cyrensis. Interpretatio in Psalmos* // PG. 80. 864AB.

19 *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos. Praefacio* 105–121 // CCSG. 6. P. 6. Об этом ранее писали Ориген и Евсевий Кесарийский: *Origenes. Excerpta in Psalmos* // PG. 12. Col. 1076AB; *Eusebius Caesariensis. Commentaria in Psalmos* 62 // PG. 23. Col. 604AB.

Так, например, Пс. 3 посвящён бегству Давида от Авессалома, а Пс. 143 — победе над Голиафом²⁰.

Таким образом, Диодор представляет Псалтирь как произведение пророка Давида, которое изначально было последовательно разбито на тематические разделы, а настоящий вид приняло после восстановления при Ездre. Переписчики располагали псалмы в порядке обнаружения и снабжали их не всегда верными надписаниями. Всё это затрудняет понимание Псалтири, но тем не менее Диодор в «Толковании» придерживается сложившейся последовательности.

Также в предисловии к «Толкованию на псалмы» Диодор рассуждает о двух подходах к пониманию текста Псалтири. Простое буквальное толкование (κατὰ τὴν λέξιν/ἱστορίαν ἐρμηνεία) проясняет непосредственный смысл, заключающийся в наставлении или описании событий прошлого, настоящего или будущего. Духовное толкование (κατὰ τὴν ἀναγωγὴν/θεωρίαν ἐρμηνεία) раскрывает содержащийся в истории более высокий пророческий смысл, который становится очевидным на основании сходства событий прошлого, настоящего или будущего (в рамках Ветхого Завета) с событиями новозаветной действительности. Связь между событиями Ветхого и Нового Заветов Диодор устанавливает на основании сходства путём сравнения.

«Мы не запрещаем давать духовное толкование и обращать взор к духовному смыслу: например, сравнивать Авеля и Каина с иудейской синагогой и Церковью и пытаться показать, что синагога иудеев отвергнута, как жертва Каина, а дары Церкви приняты, как это было у Авеля, а также в непорочном по закону агнце видеть Господа. Этим и буквальный смысл не отвергается, и не упраздняется духовное толкование»²¹.

Таким образом, в данном случае духовным толкованием θεωρία/ἀναγωγή Диодор называет типологию. Этот подход к пониманию библейского повествования он противопоставляет аллегорическому методу Оригена, согласно которому весь текст Священного Писания представляется иносказательным рассказом о духовных предметах, так что исторический рассказ как таковой теряет актуальность²². Диодор отмечает, что в таком случае толкование аллегористов является субъективным моделированием смысла, который основан на личных

20 *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos. Praefacio 110–115 // CCSG. 6. P. 6.*

21 *Ibid. Praefacio 146–155 // CCSG. 6. P. 7–8. Сравни: Diodorus Tarsensis. Prologus Commentarii in psalmum CXVIII // Mariès L. Op. cit. P. 90:5–25.*

22 *Origenes. De principiis IV, 11–12.14 // PG. 11. Col. 364–368B, 372AB; Idem. Contra Celsum I, 18 // PG. 11. 692C–693A.*

ассоциациях толкователя. Этот метод был позаимствован Филоном Александрийским и Оригеном из философских комментариев античных произведений²³, поэтому умеренный подход, предложенный Диодором, «отвергает эллинизм, утверждающий одно вместо другого и вводящий посторонний смысл, и не принуждает к иудаизму, который заставляет сосредоточить внимание на одних только словах и служить им, запрещая понимать их духовно»²⁴. Тем самым подход Диодора сохраняет смысл Писания от искажений.

В тексте Псалтири встречается достаточно мест, в которых возможно применение духовного толкования *θεωρία/ἀναγωγή*. При этом неважно, о каких событиях говорит пророк: современных, прошедших или будущих (впрочем, по отношению к Новому Завету все события Ветхого являются прошедшими). В любом случае, можно обнаружить пророческое сходство между фактами, о которых ведёт речь пророк, и Христом. Так, например, в Пс. 15 Диодор видит описание истории израильского народа, который неоднократно стоял на грани уничтожения, но получал чудесное избавление от Бога: *Ты не оставишь душу мою во Аде и не дашь преподобному Твоему увидеть тление* (Пс. 15, 10). В данном случае история еврейского народа явилась прообразом страданий и воскресения Господа, поэтому апостол Пётр относит эти слова к Нему, сохраняя аутентичность буквального смысла²⁵. Так же и Пс. 71 Диодор толкует и буквально (*ἱστορικῶς*), и духовно (*θεωρηματικῶς*). Предметом речи псалмопевца в данном случае является Соломон и его царство, ставшие прообразом Христа и Церкви²⁶.

23 *Schäublin Chr.* Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese. Köln; Bonn, 1974. (Theophania; Bd. 23). S. 59.

24 *Diodorus Tarsensis.* Commentarius in Psalmos. Praefacio 155–160 // CCSG. 6. P. 8.

25 *Diodorus Tarsensis.* Commentarius in Psalmos 15, 131–140 // CCSG. 6. P. 89–90. Здесь нелишним будет заметить, что для Оригена и его последователей типология также является духовным толкованием: «Духовное толкование доступно тому, кто может показать: образу и тени каких небесных вещей служили иудеи по плоти, и тень каких будущих благ имеет закон» (*Origenes.* De principiis IV, 13 // PG. 11. Col. 368C. Ориген и сам использует термин *θεωρία* для обозначения духовного смысла (*Idem.* Contra Celsum I, 18 // PG. 11. Col. 693A). Однако Диодор значительно сужает границы духовного смысла в Священном Писании. Он совершенно упраздняет параллель между «иудеями по плоти» и «небесными предметами», а также ограничивает круг параллелей между «тенью закона» и «будущими благами» случаями указанными новозаветными авторами и устоявшейся церковной традиции.

26 *Mariès L.* Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes. Paris, 1933. P. 140–142. *Diodorus Tarsensis.* Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII // *Mariès L.* Op. cit. P. 96:5–25.

Важно отметить, что бóльшая часть мессианских псалмов, с точки зрения Диодора Тарсийского, относится ко Христу не прямо, а через духовное толкование или типологию²⁷. Напрямую ко Христу он относит только четыре псалма: 2, 8, 44 и 109. В остальных случаях мессианское толкование новозаветных авторов и церковной традиции признаётся им только в усечённом виде, как духовное толкование ветхозаветной истории — *θεωρία*. Эта концепция явилась своего рода инновацией в древней экзегетической традиции. Толкователь явно не отвергает церковную традицию мессианского толкования, но вместе с тем последовательно доказывает справедливость своего подхода к пониманию ветхозаветного пророческого текста, который, как он думал, сохраняет контекст и буквальный смысл псалмов, с одной стороны, и показывает мессианское провозвестие, с другой.

27 См., например: *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos* 9, 36–45; 21, 11–19; 23, 90–95 // CCSG. 6. P. 51, 126, 142). См также: *Mariès L. Études preliminaries*. P. 134–144.

Предисловие к «Толкованию на псалмы»

(3) *Всякое Писание, согласно блаженному Павлу, полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности* (2 Тим. 3, 16). Оно учит полезному, обличает грехи, исправляет недостатки и таким образом приводит человека к совершенству. И далее: *Да будет совершен Божий человек, ко всякому делу благу приготовлен* (2 Тим. 3, 17). И, пожалуй, никто не ошибётся, если эти слова, в которых идёт речь обо всем Божественном Писании, всецело отнесёт к книге псалмов. Эта книга мягко и кротко наставляет в праведности желающих изучать её; усердно, но без суровости обличает своенравных; исправляет нас, когда мы случайно или сознательно совершаем неблагоприятные поступки.

Однако, воспевая псалмы, мы не поймём их так, как оказавшись в обстоятельствах, в которых почувствуем нужду в них. Без сомнения, весьма блаженны те, кто, испытывая радость в жизни, имеют нужду только в одних благодарственных псалмах. Однако нам, людям, невозможно избежать трудностей и страданий, причиной которых являются внешние обстоятельства или мы сами. Поэтому души, которые собираются обратиться к Богу, находят весьма подходящие слова для этого в тексте псалмов, поскольку Сам Святой Дух, Которому известны все человеческие ситуации, через блаженного Давида отвечает словами, соответствующими страстям, в которых страждущие могут получить исцеление. Итак, то, что прежде мы, исполняя псалмы, пробежали мимоходом, слегка соприкасаясь мыслью с содержанием, то, впадая в нужду и беды, постигаем и противостоим трудностям. Наша рана естественным образом требует соответствующего лекарства, (4) а принятое лекарство врачует соответствующую болезнь.

Я решил, что правильно будет составить краткое изложение этого наиважнейшего Писания, то есть псалмов по их содержанию, а также написать их простое толкование, чтобы во время пения братья не увлекались одним только напевом и, не понимая смысла, не обращали ум к другим предметам. Чтобы, понимая последовательность мысли, они *пели разумно* (Пс. 40, 8), из глубины разума, а не поверхностно, одними только губами.

Итак, в основном псалмы разделяются по содержанию на две части: нравственные и догматические. При этом нравственные псалмы, в свою очередь, имеют следующее разделение: одни призывают к исправлению жизни каждого человека, другие — только иудейский народ, третьи обращены ко всем людям вместе. А какие именно псалмы

относятся к этим группам, покажет их отдельное толкование. Также и догматические псалмы при отдельном рассмотрении разделяются на две части. Одни псалмы обращены к тем, кто считает, что всё существующее произошло само собой, другие — к отвергающим Божественный Промысл. Кто считает, что всё произошло само собой, тот соответственно отвергает и Божественный Промысл. А тот, кто отвергает Божественный Промысл, не обязательно считает, что всё произошло само собой, но верит и исповедует, что есть Творец всего, но Его Промысл либо совершенно отвергает, либо ограничивает только небесным. Однако псалмы обличают придерживающихся таких мнений и доказывают, что Бог является Творцом всего, а Его Промысл простирается вплоть до самого незначительного и Он не пренебрегает тем, что Он создал, и впредь не лишит его Своего промысла. Итак, Бог, способный сотворить малое и незначительное, не намеревался оставить в пренебрежении и без попечения, (5) якобы из преизбытка Своего величия, то, Творцом чего Он не счёл недостойным быть. Эти псалмы читатель узнает, когда дойдёт до их толкования.

Другие псалмы посвящены теме вавилонского плена. Это целый раздел, а вернее, много разделов. Одни псалмы говорят о грядущем плене, другие — о пребывании в плену, третьи — о надежде на возвращение, четвёртые — об уже случившемся возвращении.

А есть ещё псалмы, которые повествуют об уже случившихся событиях, когда пророк описывает произошедшее в Египте и путешествие в пустыне ради назидания потомков. Некоторые посвящены Маккавеям. Одни повествуют от лица Онии или кого-нибудь другого, другие — от лица всех израильтян, терпящих страдания. Другие подходят лицу Иереми и Езекии.

Среди пророческих псалмов есть следующие: одни показывают народу грядущие бедствия за многочисленные грехи, другие удивительные чудеса, которые последуют за бедствиями, и все они разнообразно украшены в соответствии с разнообразием грядущих событий, поскольку Святой Дух приготовил необходимое лекарство для страдальцев.

Однако остановимся на этом, чтобы не отвратить желающих поскорее увидеть толкование псалмов, перегружая их вопросами многообразия содержания Псалтири, и перейдём непосредственно к тексту. Вместе с тем напомним об одном, хотя об этом и известно братьям, что все пророчества делятся на три вида: о будущем, о настоящем и о прошедшем. Есть пророчество Моисея, который повествует об Адаме

и о том, что было в начале. Пророчество, как открытие тайны, имело место, когда Пётр узнал об обмане Анании и Сапфиры. Однако в собственном смысле слова пророчеством является откровение о будущем, которое случится через многие поколения. Так, пророки говорили о пришествии Христа, а апостолы — о покорности вере язычников и отвержении иудеев.

Тем не менее необходимо начать толкование псалмов, следуя порядку, который мы находим в Псалтири, а не по порядку, который может быть обусловлен их содержанием. Дело в том, что псалмы расположены в том порядке, в котором каждый из них был найден. Это будет показано в ходе нашего толкования на примере многих псалмов. Особенно ярким примером является случай, когда третий псалом имеет надписание: *Псалом Давида, когда он бежал от лица Авессалома, сына своего*, в то время как сто сорок третий псалом надписан: *Песнь о Голиафе*. А кто не знает, что история Голиафа была задолго до событий времени восстания Авессалома? Так получилось потому, что книга была утрачена во время вавилонского плена. Позже, во времена Ездры, Псалтирь не была найдена в полном виде, но псалмы собирали по одному, по два, а может быть, и по три, в порядке обнаружения, а не так, как это было изначально. Постольку и надписания во многих случаях неверны, поскольку составители давали надписания, основываясь скорее на догадках, чем на точном знании смысла.

(7) Однако в каждом отдельном случае, с Божией помощью, мы и ошибки объясним, и не уклонимся от истины, но изложим и то, что имеет отношение к истории и буквальному смыслу, и не станем препятствовать духовному и более возвышенному толкованию (τὴν ἀναγωγὴν καὶ τὴν θεωρίαν τὴν ὑψηλοτέραν οὐκ ἀλοκώλοισμεν). Дело в том, что буквальный смысл не исключает более возвышенного духовного значения, но, напротив, является для него опорой и основанием. Одного только необходимо остерегаться, чтобы духовное толкование каким-нибудь образом не явилось разрушением буквального смысла, потому как тогда это уже будет не духовное толкование, а аллегория. Так и апостол никоим образом не упразднил историю, когда ввёл духовное толкование и назвал духовное толкование аллегорией не по незнанию понятий, но чтобы научить, что, хотя имя «аллегория» и дано мысли, тем не менее необходимо понимать её в русле духовного толкования, не повреждая смысла истории. Однако одержимые гордостью извратители Божественного Писания либо по неспособности понять, либо злонамеренно вводят аллегорию не так, как это делал апостол, но по своему

собственному безумию заставляют читателей понимать под одним совершенно другое, например: под бездной — демонов, под змеем — дьявола и тому подобное (здесь остановимся, дабы не нести вздора, опровергая вздор). Итак, совершенно отвергая всё это, мы не запрещаем давать духовное толкование и обращать взор к духовному смыслу: например, сравнивать Авеля и Каина с иудейской синагогой и Церковью и пытаться показать, что синагога иудеев отвергнута, (8) как жертва Каина, а дары Церкви приняты, как это было у Авеля; а также в непорочном по закону агнце видеть Господа. Этим и буквальный смысл не отвергается, и не упраздняется духовное толкование. Такой умеренный подход и опыт применения буквального и духовного толкования отвергается эллинизмом, утверждающим одно вместо другого и вводящим посторонний смысл; и не принуждает к иудаизму, заставляющему сосредоточить внимание на одних только словах и служить им, запрещая понимать их духовно. Всё это, сказанное вкратце, нужно знать желающему познакомиться с толкованием божественных псалмов.

Источники

- Basilii Magnus*. Epistula 244 // PG. T. 32. Col. 912–924.
- Diodori Tarsensis* Commentarii in Psalmos / ed. J. M. Olivier. Turnhout: Brepols, 1980. (CCSG; vol. 6).
- Diodori Tarsensis*. Prologus Commentarii in psalmum CXVIII // *Mariès L*. Extraits du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes // *Recherches de science religieuses*. 1919. Vol. 9. P. 79–101.
- Eusebius Caesariensis*. Commentaria in Psalmos // PG. T. 23. Col. 65–1394.
- Histoire de Flavien et de son disciple Diodore // Histoire nestorienne (Chronique de Séert). 1^{ère} partie, fasc.2 / ed. A. Scher, P. Dib. Paris: Firmin-Didot, 1910. (PO; vol. 5/2).
- Joannes Chrysostomus*. Laus Diodori episcopi // PG. T. 52. Col. 761–764.
- Origenes*. Excerpta in Psalmos // PG. T. 12. Col. 1053–1683.
- Origenes*. Contra Celsum // PG. T. 11. Col. 641–1630.
- Origenes*. De principiis // PG. T. 11. Col. 341–412.
- Socrates Scholasticus*. Historia ecclesiastica // PG. T. 67. Col. 34–839.
- Hermias Sozomenus*. Historia ecclesiastica // PG. T. 67. Col. 854–1627.
- Theodoretus Cyrensis*. Historia ecclesiastica // PG. T. 82. Col. 883–1278.
- Theodoretus Cyrensis*. Interpretatio in Psalmos // PG. T. 80. Col. 857–1996.
- Диодор Тарсийский*. Предисловие к Толкованию на 118-й псалом / пер. свящ. Бориса Тимофеева // ХЧ. 2016. № 2. С. 208–223.

Литература

Фетисов Н. Диодор Тарский. Киев: Типография И. И. Чоколова, 1915.

Mariès L. Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes. Paris: Les Belles Lettres, 1933.

Schäublin Chr. Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese. Köln; Bonn: Peter Hanstein Verlag, 1974. (Theophania; Bd. 23).

Diodorus of Tarsus. Preface to the «Commentary on Psalms»

Translation from Ancient Greek with the Introduction

Archpriest Boris Timofeev

MA in Theology

Senior Teacher of the Philology department of Moscow Theological Academy

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

bortim@mail.ru

For citation: “*Diodorus of Tarsus. Preface to the «Commentary on Psalms»*”. Translated from Ancient Greek and Introduction by Archpriest Boris Timofeev. *Metaphrast*, № 2 (2), 2019, pp. 106–117. (In Russian) doi: 10.31802/2658-770X-2019-2-2-106-117

Abstract. This article is an attempt to translate the preface to the interpretation of the psalms of Diodorus of Tarsus. In this passage, Diodorus describes the peculiarities of writing and transmitting the psalter, discusses the rules of interpretation. His hermeneutic approach involves two levels of reading the Psalter: literal and spiritual. At the same time, for its time, the author offers a new look at the messianic proclamation in psalms and speaks out sharp criticism of the allegorical interpretation. The translation is accompanied by the preface of the translator, which describes the main ideas of the author.

Keywords: Diodorus of Tarsus, Antioch school, exegesis, hermeneutics, typology, spiritual interpretation (θεωρία / ἀναγωγή), allegory, history, Psalms.

МАРТИРИЙ-САХДОНА
О ДЕВСТВЕ И СВЯТОСТИ
ПЕРЕВОД С СИРИЙСКОГО,
ПРЕДИСЛОВИЕ И ПРИМЕЧАНИЯ

Монах Максим (Судаков)

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
насельник Преображенского подворья Данилова монастыря
г. Москвы
142200, Московская обл., Серпуховский р-н, д. Подмоклово,
Свято-Преображенский скит
maxim.msdm@gmail.com

Для цитирования: *Мартирий-Сахдона. О девстве и святости / перевод с сирийского, предисловие и примечания монаха Максима (Судакова) // Метафраст. 2019. № 2 (2). С. 118–134. doi: 10.31802/2658-770X-2019-2-2-118-134*

Аннотация

УДК 241.536 (248.12) (281.81)

В статье представлен перевод с сирийского на русский язык одной главы из «Книги совершенства» Мартирия-Сахдоны. В предисловии рассмотрены основные идеи, отражённые в этой главе. После перевода дан словарь наиболее важных понятий, которые употребляются в главе. Выбор фрагмента, посвящённого девству, обосновывается тем, что для сирийских аскетов эта добродетель имела совершенно особое значение. Несмотря на то, что автора данного произведения нельзя признать православным, написанное им по настоящему предмету в целом не вступает в противоречие с православной этикой. Вместе с тем, в предисловии отмечены некоторые нехарактерные для неё суждения.

Ключевые слова: Мартирий-Сахдона, «Книга совершенства», девство, святость, брак, целомудрие.

Публикуемый фрагмент «Книги совершенства» Мартирия-Сахдоны¹ представляет собой отдельную главу из второй части этого аскетического трактата. Данная глава — первый изданный текст Сахдоны: она была опубликована вместе с переводом на немецкий язык в отдельном издании, которое выполнил Генрих Гуссен в 1897 г.²

Девство всегда имело фундаментальное значение для христиан Сирии и Персии. В начальный период существования христианской Церкви в этих регионах оно было широко распространено, являясь идеалом не только для отшельников или монахов. Сирийские наставники в духовной жизни придавали важное значение этой добродетели и ценили её очень высоко³: например, Афраат ничто не превозносит так, как девство⁴, и даже считает его «основной добродетелью... которую человек должен избрать для того, чтобы вести достойную крещения жизнь»⁵. Именно поэтому в сирийских церковных общинах в своё время существовал особый класс людей — *сыны завета*, у которых соблюдение девства полагалось в основу духовной жизни. Среди сынов завета были девственники, никогда не вступавшие в брак, а также те, которые вступили в церковную общину, уже будучи в браке, и после крещения отказались от супружеских отношений (не расторгая брака). О первых говорилось, что они соблюдают «bṭūlūtā» (девство), о вторых — что они соблюдают «qaddīšūtā»

- 1 Сведения о нём и его произведении см. в статье: *Максим (Судаков), мон.* Мартирий-Сахдона. Жизнь и труды // БВ. 2018. Т. 30. № 3. С. 132–163.
- 2 *Goussen H.* Martyrius-Sahdona's Leben und Werke nach einen syrischen Handschrift in Strassburg i/E. Ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus unter den Nestorianern. Leipzig, 1897. S. 21–34, III–XX.
- 3 См.: *Brock S.* Early Syrian Asceticism // *Numen.* 1973. Vol. 20. P. 9.
- 4 См.: *Кессель Г. М.* Учение о духовной жизни Афраата Персидского Мудреца по «Тахвите о сынах Завета» // Богословские труды. 2003. Вып. 38. С. 365.
- 5 Там же. С. 362. Эту мысль Г. М. Кессель раскрывает далее (С. 367), указывая в учении Афраата причины, по которым христианин должен избрать безбрачие, причём первые две из них категоричны. Первая причина в том, что христианин обручён со Христом, из чего следует, что вступление в брак с кем бы то ни было расценивается как прелюбодееяние (см.: *Aphrahat.* *Demonstrationes* 6, 7 // *Patrologia syriaca.* 1/1. Col. 272; рус. пер.: *Афраат Персидский Мудрец.* Тахвита о сынах Завета / пер. прот. Леонида Грилихеса и Г. М. Кесселя // Богословские труды. 2003. Вып. 38. С. 135). Однако Афраат в данном случае говорит конкретно о сынах завета. Вторая причина в том, что, по мысли Афраата, вступление в брак лишает христианина обитания в нём Святого Духа (см.: *Aphrahat.* *Demonstrationes* 6, 14 // *Patrologia syriaca.* 1/1. Col. 296; рус. пер.: *Афраат Персидский Мудрец.* Указ. соч. С. 143).

(святость)⁶. В приводимом фрагменте «Книги совершенства» используются оба эти понятия, однако, поскольку в период написания данного произведения институт сынов завета уже не существовал, слово «qaddīšūtā» здесь имеет значение скорее «целомудрия». В связи с этим следует отметить, что часто встречающееся слово «btūlūtā» естественно переводить как «девство» или «девственность» и некорректно передавать его словом «continenence» («воздержание»), как это обычно делает А. де Аллэ⁷.

Девство свойственно ангелам, а также состоянию людей в будущем веке⁸, поэтому отказ от брака и соблюдение девственности, как многократно повторяет Сахдона, является противодействием собственной природе и превышает человеческие способности⁹. Девство оказывается возможным только как дарование Божие и соблюдается при Божием покровительстве, когда человек в молитве просит этого дара и помощи от Бога¹⁰. Подвиг девства признаётся очень тяжёлым: Сахдона использует много выразительных средств для изображения его трудности. Этот подвиг сравнивается с жесточайшей битвой без отдыха и перемирия¹¹.

Противодействие блудной страсти бывает особенно тяжёлым, и соблюдение целомудрия, по мнению Сахдоны, является дарованием Божиим. Причём это относится не только к девственникам, но и к живущим в браке. Мартирий отмечает, что апостол Павел называет дарованием Божиим и брак (см. 1 Кор. 7, 7). В браке следует соблюдать своё тело в рамках закона природы. По мнению Сахдоны, это означает, что брачное общение должно быть исключительно ради продолжения рода¹². Вообще же Сахдона признаёт супружество уделом слабых¹³, опять основываясь на словах апостола Павла (см. 1 Кор. 7, 2; 7, 5–6). Отношение к браку в Православной Церкви иное: супружество

6 Святými (qaddīšē) называл девственников Афраат. В семитских языках основа «qdš» имеет значение отделения, и к давшим обет девства это слово прилагается на том основании, что они отделили себя от мира (см.: Brock S. Early Syrian Asceticism // Numen. 1973. Vol. 20. P. 11).

7 Например, у Г. Гуссена это «Jungfräulichkeit» — «девство» (Goussen H. Martyrius-Sahdona's Leben und Werke. S. 21).

8 *Martirius (Sahdona). Liber perfectionis II, 6, 2 // CSCO. 214. P. 65.*

9 *Ibid. II, 6, 3, 5, 12, 18 // CSCO. 214. P. 65–66, 69–70.* Мысль о том, что девство противоречит природе, свойственна православной аскетике. В частности, так говорил свт. Григорий Нисский (*Gregorius Nyssenus. De virginitate 7, 1 // SC. 119. P. 350.*)

10 *Martirius (Sahdona). Liber perfectionis II, 6, 10, 12, 16 // CSCO. 214. P. 68–70.*

11 *Ibid. II, 6, 18 // CSCO. 214. P. 70–71.*

12 *Ibid. II, 6, 9–10 // CSCO. 214. P. 68.*

13 *Martirius (Sahdona). Epistulae 4, 52–53 // CSCO. 254. P. 36–37.*

естественно для человека и в нём он исполняет цель своего бытия — достижение единства с Богом через любовь к Нему посредством жертвенной любви супругов друг к другу¹⁴; цель брака не сводится только к деторождению. Ещё одна его цель — предохранение от впадения в блуд, как об этом, в частности, высказался и свт. Иоанн Златоуст: «Брак, конечно, дан и для деторождения, намного же более — для погашения естественного разжжения»¹⁵.

Сахдона много предохраняет от впадения в блуд не только на деле, но и в сердце, как того требует Евангелие (см. Мф. 5, 28)¹⁶. Этот грех, по мысли Сахдоны, нельзя считать незначительным, ведь кто услаждается скверными помыслами, тот в своём сердце прелюбодействует с сатаной¹⁷, потому что подвижник обручён со Христом¹⁸ и обязан хранить душу и тело в чистоте как храм, предназначенный для обитания в нём Бога (см. 1 Кор. 3, 16–17; 6, 19)¹⁹. Сомнение в истинах веры равным образом признаётся осквернением девственности души, причём приводится одно из многочисленных мест Ветхого Завета (Иер. 3, 9), где неверность евреев Завету с Богом представлена как прелюбодеяние²⁰.

Девство сохраняется с большим трудом, а потерять его очень легко: от малейшей неосторожности, от недостаточной бдительности²¹. Не только человеческая природа противится девству, но и дьявол только и ждёт удобного случая осквернить его и сразу уничтожить все труды аскета, потому что он особенно завидует девственникам, зная, какая награда им уготована²². Утрата девства воспринимается очень тяжело потому, что оно не подлежит восстановлению, даже при помощи покаяния²³: через покаяние грешник получает прощение грехов, оно, по словам Сахдоны, подаёт человеку силы подняться до вершин добродетели²⁴, но девства

14 См.: Агеева Е. А., Ореханов Г., свящ. Брак // ПЭ. М., 2003. Т. 6. С. 148.

15 *Joannes Chrysostomus. De virginitate* 19 // PG. 48. Col. 547:7–9.

16 *Martirius (Sahdona). Liber perfectionis* II, 6, 20, 23, 24 // CSCO. 214. P. 71–73.

17 *Ibid.* II, 6, 23, 24. Такое суждение не чуждо и святым отцам: прп. Иоанн Пророк, отвечая одному брату, спросившему его о блудных мечтаниях, фактически отождествил эти искусовые образы с падшими духами (см.: *Barsanuphius et Joannes. Epistulae* 168 // SC. 427. P. 568).

18 *Martirius (Sahdona). Liber perfectionis* II, 6, 24.

19 *Ibid.* II, 6, 21–22 // CSCO. 214. P. 71–72. См. также: *Ibid.* II, 7, 50 // CSCO. 214. P. 89; *Idem. Epistulae* 4, 23, 27 // CSCO. 254. P. 28–29.

20 *Martirius (Sahdona). Liber perfectionis* II, 6, 24–25 // CSCO. 214. P. 72–73.

21 *Ibid.* II, 6, 18 // CSCO. 214. P. 70–71.

22 См.: *Ibid.* II, 7, 20 // CSCO. 214. P. 80.

23 *Ibid.* II, 6, 19 // CSCO. 214. P. 71.

24 См.: *Ibid.* II, 9, 3 // CSCO. 252. P. 28.

оно не возвращает. Покаяние, безусловно, необходимо тому, кто пал, то есть не только в сердце, но на деле нарушил обет девства, данный Христу, — ожесточённое же пребывание в грехе против девства никак не может быть оправдано²⁵.

Сахдона говорит и о том, что девство ценно не как самоцель, но как соблюдаемое из любви к Богу: безбрачие должно служить для удобства исполнения Божиих заповедей, как об этом писал и апостол Павел: *Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу* (1 Кор. 7, 32)²⁶.

Текст рассматриваемого нами фрагмента содержится в рукописи, хранящейся в Национальной и университетской библиотеке Страсбурга²⁷. Перевод выполнен по изданию А. де Аллэ²⁸. Библейские цитаты сверены со следующими изданиями Пешитты: *The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version. Part 2, fasc. 3. The Book of Psalms / ed. The Peshiṭta Institute of Leiden. Leiden, 1980; The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version. Part 3, fasc. 1. Isaiah / ed. The Peshiṭta Institute of Leiden; prepared by S. P. Brock. 2nd edition. Leiden; New York; Köln, 1993; ܩܘܿܪܿܬܿܐ ܕܢܿܫܿܘܿܬܿܐ ܕܢܿܫܿܘܿܬܿܐ [Пешитта. Тбилиси, 2009].* Нумерация Псалмов соответствует Пешитте.

25 Данной теме почти полностью посвящено 4-е письмо Мартирия-Сахдоны, которое адресовано монаху, возвратившемуся в мир и женившемуся.

26 *Martirius (Sahdona). Liber perfectionis II, 6, 13 // CSCO. 214. P. 69.*

27 *Cod. Argentoratensis 4116 (837 г.), fol. 64r–67v.*

28 *Martirius (Sahdona). Liber perfectionis II, 6 // CSCO. 214. P. 65–74.*

Книга совершенства. Часть 2

[1] [Глава] шестая. О девстве и святости

[2] Высока и превознесена славная степень девства, велика и весьма превосходна; блистательно состояние святости: это высокий чин духовных [существ], которые выше нашего мира, и подобие славы огненных ангельских полков, новое состояние жизни, которое будет по воскресении бессмертных — сынов воскресения и Бога (ср. Лк. 20, 36)²⁹. Оно весьма благоприлично и подобающе для истинных христиан, ставших в таинстве, в которое были посвящены, бессмертными и сынами Божиими, а в особенности для тех, которые по совершенной любви последовали за Христом, стали чужды всему мирскому посредством своей нищеты и посредством странничества проводят свою жизнь благоугодно Богу, [следуя] тесным путём в смирении.

[3] Пребывающие в нём, будучи смертны, сияют, превозмогают и приобретают блистательность и славу бессмертных. В нём они отреклись от супружества, для того чтобы уподобиться ангелам, и в этой жизни сами собой начертывают духовный образ жизни будущей. Они с очевидностью являют славную жизнь бессмертия в смертном теле, отважно бросаясь в битву против плотской природы, одолевают и смиряют стремительные восстания её сил и подавляют её тайные похоти, успокаивают движения её нападений, унимают порывы её страстей и погашают её крепкий огонь, беспощадно сокрушают жала любви к ней и естественный порядок обращают вспять, выдерживают без отдыха тяжёлую борьбу с похотливыми движениями её животного начала и день и ночь берут на себя суровый подвиг против самих себя, то есть тела против души, так что одно и другое заставляет отступать то, что с ним сопряжено, от естественного для него порядка, *ибо плоть желает противоположного духу, а дух — противоположного плоти*, то есть всего того, что утесняет её и сохраняет в чистоте, — *они друг другу противятся* (Гал. 5, 17).

[4] Этой великой брани и непрестанному противодействию подвергаются те, которые проводят свою жизнь в состоянии девства

29 Сахдона намеренно употребляет выражение «сыны воскресения» (بنى ااصحابه [bnāyā da-quamṭā]), которое созвучно понятию «сыны завета» (بنى ااصحابه [bnāyā da-quāmā]). Последние представляют собой особый чин, существовавший в древности у сирийских христиан, основной особенностью которого было соблюдение девства.

и в святости. Вот почему по справедливости и Господь наш Христос за суровость этого тяжёлого подвига поставил его выше закона, не желая сделать его заповедью, но оставив его на произволение тех, кто стремится к совершенству, как сказал апостол: *Относительно девства я не имею повеления Господня* (1 Кор. 7, 25).

[5] Ибо не захотел Бог наш и Спаситель сделать законом заповеди то, что превосходит естественный порядок, но предоставил это свободе того, кто желает и любит святость и непорочность, потому что Он знает, что пребывать безбрачным — это слишком превышает силу смертного естества и свойственно для жизни после воскресения, как Он сказал фарисеям: *В воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии* (Мф. 22, 30).

[6] Что же делать, о блаженный апостол, раз ты не имеешь относительно девства повеления Господня? Не советуешь ли ты, что справедливо приступить к нему? — *Я даю совет, —* говорит он, — *как получивший от Господа милость быть верным. По настоящей нужде за лучшее признаю, что хорошо человеку оставаться так. Соединён ли ты с женой? не ищи развода. Остался ли без жены? не ищи жены* (1 Кор. 7, 25–27). Иными словами, хорошо оставаться в чистоте без брака не потому, что он греховен, но потому, что отвлекает человека *по настоящей нужде* в помышление о земном, то есть в заботу о жене и детях (см. 1 Кор. 7, 33).

[7] В самом деле, *женатый, —* говорит [апостол], — *помышляет о мирском, как угодить жене, а неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу. Посему-то я и пекусь о том, что благо для вас* (ср. 1 Кор. 7, 32–33). Советую вам воздерживаться от брака *не с тем, чтобы наложить на вас узы, но чтобы вы благочинно и непрестанно [служили] Господу, не помышляя о мирском* (1 Кор. 7, 35)³⁰. Словом, кто желает возлюбить Господа и хочет вступить в единение с Ним, тому следует удалиться от брака, чтобы быть в состоянии пребывать с Ним в чистой жизни, не развлекаемой заботой о мирском.

[8] *Он будет поистине блажен, если останется так, по моему совету; а думаю, и я имею Духа Божия* (ср. 1 Кор. 7, 40)... *Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я, но если не удерживаются, пусть вступают в брак, ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться* (ср. 1 Кор. 7, 8–9). «Я, — говорит, — желаю, чтобы они пребыли в воздержании от брака, как я, и знаю, что это для них полезно, но если они не могут терпеливо сопротивляться страстям своей природы, то лучше

30 Так и в Пешитте; в синодальном переводе: «...без развлечения».

им вступить в брак и не терпеть возбуждение похоти в нерадении, возбуждая её против самих себя через постоянное размышление и сосложение с её движениями, потому что святость трудна и прискорбна».

[9] *Я хотел бы, чтобы все люди жили в чистоте, как и я; но каждый имеет своё дарование от Бога: один так, другой иначе* (ср. 1 Кор. 7, 7). «Я, — говорит, — желаю, чтобы все люди приступили к непорочности девства, но хорошо знаю о его великости и трудности, так что без дарования Божьего и без Его помощи никто не может соблюсти его. И не только это я считаю даром, но и то, чтобы и в браке каждый хранил свой сосуд в чести праведного закона, а не в страстях похотения, как необузданные язычники» (ср. 1 Фес. 4, 4).

[10] Видишь ли, как божественный Павел превозносит девство и побуждает нас испрашивать его как дар от Бога? Он показывает, что дарованием Божиим является не только способность непорочно соблюдать чистоту девства, но также и то, чтобы быть способным законно жить со своей женой в целомудренном браке для продолжения рода, а не для страстей похотения. Если же чистый брак, заключаемый только ради рождения детей, невозможно соблюсти без дарования Божьего, то насколько более невозможно сохранить непорочность девства и святости без [Божьей] поддержки, помощи, и благодати?

[11] Чтобы ты обстоятельно знал, насколько девственная жизнь превосходит силы человеческой природы-родительницы³¹, и чтобы знал, что никто не может осуществить её без дарования Божьего, поведаю тебе это от слов Христовых. Когда Он говорил иудеям, что непозволительно мужу разводиться со своей женой не по причине блудодеяния (Мф. 19, 9)³², тогда вопрос о том, развестись или нет, представился Его ученикам исполненным большой трудности, и они полагали, что проще вовсе не жениться, сказав: *Если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться* (Мф. 19, 10). Тогда Он, желая показать им значительность этого предмета и что не просто бывает всякому осуществить его без дарования Божественной благодати, сказал им: *Не все вмещают слово сие, но кому дано* (Мф. 19, 11).

31 كيفية موالدها ذمها [kyānā mawldānā ḡa-bnay nāšā] — «человеческая природа-родительница», а точнее «природа-родительница людей». Этой метафорой автор подчёркивает, что продолжение рода есть неотъемлемое свойство человеческой природы.

32 В Евангелии употреблено слово, обозначающее нарушение супружеской верности, — прелюбодеяние (غواية [gawgā]), а Сахдона отступает от евангельского текста, используя слово, обозначающее вообще греховную связь (زنا [zanyūtā]).

[12] «Вы, — говорит, — сильно заблуждаетесь, считая лёгким то, что есть [удел лишь] немногих и редких», да и тех — только в том случае, если помощь от Бога поддерживает их и делает способными к этому, ибо Он сказал: *Те, кому дано*, — показывая, что и для тех, которые избрали сие, это поистине благодать Божия³³, а не произволение исполняет это дело, потому что совершат его те, которые решились превзойти природу: нам оно не свойственно.

[13] И опять-таки Он даёт понять, что не во всяком случае безбрачие достойно похвалы, но только тогда, когда мы добровольно изберём его по страху Божию. Вот в каких нравах и в каком произволении проявляется добродетель безбрачия; и укор всем, кто не почитает его за высшее благо и не полагает в этом предел совершенства; однако надлежит соблюдать его по любви к Богу при совершении добрых дел, когда вместе с безбрачием есть усердие.

[14] Поэтому Он прибавляет: *Есть скопцы, которые из чрева матерного родились так; и есть скопцы, которые оскоплены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного* (Мф. 19, 12). «Однако, — говорит, — не следует вам полагать и того, что безбрачие само по себе является благом, потому что есть те, которые родились такими, так что не в их воле вступить в брак; и есть те, которые впоследствии стали такими. [Это бывает тогда,] когда часто ради служения людям отсекаются уды, необходимые для супружества, но сами по себе они не заслуживают похвалы, а только те заслуживают похвалы, у которых есть уды, необходимые для супружества, которые от природы никак не ущемлены в этом отношении и которые по страху Божьему избирают назорейство в отношении брака. Это [дело], по причине большой его трудности, Я отказываюсь подводить под закон, но предоставляю его на волю тех, которые хотят его принять».

[15] *Кто может вместить, да вместит* (Мф. 19, 12). «Всякий, — говорит Он, — кто хочет вступить в [безбрачие] и переносить его тяжесть по любви к Богу и желанию Его Царства, пусть ожидает помощи Его благодати, которая поможет ему осуществить желание своей воли».

[16] Вот что сказал Господь наш Христос о безбрачии с целью ясно научить тех, которые вступают в него, чтобы не вступали в него с пренебрежением, рассчитывая на собственную силу, как будто кто-либо способен сам соблюсти его, но со страхом и осмотрительностью, рассчитывая на милость Божию, молитвою и прошением усердно

испрашивая у Бога подать им силу и помощь, чтобы они смогли жить в нём и сохранить его в чистоте.

[17] Поистине, велик и славен венец девства, и поскольку подвиг этот труден, постольку и награда за него превосходна и высока. Если даже евнухов от рождения Господь Бог наш ободряет через пророка такими словами: *Да не говорит евнух: «Вот я сухое дерево». Ибо Господь так говорит об евнухах, которые хранят Мои субботы, и избирают удобное Мне, и крепко держатся завета Моего: тем дам Я в доме Моём и в стенах Моих место и имя лучшее, нежели сыновьям и дочерям; дам им вечное имя, которое не истребится* (Ис. 56, 3–5), то насколько большими будут имя и слава тех, которые по собственной воле ради Царства Небесного избирают для себя чистоту девства, требующую большого труда и бдительности по причине тяжести подвига!

[18] Это непрестанная борьба с природой, а не с чем-то внешним, война с самим собой, а не с чужим, и нет ни затишья, ни перемирия до самого гроба. Иногда она, как ураган, возбуждается изнутри, а иногда восстаёт и свирепеет по действию внешних духов. Весьма много страстей, которые губительны для девства. Со всех сторон его окружают греховные смущения, острые стрелы³⁴ отовсюду летят на него, чтобы пронзить его. Поистине, для него *отвне — нападения, внутри — страхи* (2 Кор. 7, 5), и гибель его бывает очень скоро — скорее, чем полёт брошенного камня. В один момент наступает его растление, мгновение ока — и его больше нет и потерян весь труд ради него: чистота запятнана, святость осквернена и охранение уничтожено.

[19] Так удобна его гибель. Не более ли оно нуждается в охранении, чем зеница ока, как пророк, употребляя этот образ, просит у Бога, чтобы Он сохранил его (см. Пс. 17, 8)? Ибо если око ослепнет, оно может быть вылечено, и при помощи лечебных снадобий свет его зрения может быть восстановлен в своём прежнем состоянии. Для девства же, если оно осквернено, врачевства быть не может, и оно не может быть восстановлено в своём прежнем состоянии, потому что покаяние удаляет греховную скверну, смывает с него порок блуда и очищает грязь растления, но оно не возвратит его в прежнее состояние и не поставит его на прежнюю степень. Ведь [покаяние] возвращает его в пределы святости, а сделать его таким, каким оно было прежде, когда ещё не подверглось растлению, оно не способно. И если не много девственников

34 В издании А. де Аллэ напечатано: «*ⲛⲓⲁⲛⲁ ⲛⲉ*» (*Martirius (Sahdona)*). Liber perfectionis II, 6, 18 // CSCO. 214. P. 70:29), а следует читать: «*ⲛⲓⲁⲛⲁ ⲟⲩ*», как в издании Г. Гуссена: *Goussen H. Martirius-Sahdona's Leben und Werke*. S. X:4.

по рождению, то такие, о которых идёт речь, тем более немногочисленны и редки.

[20] Поэтому будем внимательно хранить его: у него много красоты и много тех, которые готовы похитить и растлить его красоту. Явно, что оно растлевается не только от телесных членов, но и от внутренних движений сердца, как сказал Господь наш Христос: *Кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействует с нею в сердце своём* (ср. Мф. 5, 28). Обрати внимание и учти: *в сердце* — не тогда, когда тело сближается с телом, и не тогда, когда действие совершается явно, но когда члены далеко от сообщения друг с другом и чисты от оскверняющего действия: помышления сердечные оскверняют девственность членов, а внешние движения растлевают их внешнюю сторону. Так через тайное прелюбодеяние сердца оскверняется весь человек.

[21] Не говорю уже о множестве коварных козней сатаны, которыми он старается растлить святой храм Божий, которым являемся мы, по слову апостола (см. 1 Кор. 3, 17). Об этом пророк говорит по отношению к своему народу, или же апостол — по отношению к иноплемённым народам: *Оскверняли себя делами своими, блудодействовали поступками своими* (Пс. 106, 39) — и: *Предал их Бог постыдным страстям* (и прочее), так что *они получали в самих себе должное возмездие за своё заблуждение* (Рим. 1, 26–27). И вполне справедливо: ведь если блудодействующего в рамках естества Бог предаёт осуждению, то насколько более заслуживает сожжения в огне тот, кто совершает осквернение вопреки природе, как безбожные нечестивцы!

[22] *Бегайте блуда и растления*, — взывает апостол, — *всякий грех, какой делает человек, есть вне тела, а блудник грешит против собственного тела* (ср. 1 Кор. 6, 18). Кто не бегаёт блуда, который произвождает растление тела, который приносит смерть, тот подпадает под осуждение от Бога, подобно тому, как те растлители — негодные сыны иудейские. Апостол порицает и осуждает их вместе с прелюбодеяниями и мужеложниками, вместе с ними отвергая и исключая их из Царствия: *Ни прелюбодеи, — говорит он, — ни блудники, ни малакии³⁵, ни мужеложники Царства Божия не наследуют* (ср. 1 Кор. 6, 9–10). Сильными угрозами нападая на растлителей, он говорит: *Аще кто*

35 В Пешитте употреблено слово ܡܗܒܠܝܐ [mḥablē], которое чуть выше переведено как «растлители», но здесь мы переводим как «малакии», потому что слово стоит на том месте, где в греческом Новом Завете — «μυλακοί». Словарь Р. П. Смита также ставит в соответствие эти два термина (*Smith R. P. Thesaurus syriacus. T. 1. Oxonii, 1879. Col. 1176*).

Божий храм растлит, растлит сего Бог: храм бо Божий свят есть, иже есте вы (1 Кор. 3, 17)³⁶.

[23] Убоимся же погубления³⁷, которым угрожает суд Божий, и убежим от греховного растления, которое растлевает наш телесный храм. Как святые соблюдем себя в святости, чтобы нам удостоиться вселения Божьего в духе. Будем чисты не только от блудного растления тела, но и от тайного блудного растления души, которое совершается с лукавыми духами при согласии с ними лукавых помышлений. Ведь если душа соглашается хотя бы с помышлениями, которые сеет в ней лукавый, то она вступает с ним в распутную связь³⁸, совершая блуд в тайне своего ума и оскверняя святость девства, которое обручено со Христом, чтобы хранить Его заповеди.

[24] Подобно тому, как израильская синагога, обрученнная с Богом через Моисея, прелюбодействовала с камнем и деревом (ср. Иер. 3, 9), когда была отвергнута Богом, оставляла поклонение Ему и о заповедях Его небрегла, так и мы, которые обручены со Христом через апостола, ибо блаженный Павел сказал: *Я обручил вас единому мужу, чтобы представить Христу чистою девою* (2 Кор. 11, 2). Если мы небрежем о Его заповедях, престапаем Его Завет и соглашаемся с сатанинскими помыслами, посеянными в нашем уме, то мы совершаем скрытое прелюбодеяние с сатаной. Этого опасался и апостол, наш обручитель, когда говорил: *Боюсь, чтобы, как змий хитростью своею прельстил Еву, так и ваши умы не растлились по отношению к простоте во Христе* (2 Кор. 11, 3). Он и Еву прельстил преступлением закона, и нас преступлением закона побуждает к тому, чтобы мы прельщались, растлевали наш ум по отношению к простоте и чистоте во Христе и нарушали Завет, заключенный с Ним, отрекаясь от своего прежнего исповедания, дабы через всё это мы уготовали себе суровое осуждение и сожжение в огне, установленное для прелюбодеев.

[25] Поэтому будем бдительно хранить чистоту девства как тела, так и души, очищая душу от всякой нечистоты порочных помыслов, которыми растлевается и оскверняется его чистота, особенно же от помыслов сомнения о вере во Христа, которые суть растление

36 В данном случае использован церковнославянский перевод, так как он ближе к сирийскому оригиналу.

37 Употреблено слово ܚܘܒܠܐ [hūbālā], однокоренное со словом ܚܒܠܐ [hḇālā] и имеющее те же значения: «растление», «разорение», «истребление» (см.: *Smith R. P. Thesaurus syriacus. Col. 1175–1180*).

38 Дословно: «связь растления» (ܫܘܬܐܦܘܬܐ ܕܐ-ܚܒܠܐ [šūtāpūtā ḏa-hḇālā]).

девственности души и упразднение её обручения³⁹. Тело же утесним аскезой против всякой влаги изобилия вещественного питания и большой полноты (которая накапливается в нём от пищи), усмиряя и порабощая его (ср. 1 Кор. 9, 27), чтобы оно не могло предоставить своих членов греху от большой слабости и не излило на нас свойственной ему грязи, в то время как мы спим.

[26] Таким образом, совершенно очистив себя по телу и по душе от всякого порока, мы обретём подобие ангелам в смертном теле, потому что, как и они, станем свободными от страстей супружества по дару от Бога [и] удостоимся в непорочности воспринять совершенную святость, без которой никто не увидит Господа нашего (Евр. 12, 14), [27] Которому слава, и да удостоит Он нас святости во веки веков. Аминь.

Приложение. Наиболее важные аскетические термины

Сирийский термин	Перевод	Параграф
аскеза	ܐܢܘܘܬܐ [ʿanwāyūtā]	25
бдительность	ܐܚܝܘܬܐ [zhirūtā]	17
безбрачие	ܠܐ ܡܙܘܘܓܘܬܐ [lā mżawgūtā]	13, 16
благодать	ܐܬܝܒܘܬܐ [ṭaybūtā]	10, 12, 15
блуд	ܐܙܢܝܘܬܐ [zānyūtā]	22, 23
блудник	ܐܙܢܝܐ [zannāyā]	22
блудодеяние	ܐܙܢܝܘܬܐ [zānyūtā]	11
борьба	ܬܚܘܡܐ [takktōšā]	18
брак	ܙܘܘܘܓܐ [zuwāgā]	6, 7, 8, 9, 10, 14
вера	ܚܝܡܢܘܬܐ [haymānūtā]	25
возбуждение	ܚܘܬܗܘܬܐ [huthātā]	3, 8
воля	ܫܒܝܢܐ [ṣebyānā]	15
воскресение	ܢܘܚܡܐ [nūhāmā] ܩܝܡܘܬܐ [qyamūtā]	2 2, 5
дарование, дар	ܡܘܚܒܬܐ [mawhabtā]	9, 10, 11, 26
движение	ܙܘܘܐ [zawʿā]	20

39 В издании А. де Аллэ напечатано: «ܐܢܘܘܬܐ» (*Martirius (Sahdona). Liber perfectionis* II, 6, 25 // CSCO. 214. P. 73:20), а следует читать: «ܐܚܝܘܬܐ», как в издании Г. Гуссена (*Goussen H. Martirius-Sahdona's Leben und Werke. S. XIII:20*).

девственность	ܠܘܠܘܬܐ [bʔulūtā]	20, 25
девственник	ܠܘܠܐ [bʔulā]	19
девство	ܠܘܠܘܬܐ [bʔulūtā]	1, 2, 10, 13, 17, 18, 19, 23, 25
добрые дела	ܠܬܒܘܬܐ [tābātā]	13
добродетель	ܠܡܝܬܪܘܬܐ [myatrūtā]	13
единение (sc. с Господом)	ܠܢܥܡܐ [nekpā]	7
естественный порядок	ܠܬܟܣܐ ܠܟܝܢܝܐ [ʔaksā kyānāyā]	3
	ܠܬܟܣܐ ܕܐ-ܠܟܝܢܝܐ [ʔaksā da-kyānā]	5
естество	ܠܟܝܢܐ [kyānā]	5, 21
жизнь	ܠܚܝܘܬܐ [hūfākā]	3
	ܠܕܘܒܪܐ [dūbārā]	7, 11
исповедание	ܠܗܝܡܢܘܬܐ [haymānūtā]	24
малакии	ܠܡܠܟܝܐ [mḥablē]	22
мир	ܠܡܠܟܐ [ʔalmā]	2
мирское	ܠܡܠܟܐ [ʔalmā]	7
молитва	ܠܫܠܘܬܐ [ʔšlōtā]	16
назорейство	ܠܢܘܘܘܬܐ [nzīrūtā]	14
непорочность	ܠܗܝܘܬܐ [zahyūtā]	5
нерадение	ܠܗܝܘܬܐ [rapyūtā]	8
нищета	ܠܡܫܪܩܘܬܐ [msarqūtā]	2
осмотрительность	ܠܗܝܘܬܐ [zhīrūtā]	16
охранение	ܠܗܝܘܬܐ [zhīrūtā]	18
погубление	ܠܗܘܒܐܠܐ [hūbālā]	23
подвиг	ܠܐܓܘܢܐ [āgōnā]	3, 17
помышление помысел	ܠܗܘܫܒܐ [hūšbā]	20, 23 24, 25
похотение	ܠܪܓܬܐ [regtā]	9
похотливый	ܠܪܓܬܐܢܐ [regtānā]	3
похоть	ܠܪܓܬܐܝܐ [rgigtā]	3
	ܠܪܓܬܐ [regtā]	8
прелюбодей	ܠܓܝܘܪܐ [gayyārā]	22, 24

прелюбодеяние	ܩܝܝܪܘܬܐ [gayyārūtā]	20, 24
природа	ܩܝܢܐ [kyānā]	3, 8, 11, 12, 14, 18
произволение	ܩܝܢܐ ܩܝܢܐ [šebyānā]	4, 15, 17
прошение	ܩܝܢܐ ܩܝܢܐ [bā'ūtā]	16
размышление	ܩܝܢܐ ܩܝܢܐ [hergā]	8
растление	ܩܝܢܐ ܩܝܢܐ [ḥbālā] ܩܝܢܐ ܩܝܢܐ [ḥūbālā]	18, 19, 22, 23 18, 25
растлители	ܩܝܢܐ ܩܝܢܐ [mḥablē]	22
род	ܩܝܢܐ [kyānā]	10
рождение	ܩܝܢܐ [kyānā]	17
свобода	ܩܝܢܐ ܩܝܢܐ [ḥ'ērūtā]	5
святость	ܩܝܢܐ ܩܝܢܐ [qaddišūtā]	1, 2, 8, 10, 18, 19, 23, 26, 27
совершенство	ܩܝܢܐ ܩܝܢܐ [gmīrūtā]	13
согласие	ܩܝܢܐ ܩܝܢܐ [šalmūtā]	23
сосложение	ܩܝܢܐ ܩܝܢܐ [mētawyānūtā]	8
состояние	ܩܝܢܐ [dūbārā]	2, 3
странничество	ܩܝܢܐ ܩܝܢܐ [aksānāyūtā]	2
страсть	ܩܝܢܐ [ḥaššā]	3, 8, 9, 18
страх	ܩܝܢܐ [deḥtā]	13, 14, 16
супружество	ܩܝܢܐ ܩܝܢܐ [zuwāgā]	14, 26
ум	ܩܝܢܐ ܩܝܢܐ [tar'ītā]	23, 24
усердие	ܩܝܢܐ ܩܝܢܐ [bṭilūtā]	13
целомудренный	ܩܝܢܐ [nakkpā]	10
чистота	ܩܝܢܐ ܩܝܢܐ [dakyūtā]	5, 9, 17, 18, 24, 25

Источники

- Aphraatis Sapientis Persae* Demonstrationes. Paris: Firmin-Didot et socii, 1894. (Patrologia syriaca; t. 1/1).
- Barsanuphe et Jean de Gaza*. Correspondance. Vol. 1. Aux solitaires. T. 2. Lettres 72–223 / éd. et trad. par F. Neyt. Paris: Cerf, 1998. (SC; vol. 427).

- Goussen H.* Martyrius-Sahdona's Leben und Werke nach einer syrischen Handschrift in Strassburg i/E. Ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus unter den Nestorianern. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1897.
- Grégoire de Nysse.* Traité de la virginité / éd. et trad. par M. Aubineau. Paris: Cerf, 1966. (SC; vol. 119).
- Joannes Chrysostomus.* De virginitate // PG. T. 48. Col. 533–596.
- Martyrius (Sahdona).* Œuvres spirituelles II: Livre de la perfection, 2^{me} partie (ch. 1–7) / éd. A. de Halleux. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1961. (CSCO; vol. 214–215. Scriptores syri; t. 90–91).
- Martyrius (Sahdona).* Œuvres spirituelles IV: Lettres à des amis solitaires. Maximes sapientiales / éd. A. de Halleux. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1965. (CSCO; vol. 254–255. Scriptores syri; t. 112–113).
- The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version. Part 2, fasc. 3. The Book of Psalms / ed. The Peshiṭta Institute of Leiden. Leiden: Brill, 1980.
- The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version. Part 3, fasc. 1. Isaiah / ed. The Peshiṭta Institute of Leiden; prepared by S. P. Brock. 2nd edition. Leiden; New York; Köln: Brill, 1993.
- ܩܘܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܫܗܕܘܢܐ [Пеши́тта. Тбилиси, 2009].
- Афраат Персидский Мудрец.* Тахвита о сынах Завета / пер. прот. Леонида Грилихеса и Г. М. Кесселя // Богословские труды. 2003. Вып. 38. С. 120–146.

Литература

- Агеева Е. А., Ореханов Г., свящ.* Брак // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2003. Т. 6. С. 146–181.
- Кессель Г. М.* Учение о духовной жизни Афраата Персидского Мудреца по «Тахвите о сынах Завета» // Богословские труды. 2003. Вып. 38. С. 356–375.
- Максим (Судаков), мон.* Мартирий-Сахдона. Жизнь и труды // БВ. 2018. Т. 30. № 3. С. 132–163.
- Brock S.* Early Syrian Asceticism // Numen. 1973. Vol. 20. P. 1–19.
- Smith R. P.* Thesaurus syriacus. T. 1. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano, 1879.

Martyrius-Sahdona. On the Virginity and Sanctity

Translated from Syriac with the Introduction and Notes

Monk Maxim (Sudakov)

MA in Theology

PhD student of Moscow Theological Academy

Monk of the Holy Transfiguration Skete of the Danilov Monastery of Moscow

Holy Transfiguration Skete, Podmoklovo (Moscow region) 142200, Russia

maxim.msdm@gmail.com

For citation: “*Martyrius-Sahdona. On the Virginity and Sanctity*”. Translated from Syriac with the Introduction and Notes by Monk Maxim (Sudakov). *Metaphrast*, № 2 (2), 2019, pp. 118–134. (In Russian) doi: 10.31802/2658-770X-2019-2-2-118-134

Abstract. The article deals with translation of one chapter of the «Book of Perfection» of Martyrius-Sahdona from Syriac into Russian. In the introduction the main ideas of the chapter are reviewed. After the text’s translation the vocabulary of the most important concepts is given. The reason why the chapter on the virginity chosen for publication is the virtue was of prime importance for Syriac ascetics. The author of this writing cannot be regarded as an Orthodox, but the ideas, represented on the subject, are not contradicting to the Orthodox ethics as a whole. At the same time specific judgments, which are unrepresentative for Orthodoxy, are noted in the introduction.

Keywords: Martyrius-Sahdona, the «Book of Perfection», virginity, sanctity, marriage, chastity.

ДИСПУТ МЕЖДУ ЛЕГАТОМ ФОМОЙ И ПРЕПОДОБНЫМ НИКИФОРОМ ИСИХАСТОМ О ПРАВОСЛАВНОЙ ВЕРЕ

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ, ПЕРЕВОД
И ПРИМЕЧАНИЯ

Игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия
профессор кафедры филологии Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
dionysij@mail.ru

Для цитирования: Диспут между легатом Фомой и прп. Никифором Исихастом о православной вере / вступительная статья, перевод и примечания игумена Дионисия (Шлёнова) // Метафраст. 2019. № 2 (2). С. 135–158. doi: 10.31802/2658-770X-2019-2-2-135-158

Аннотация

УДК 239 (276) (801.82)

Известнейший аскет и мистик конца XIII в., стоящий у истоков расцвета исихазма в XIV в., прп. Никифор Итал был автором не только трактата «О хранении сердца», вошедшего в «Добротолюбие», но и диспута о вере, который никогда не переводился на русский язык. Диспут состоялся в городе Птолемаида/Акра в конце 1276 г. с Фомой, латинским патриархом Иерусалима, папским легатом в Святой Земле и известным персонажем в иерархии Римско-католической церкви. В настоящей публикации предлагается русский перевод памятника, важного не только для истории полемики между латинянами и греками, но и как сочинение, в котором в зачаточном виде присутствуют черты учения о сущности и энергиях Бога, впоследствии развиваемого свт. Григорием Паламой. «Диспут» носит яркий автобиографический характер и, помимо богословия, проливает свет на жизнь прп. Никифора Исихаста, которую можно реконструировать по отдельным внешним свидетельствам. В целом данный памятник важен, в том числе, и для формирования учения о неизменности предания семи Вселенских Соборов, которое впоследствии применялось в антилатинской полемике.

Ключевые слова: антилатинская полемика, примат, опресноки, Filioque, Афон, Кипр, римский папа, византийский император, Вселенские Соборы, защита истины.

Предисловие

Никифор Уединенник, Афонит (Исихаст, Итал)¹ жил во второй половине XIII в. (XIV в.?), происходил родом из Италии, скорее всего из Южной, которая будучи очагом грекоязычного монашества на Западе, продолжала именоваться Великой Грецией (*Magna Grecia*)². Свт. Феофан Затворник указывает, вслед за биографической заметкой греческого «Добротолубия», время жизни Никифора — до 1340 г.³ Однако, согласно данным современной патрологической науки, он жил в XIII в. и умер ок. 1382 г. или позднее, вскоре после прекращения гонений на противников Лионской унии⁴.

Краткие, но очень ценные сведения о прп. Никифоре оставил свт. Григорий Палама (XIV в.) в «Триадах», которые мы позволим себе процитировать полностью:

«Злее всего философ⁵ проявляет силу слова против написанного преподобным и исповедником Никифором — Никифора, который исповедовал доброе исповедание и за него был осуждён к изгнанию царствовавшим тогда первым Палеологом, державшимся латинских убеждений; Никифора, ведущего свой род от италийцев, но осудившего их злоучение и присоединившегося к нашей православной Церкви; Никифора, который наряду с соотечественниками отрекается и от отечества и начинает любить наше больше своего ради *Правящего* у нас *слова истины* (2 Тим. 2, 15), а перебравшись к нам, избирает строжайшую, то есть уединённую жизнь и решил поселиться в месте, чьё название одноименно со святостью, на границе мира и премирных вещей, — это Афон, очаг добродетели. Здесь Никифор прежде всего показал, что умеет хорошо послушествовать, подчинившись

- 1 См. библиографию о нем: Исихазм: аннотированная библиография / сост. С. С. Хоружий, А. Г. Дунаев. М., 2004. С. 341. (Раздел 6. № 430–434).
- 2 Согласно предположению М. Жюжи, до прибытия в Византию прп. Никифор был монахом в одном из грекоязычных монастырей Калабрии. См. подробнее: *Jugie M. Note sur le moine hésychaste Nicéphore et sa manière d'oraison // Échos d'Orient. 1936. Vol. 35. P. 409–412.*
- 3 «Никифор, преподобнейший отец наш, ... скончался немного прежде 1340 года» (*Феофан Затворник, свт.* О Никифоре Уединеннике // Добротолубие в русском переводе, дополненное. Т. 5. 2-е изд. М., 1900. С. 238).
- 4 См.: *Rigo A. Niceforo l'esicasta (XIII sec.): alcune considerazioni sulla vita e sull'opera // Amore del bello, studi sulla Filocalia. Atti del «Simposio Internazionale sulla Filocalia». Magnano, 1991. P. 86; Γατάκης Β. Ν. Νικηφόρος Μοναχός ήσυχαστής // Κληρονομία. 1969. Τ. 1. Σ. 327.*
- 5 Имеется в виду Варлаам Калабрийский.

избранным отцам, а дав им возможность в течение долгого времени испытать своё смирение, он сам перенимает от них опыт в искусстве искусств, а именно исихии, и становится руководителем тех, кто в мысленном мире готовится к *брани с духами злобы* (Еф. 6, 12). Для этих своих учеников он и составил собрание отеческих советов, оснащающее подвижников для борьбы, определяющее способы борения, показывающее награды за победу и описывающее венцы победителей; кроме того, увидев, что многим начинающим очень трудно справиться с нестойкостью собственного ума и умерить его, он предложил способ, с помощью которого они могли бы умерить в нём многоподвижность воображения»⁶.

В другом месте «Триад» свт. Григорий описывает подробнее монашескую жизнь прп. Никифора, поставив его на второе место после прп. Симеона Нового Богослова:

«Ты ведь знаешь “Житие” Симеона Нового Богослова, почти вся жизнь которого, прославленная от Бога сверхъестественными знаменами, была чудом, так что если бы кто назвал его творения рукописаниями благодати, не погрешил бы против правды; ты знаешь и Никифора, того преподобного, который, проведя многие годы в пустыне и уединении, а потом поселившись в самых пустынных пределах Святой горы и углубившись в занятия, передал нам извлечённый из всех писаний святых отцов молитвенно-созерцательное делание»⁷.

Таким образом, свт. Григорий Палама пишет, что прп. Никифор избрал монашескую жизнь после принятия Православия, скорее всего находясь уже на территории Византии. Приняв монашество и приобретя опыт жизни в пустынном уединении в неизвестном месте, затем он стал подвизаться на Святой Горе Афон — «очаге добродетели», участвуя к искусству трезвения у святых афонских подвижников. Здесь, после подчинения и послушания «избранным из отцов», он был научен безмолвию и сам стал учителем безмолвия, «искусства из искусств». Скоро прославился как «духовный отец», имевший своих собственных учеников и целую программу духовного научения. По предположению А. Риго, Никифор был не просто монахом, но пастырем или даже

6 *Gregorius Palamas. Pro hesychastis II, 2, 2 // Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes / ed. J. Meyendorff. Louvain, 1973. (Spicilegium Sacrum Lovaniense; vol. 30). P. 321–323. Рус. пер.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священо-безмолвствующих / пер. В. В. Бибихина. М., 1995. С. 159–160 (с изменениями).*

7 *Gregorius Palamas. Pro hesychastis I, 2, 12 // Op. cit. P. 99. Рус. пер.: Цит соч. С. 52 (с изменениями).*

игуменом, духовным главой афонских отцов⁸. Сам прп. Никифор в конце «Диспута» написал: «Как Владычную Чашу я, твёрдо её держащий, упустил из рук из-за моего недостойнства?»⁹, имея в виду гонения со стороны латинян, из-за которых он не смог продолжить своё священнослужение. Значит, согласно его собственному признанию, на Афонской горе Никифор был не просто монахом, а иеромонахом.

Согласно источникам, прп. Никифор был не только исихастом и философом, но и исповедником. Резкий противник соединения Церквей, провозглашённого Лионской унией 1274 г., он был отправлен в ссылку латиномудрствующим императором Михаилом VIII Палеологом. Никифор «не стыдится того блаженного исповедания и изгнания, которое он претерпел за него»¹⁰. Хотя никакого исповедания прп. Никифора не сохранилось, последовавшая дискуссия с латинским легатом, передаёт в основном те основные пункты, которые могли быть включены в исповедание в менее полемичном виде. Прп. Никифор считается автором «Диспута легата и нас, а именно, Климента и Никифора, о православной вере»¹¹. В этом небольшом тексте точно указывается дата диспута: «И какое это безумие: после тысяча двести восьмидесяти пяти лет — тело Христово опреснок?», что точно соответствует реальной исторической дате нападения латинян на Афон и пленения афонских монахов в 1276 г.¹²

Весной 1276 г. маленький военизированный отряд под руководством Ликария, итальянского сеньора на службе у Михаила VIII Палеолога, стал принуждать афонских отцов принять *Filioque*. Но «простой среди монахов Никифор»¹³ отказался это сделать. Он мог быть одним из «пастырей», отправленных в столицу для заточения¹⁴. Никифор написал «блаженное исповедание», которое, к сожалению, до нас

8 *Rigo A. Niceforo l'esicasta. P. 84.*

9 *Laurent V., Darrouzès J. Le dossier grec de Union de l' Lion 1273–1277. Paris, 1976. P. 507:29–30.*

10 *Gregorius Palamas. Pro hesychastis II, 2, 3:4–5 // Op. cit. P. 323.*

11 *Laurent V., Darrouzès J. Le dossier grec de Union de l' Lion. P. 487–507.*

12 Годы отсчитываются от времени Рождества Христова, а не от времени совершения Тайной Вечери. 1285 лет отсчитываются с 5500 года, который считался византийцами «идеальным» годом Боговоплощения, а не с года «реального» Рождества Христова 5508 г. Историческая дата высчитывается следующим образом: к «идеальной» дате (5500) прибавляется 1285 лет, указанные прп. Никифором, за вычетом реальных 5508 лет, что приводит к дате происходящих событий — 1276/1277 г. См.: *Laurent V., Darrouzès J. Le dossier grec de Union de l' Lion. P. 492–493, n. 1.*

13 *Nicephorus. Dialaxis // Laurent V., Darrouzès J. Le dossier grec de Union de l' Lion. P. 487:2.*

14 *Rigo A. Niceforo l'esicasta. P. 84.*

не дошло. Однако, о его богословско-полюемических взглядах можно судить по «Диспуту», русский перевод которого публикуется ниже. Известно, что Никифор имел ряд учеников, среди которых были Феолит¹⁵, Селиот и Илия. Во время ссылки он «учил их божественным вещам»¹⁶.

Прп. Никифор вместе с единомышленными ему монахами Святой Афонской Горы были доставлены в Константинополь, где находились в заточении в течение полугода. Затем они были доставлены в столицу Иерусалимского королевства в Святой Земле — Птолемаиду, известную в западном мире как Акра¹⁷. Здесь и состоялся диспут с латинским легатом.

Хотя в тексте «Диспута» имя легата не указывается, его легко установить: с 1272 по 1277 г. латинским патриархом Иерусалима и легатом Акры был Фома Агни (де Лентино). Фома, итальянец по происхождению, был членом доминиканского ордена, в 1231 г. в Неаполе он основал монастырь св. Доминика (San Domenico Maggiore), в который поступил в 1243 г. Фома Аквинат, самый яркий представитель латинской схоластики. В 1255 г. Фома Агни был избран епископом Вифлеемским и легатом папского престола в Святой Земле. В 1264 г. он стал викарием Римского папы в Риме и при этом сохранил за собой епископию в Вифлееме. В 1267 г. он был поставлен архиепископом Козенцы (Cozenza) в Калабрии¹⁸. 19 марта 1272 г. Римский папа Григорий X возвёл его в звание патриарха Иерусалимского, назначив также епископом Акры и апостольским легатом Святой Земли, максимально усилив его полномочия. Оказавшись повторно легатом Святой Земли, он оказался вынужден отстаивать интересы папского престола перед лицом постоянной угрозы со стороны мусульманского мира, в условиях противостояния между православными, венецианцами, генуэзцами и другими

15 В будущем свт. Феолит, митр. Филадельфийский.

16 *Gregorius Palamas. Pro hesychastis* II, 2, 3 // *Op. cit.* P. 323. Рус. пер.: Цит. соч. С. 160 (с изменениями).

17 Акко (ивр. אַקוֹ), Акка (араб. عكا), Акра, Сен-Жан д'Акр (Acre, St. Jean d'Acre) — город, расположенный примерно в 23 км. севернее современного города Хайфа, на берегу Средиземного моря. В 1191 г., после отвоевания войсками крестоносцев, город стал столицей Иерусалимского королевства. 18 мая 1291 г. город захватили турки-мамелюки. Греки именовали его Птолемаидой. См.: С. М. В. Acre, Kingdom of // *Oxford Dictionary of Byzantium* / ed. A. P. Kazhdan. New York; Oxford, 1991. Vol. 1. P. 15.

18 Подробнее о нём см.: Agni, Tommaso (Thomas de Lentino) // *Dizionario biografico degli italiani*. Roma, 1960. Vol. 1. P. 445–447, где излагается история его основных достижений и перечисляются произведения, которые он мог написать.

представителями западного мира, имевшими в Святой Земле свои интересы. Фома умер 14 или 26 сентября 1277 г. в Акре/Птолемаиде, о чем упоминается в «Диспуте»: «...а легата через десять месяцев охватили те вечные узы, после того, как он постыдно или насильственно оставил настоящую жизнь»¹⁹.

Известно, что после завершения диспута прп. Никифора с легатом Фомой афонские монахи, претерпев длительное и мучительное заточение, допросы и пытки, были отправлены в ссылку на о. Кипр.

Более детальная хронология выводится из внутренних данных «Диспута» и может быть представлена следующим образом:

- пленение монахов на Афоне — февраль или март 1276 г.;
- перемещение под конвоем со Святой Горы Афон в Константинополь — 16 дней;
- пребывание в заточении в византийской столице — 5,5 месяцев;
- пребывание в темнице в Птолемаиде/Акре — 48 дней с середины октября по декабрь 1276 г.;
- последующая ссылка на о. Кипр — 10 месяцев²⁰.

Других данных о жизни прп. Никифора не имеется. Мы не знаем, удалось ли ему вернуться на Афон или нет. Так или иначе, удел исповедничества и терпение гонений за истинную веру, увенчали его строгую и исполненную созерцания монашескую жизнь.

Сочинения прп. Никифора немногочисленны²¹. В настоящее время известны лишь два его произведения. Первое — широко известный трактат «О бдении и хранении сердца». По своему содержанию он напоминает сжатый учебник как краткую антологию святоотеческих подвижнических текстов, посвященных практике духовного трезвения и безмолвия. Тракта́т был написан в период духовного учительства прп. Никифора на Афоне или ранее, но в любом случае в нём отражён психосоматический метод молитвы прп. Никифора, краткое описание которого сближает данное сочинение с известным трактатом «Методом священной молитвы и внимания», имеющим спорную атрибуцию²².

19 *Dialogus legati cum Nicephoro monacho // Laurent V., Darrouzès J. Le dossier grec de Union de l’Lion. P. 505:25–26.*

20 *Laurent V., Darrouzès J. Le dossier grec de Union de l’Lion. P. 84.*

21 Прп. Никифору в разных рукописях приписывались и иные сочинения, которые в действительности, скорее всего, принадлежат Никифору Влеммиду. Подробнее см.: *Rigo A. Niceforo l’escicasta. P. 86.*

22 Сочинение «Метод священной молитвы и внимания» («Слово о трех образах внимания и молитвы») имеет спорное авторство прп. Симеона Нового Богослова. И. Осэрр и ряд

Впоследствии трактат «О бдении и хранении сердца» прп. Никифора цитировали учителя исихастской молитвы — Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свт. Симеон Фессалоникийский и др. отцы²³. Также и без прямой цитации учение о психосоматическом методе молитвы у последующих отцов является характерным признаком их связи с традицией прп. Никифора.

«Диспут легата и Никифора о православной вере» — второе сочинение нашего автора, написанное после первого, скорее всего, по горячим следам диспута во время десятимесячного пребывания на Кипре (в период с декабря 1276 г. по сентябрь 1277 г.). Полемический характер данного сочинения и тонкое владение деталями полемики показывает, что прп. Никифор в афонской пустыне приобрел и сохранил основные богословские знания, необходимые для отстаивания точки зрения византийских богословов.

Если данный текст действительно принадлежит прп. Никифору, то он является ценнейшим источником для изучения споров с латинянами по основным пунктам расхождений: папский примат, опресноки, исхождение Святого Духа и др. Сторонник православной доктрины, а именно прп. Никифор, уверенно опровергает утверждения своих двух оппонентов — легата Фомы, латинского патриарха Иерусалима, и одного из его помощников. Диспут начинается с диалога между прп. Никифором и легатом Фомой. Вскоре Фому сменяет его представитель, выступающий от его имени под собирательным именем «латинянин», однако диспут продолжается в присутствии Фомы, который иногда вступает в него и произносит дополнительные реплики.

других ученых приписывали его прп. Никифору (см.: *Hausherr I. La méthode d'oraison hésychaste. Roma, 1927. (Orientalia christiana; vol. 9/2, № 36). P. 129–134*), а А. Риго и А. Г. Дунаев — некоему неизвестному автору XIII в. (*Rigo A. Niceforo l'èsicasta. P. 87–93; Дунаев А. Г. Проблемы композиции и авторства трактата «Метод священной молитвы и внимания» // Путь к свястному безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-исихастов / сост., ред., предисл., прим. А. Г. Дунаева. М., 1999. С. 162–171*). Так или иначе, многие формулировки трактата похожи на мысли прп. Никифора. Например, при описании третьего образа молитвы *внимание* описывается как вращение ума в сердце: «Истинное и незаблудное внимание и молитва — в том, чтобы ум соблюдал сердце в молитве и всегда вращался внутри него...» (*Hausherr I. La méthode d'oraison hésychaste. P. 159:13–17*). «Вне этого делания добродетель пребывать не может. Его некоторые из отцов назвали сердечным безмолвием, а другие — вниманием, другие — хранением сердца, некоторые — трезвением и противостоянием, другие исследованием помыслов и хранением ума...» (*Ibid. P. 161:14–21*).

23 См.: *Rigo. Niceforo l'èsicasta. P. 105–106.*

Прп. Никифор (в диспуте «христианин») свободно пользуется методом буквального и аллегорического толкования текстов Писания.

В процессе литературной обработки текст «Диспута» мог приобрести усиленную конфессиональную окраску: автор мог представить своих латинских оппонентов в несколько негативном ключе. Основные пункты полемической повестки между православными и латинянами сложились ещё до прп. Никифора. В споре он не очень оригинален и полемизирует, продолжая традицию предшествующих полемистов: прп. Никиты Стифата, Льва Охридского и других. Особого внимания заслуживает указание Никифора на то, что разрыв между греками и латинянами существует в течение 500 лет. То есть для автора «Диспута» разрыв между греческим и латинским миром произошёл не столько в XI в., сколько после VII Вселенского Собора (787 г.) или чуть позже — в IX в., когда на 6-м заседании Великого Софийского Собора 879–880 гг. был подтверждён Никео-Цареградский Символ веры без добавления *Filioque*, которое, как и любое другое, расценивается Никифором как ересь. Однако при перечислении семи Вселенских Соборов автор не упоминает следующий Собор, который многие, особенно греческие исследователи, считают восьмым Вселенским. Упоминание только о семи Вселенских Соборах позволяет автору сформулировать учение о непреложности Предания после таковых Соборов. Тезис о непреложности Предания, наряду с учением о невозможности добавлений к Никео-Цареградскому Символу веры, помогало византийским полемистам выступать против богословских инноваций Римского престола, неприемлемых для православной традиции. Однако в позиции Никифора нет косности и закрытости. Он не отрицает возможность рассмотрения спорных вопросов на очередном Вселенском Соборе, что показывает глубокое безразличие Никифора к выяснению истины и её защите.

«Диспут» между прп. Никифором и латинским патриархом Иерусалима легатом Фомой имеет большое историческое значение. Прп. Никифор — известный духоносный подвижник, стоящий у истоков исихастского движения. Он является духовным наставником свт. Феопипта Филадельфийского, который, в свою очередь, стал учителем свт. Григория Паламы. Латинский патриарх легат Фома — ктитор доминиканского монастыря в Неаполе, колыбели томизма. Несмотря на то, что во многом «Диспут» носит обрядовый и не достаточно глубокий и проблемный характер, он — даже самим фактом своего проведения — является интересным «звеном» в духовной истории христианского мира.

Древнегреческий текст «Диспута между легатом и Никифором» был издан В. Лореном и Ж. Даррузесом²⁴ по двум рукописям: Atheniensis Bibl. Nat. gr. 2972 и Alexandrinus gr. 160.

Перевод «Диспута» выполнен впервые по изданию: *Laurent V., Darrouzès J. Le dossier grec de Union de l’Lion 1273–1277. Paris, 1976. P. 486–506.*

Особая благодарность выражается иером. Феодору (Юлаеву) за внимательную редакцию перевода.

24 *Dialogus legati cum Nicephoro monacho // Laurent V., Darrouzès J. Le dossier grec de Union de l’Lion. P. 487–507.*

Диспут между легатом и нами, а именно Климентом и Никифором, о православной вере²⁵

Живущие во всей подсолнечной отцы и братья и чада, во Христе верным ничтожный среди монахов²⁶ Никифор, в Святом Духе [желает] радоваться. *Мир Христов, всякий ум превосходящий* (Фил. 4, 7), каковой заключается в благочестии, да вознаградит здравием в сердцах ваших и наших по нашим молитвам. Поскольку, мои добрые братья, мы были принуждены верными братьями рассказать то, что с нами произошло, о друзья, и что по порядку вам поведать невозможно, постольку я всё же скажу кратко о самом необходимом широкими речами и простым слогом²⁷.

Когда царь Михаил Палеолог захотел вступить в общение с папой как можно быстрее, по всем городам и странам и горным селениям он начал рассылать царские указы, определяя²⁸, чтобы те, кто последуют его повелениям, не только имели обычные почести, но и насладились величайших похвал²⁹, всякого счастья и крайнего блаженства, и удостоились благосклонности, всякой высшей радости и попечения;

- 25 Из греческого названия, которое передавалось переписчиками, как и весь текст, с некоторой долей погрешности, можно сделать неправильный вывод о том, что дискуссия велась между легатом по имени Климент и Никифором. Данная ошибка вкралась в базу данных «Thesaurus Linguae Graecae on-line», где дается ошибочный латинский вариант названия сочинения: «Dialogus Clementis cum Nicephoro» (TLG 5345.020), который нами исправлен на: «Dialogus legati cum Nicephoro». В действительности, как видно из дальнейшего повествования, Климент был спутником Никифора, разделявшим его взгляды, а легат — известный персонаж из истории Римско-католической церкви — латинский патриарх Константинополя легат Фома Агни (см.: *Laurent V., Darrouzès J. Le dossier grec de Union de l’Lion. P. 486, n. 1.*)
- 26 Эпитет εὐτελής часто прилагался к монахам, которые ставили после своей подписи данную самоуничижительную формулу. Ср.: «+ Χριστόδουλος, ὁ ἐν μοναχοῖς εὐτελής» («+ Христодул, среди монахов ничтожный») (*Acta monasterii Patmu. Testamentum et codicillus sancti Christoduli (a. 1093) 1:134 // Acta et diplomata monasteriorum et ecclesiarum Orientis / ed. F. Miklosich, J. Müller. T. 3. Wien, 1890. (Acta et diplomata Graeca medii aevi. Sacra et profana; vol. 6). P. 90.*)
- 27 πεζῶ λόγῳ — дословно «в прозаическом слове».
- 28 В послании святогорцев императору (*Laurent V., Darrouzès J. Le dossier grec de Union de l’Lion. P. 376–403*) даётся ответ на своеобразное «приглашение» императора, адресованного монахам, чтобы они высказали своё мнение о происходящем. В 1273 г. особому давлению со стороны императора подвергались церковные архонты и члены Синода. Несогласные отправлялись в ссылку на Лемнос, Киос, Скирос и другие острова. См.: *Ibid. P. 487, n. 2.*
- 29 В основном тексте — «δέξεσθιν». Издатель предлагает более верные варианты: δέξεσθιν или δεξιέσθιν.

а на тех, кто не хотят впасть в беззаконие, с жёнами и детьми наложить ужасные наказания. И в конце он сказал: «Те, кто не последуют моим указам, да будут брошены в мрачные темницы, в железных кандалах, нагими и алчущими».

Когда огонь нечестия уже сильно загорелся повсюду, дым достиг и до Святой Горы, потому что услышал царь, что отцы совершенно прекратили его поминать. А он, исполненный гнева, послал против нас множество истязателей, самых жестоких и ужасных своих прислужников. И прибыв к нам на Святую Гору, как дикие псы³⁰ на овец, они набросились, и, схватив множество [монахов], те ангельские стада, как разбойников, — о терпение Твоё, Христе Царю³¹, — и многие были изгнаны с применением бесчестных побоев и ударов первенствующим в лукавстве среди истязателей. И пастырей в узах отправили к царю, а разумных овец Христовых³², лишив необходимого, как военнопленных и дезертиров, рассеяли по местам ссылки, словно каких-то злодеев. А нас посадив на коней, на шестнадцатый день приблизились к Городу³³, и тотчас принудили нас предстать перед царским судилищем³⁴.

Царь, укротив на время гнев, надеялся уловить нас при помощи некоторых льстивых посулов и тщетных обещаний. Но когда он окончательно понял, что этого невозможно добиться, тогда, наконец, как мог, он сильно зажёл против нас огонь мучений: или чтобы нам приобщиться с ним к латинской церкви³⁵, или насильственно лишиться жизни.

30 Частое сравнение и в прозаических и в поэтических текстах. Ср.: *Symeon Novus Theologus*. Гимни 12:72 // *Symeon Neos Theologos*. Hymnen / hrsg. von A. Kambylis. Berlin; New York, 1976. (Supplementa byzantina; vol. 3). P. 88. «Пришли собаки дикие, пришло зверей множество (Ἦλθον κύνες οἱ ἄγριοι, ἦλθε θηρίων πλῆθος)».

31 Распространённое выражение. Ср.: *Nicetas Stethatus*. Vita Simeonis Novi Theologici 87, 12 // *Hausherr I*. Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien par Nicétas Stéthatos. Roma, 1928. (Orientalia christiana; vol. 12). P. 120. «(O), Твое терпение, Христе Царю! (τῆς ἀνοχῆς σου Χριστὲ βασιλεῖ)».

32 «Разумные овцы Христовы (λογικὰ πρόβατα τοῦ Χριστοῦ)» — распространённое выражение. Ср.: *Nicephorus Confessor*. Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815 24, 34 // CCSG. 33. P. 52.

33 Имеется в виду Константинополь.

34 Дата преследования монахов на Афоне (начало весны 1276 г.) выводится из совокупности данных, предоставленных прп. Никифором. См. подробнее: *Laurent V, Darrouzès J*. Le dossier grec de Union de l'Union de l'Union. P. 84–85.

35 Выражение «латинская церковь» носит уничижительный характер и используется по преимуществу в полемических антилатинских текстах византийской литературы. Одно из самых ранних упоминаний у автора XII–XIII вв. Константина Стилба: *Constantinus Stilbes*. Contra Latinos 99 (L. 428) // *Darrouzès J*. Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins // REB. 1963. Vol. 21. P. 86.

Но поскольку он не превозмог нас благодаря силе Христовой с бесчисленным множеством мук, осуществлявшихся в течение пяти с половиной месяцев, он вынес обвинение против меня и Климента; и, написав легату два определения против нас, предал нас врагам на заклятие. «Таковы, — сказал он, — ужасные враги и ожесточённые противники нашей церкви древнего Рима, и вот мы послали их к вашей вседержительной святости. И если они не захотят вступить в общение с апостольским престолом древнего Рима, сотворите над ними суд, чтобы подобных им утратить и научить не идти супротив и не противоречить нашим царским постановлениям, и не возводить хулы на папу, которого и ангелы чтут, и люди боятся³⁶».

Услышав это, венецианцы, которые посадили нас на корабль и не желали допустить злословие против папы, подвергли меня грешного ударам до последнего вдоха и захотели утопить меня в глубине моря, но, испугавшись гнева легата, оставили меня лежать уже в полумёртвом состоянии. И когда мы уже достигли Птолемаиды³⁷, и легат³⁸ взял в руки определения и ознакомился со сказанным, он представил нас перед своим собранием и, посмотрев на нас зверообразно и с ненавистью, сказал: «Похоже, царские письма показывают, что царь в Городе не нашёл никого в чём-либо безумнее вас; поэтому он доставил вас как злодеев и предал на заклятие. Так вот ныне я со своей стороны, как учёных и разумных людей, прошу вашу подлинную любовь — не пожелайте противостать истине, дабы мы не были вынуждены устремиться на вас, как на врагов истины, но, прежде мук отказавшись от своего мнения, изберите должное и лучшее. Знайте же сие, что после того, как вы, к сожалению, отделились от апостольского престола древнего Рима, вы не имеете ни священства, ни крещения, но вместе с вашими телами ваши души отправляются в ад; и все вы повинны вечному мучению, если не предадите анафеме ваших предков; и если хотите жить, исповедуйте, что подобно тому, как Бог имеет власть, так и папа. *Тот, кто свяжет и разрешит на земле* <...>³⁹ (см. Мф. 18, 18), и это то, что каждый [папа]

36 Боятся, в смысле почитают. Выражение «ἀγγέλοις αἰδέσιμον καὶ ἀνθρώποις φοβερόν», особенно его первая часть, было достаточно распространено в византийской литературе. См., например: *Joannes Chrysostomus. Adversus ebriosos et de resurrectione Domini nostri Jesu Christi* // PG. 50. Col. 436:14–15.

37 Птолемаида (Πτολεμαῖς) — греческое наименование города Акко, или Акра, см. выше примечание 17.

38 Фома Агни (де Лентино). См. о нем подробнее во вступительной статье. См.: *Laurent V., Darrouzès J. Le dossier grec de Union de l' Lion. P. 490, n. 1.*

39 В тексте небольшая лакуна, не мешающая пониманию общего смысла.

говорит ежедневно — как жизнью, так и словом. Если вы это исповедуете, я с готовностью препровожу вас туда, куда вы захотите. Если же нет, то знайте, что я насильственной смертью плачевно лишу вас настоящей жизни⁴⁰, и вы по справедливости унаследуете вечный огонь».

Это было сказано нам легатом. А мы громче трубы⁴¹ закричали: «Все защитники и любители истины (ср. Мф. 16, 19), приступите к зрелищу, высоким помыслом поднявшись, сядьте, чтобы увидеть нашу схватку с легатом, дабы, постигнув гнилость лжи, вы познали его бессилие и, если наступит срок, не убойтесь горячности его безудержного гнева. Вот ныне мы отлагаем одежды ради мученической решимости⁴², как не имеющие жизни в этой жизни». Затем тихим голосом мы сказали легату: «Если ты спрашиваешь нас по Писаниям, то мы готовы по благодати Христовой оправдаться перед вами в том, в чём вы хотите. Если же вы желаете властной силой наказать нас, то сделайте, что хотите делать». Он же, не вынеся вопроса, вернулся на своё место, а нас приказал ввергнуть в темницу; и поставил некоторых страшных мужей, облечённых мечами, надёжно охранять нас, чтобы нам не улучить какого-нибудь человеческого утешения.

А после того, как мы достаточно испытали мучений, легат стал посылать одного, или двух, или трёх к нам из самых дотошных и въедливых с тем, чтобы допросить нас. Они же: «Что скажете, — говорят, — об опресноках? Как вы помышляете об этом: это тело Христово или нет?»⁴³ Мы ответили им следующим образом: «Вы не стыдитесь называть их телом Христовым? И какое это безумие: после тысяча двести восьмидесяти пяти лет⁴⁴ опреснок — тело Христово? Символ египетского

40 «κακῶς ἀπολέσω» — дословно «зло погублю» — устойчивое выражение.

41 «γεγώνοτερον σάλπιγξ» — устойчивое выражение.

42 «μαρτυρικὴν ἔνστασιν» — мученическая решимость или настойчивость. Ср.: *Michael Psellus. Orationes hagiographicae* 7, 311 // *Michaelis Pselli Orationes hagiographicae* / ed. E. A. Fisher. Stuttgart, 1994. S. 284.

43 О дискуссии по поводу опресноков см.: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Богословская сторона споров об опресноках: доклад на V международной богословской конференции // *Православное учение о церковных таинствах. Т. 2: Евхаристия: Богословие. Священство.* М., 2009. С. 154–168.

44 Годы отсчитываются от времени Рождества Христова, а не от времени совершения Тайной Вечери. 1285 лет отсчитываются с 5500 года, который считался византийцами «идеальным» годом Боговоплощения, а не с года «реального» Рождества Христова 5508 г. Историческая дата высчитывается следующим образом: к «идеальной» дате (5500) прибавляется 1285 лет, указанные прп. Никифором, за вычетом реальных 5508 лет, что приводит к дате происходящих событий — 1276/1277 г. См.: *Laurent V., Darrouzès J.* Le dossier grec de Union de l'Union de l'Union. P. 492–493, n. 1.

озлобления вы осмеливаетесь говорить, что это есть символ Божественной благодати. Как вы не боитесь этого? Если вы не знаете, то научитесь от Самого Бога, через законодателя Моисея, говорившего тогда Иудеям: “Сии опресноки, — говорит, — дал нам Бог; ешьте их с горькими травами, потому что это знак горького рабства и египетского озлобления, дабы, имея их в напоминание, вы не забыли никогда о роде вашем горького рабства и тирании египтян, от которой вас освободил Бог” (ср.: Исх. 12, 15; Лев. 24, 7; Втор. 16, 3 и др.). Услышали ли хотя бы ныне его свидетельство вы, говорящие, что опресноки являются телом Христовым?»

Латинянин. Но я, говорит, не приношу их по-иудейски, и не ем с горькими травами, но приношу их во образ чистой и безгрешной плоти Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа.

Христианин. Поэтому там будете иметь более тяжёлую ответственность. Какой апостол, какое евангелие научило вас этому?

Латинянин. Да евангелисты: *Наступил день опресноков, в какой надлежало приносить в жертву Пасху* (Лк. 22, 7), следовательно, Христос предал опреснок апостолам.

Христианин. И зачем в таком случае был назван завет? Чтобы ты научился, что он является неким иным, а не ветхим; однако новое услышь. Законная Пасха происходила на четырнадцатый день, а Христос на тринадцатый день принёс Себя в жертву за нас. И послушай евангелиста Иоанна, говорящего: *И связав Его, вывели в преторию, и они не вошли, чтобы не оскверниться, но чтобы есть Пасху* (Ин. 18, 28). Обычай этот у иудеев — вечером приносить жертву или вкушать Пасху, то есть вечером пятка.

Латинянин. Так что же Христос? Разве не приобщался и Он опресноков до тридцати трёх лет?

Христианин. Да, и не только опресноков, но и обрезание и всё, что относится к закону, Он исполнял не как противник Бога⁴⁵, а как подобает людям.

Латинянин. Апостол говорит: *Вы бесквасны, и не празднуйте с закваскою порока и лукавства, но с опресноками* (1 Кор. 5, 7–8) и: *Малая закваска квасит все тесто* (1 Кор. 5, 6).

Христианин. О, какое неведение! Апостол говорит это как притчу. Символом злобы он называет закваску, а сама она не есть зло, да не будет! Но он показал вред и ущерб, от лукавства и злобы происходящий

45 Букв. «антибог» (ἀντίθεος). Этот термин имеет скрытый полемический характер, направленный против латинян. Наряду с другими значениями он означает «враждебный Богу» и «соперничающий с Богом» (*Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford; New York, 2004. P. 153*).

через закваску, как и Господь в Евангелиях открыл ученикам: *Блюдите себя от закваски фарисеев и саддукеев, которая есть лицемерие* (Лк. 12, 1).

Латинянин. Об исхождении же Святого Духа мы хорошо говорим, что от Отца и Сына исходит Дух Святой. Так это или нет?

Христианин. Очень плохо и опасно вы говорите; вот вы устанавливаете два начала. Таковым был Манес и Маркион. Послушай Господа, говорящего: *Когда придёт Утешитель, Дух истины, Которого Я пошлю вам, Который от Отца исходит* (Ин. 15, 26). Тогда чего большего ты ищешь?

Латинянин. Но поскольку я слышу Господа, говорящего: *Я и Отец — одно* (Ин. 10, 30), я боюсь, как бы мне не разделить единое, или не умалить, как Арий и Несторий.

Христианин. Услышь, человече, надёжное суждение, если хочешь. Когда мы говорим, что от Отца исходит Дух Святой, а не от Сына, мы не разделяем природу, как вы говорите, но ипостаси разделяем, как отцы, соборно, когда и папа Дамас председательствовал через местоблюстителя⁴⁶, точно постановили, что отличительное свойство Отца — причинность и нерождённость, Сына — рождение, а Духа — исхождение. Если же Дух от Сына, то Сын стал бы отцом Духа, как вы говорите. В таком случае Отец — дед Духа, согласно вам. Что за нелепость! Единным является по природе Сын, как отцы соборно разяснили, а именно по Божеству, не свойствами. Сказав об одном, он показал единую природу, но три, в свою очередь, показал ипостаси.

Латинянин. Говорит Христос: *Всё, что имеет Отец, есть Моё* (Ин. 16, 15). Разве не так?

Христианин. Да, это так, но кроме рождения.

Латинянин. *Если кто не имеет Духа Христова, — как говорит апостол, — Он и не Отца* (ср. Рим. 1, 9)?

Христианин. Да, то, чем обладает Сын, принадлежит Отцу, и то, чем обладает Отец, принадлежит Сыну, за исключением свойств.

Латинянин. После воскресения Христос *дунул в лица учеников и сказал им: Примите Дух Святой* (Ин. 20, 22). Он сказал, а ты что скажешь?

Христианин. Мы же в ответ скажем, что это ясно относилось к апостольским дарованиям дара Духа; не сущность, а энергию Он преподавал⁴⁷. Посмотри же, что говорит Пётр после этого: *Итак Он, быв вознесен*

46 На II Вселенском Соборе.

47 «οὐ τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ τὴν ἐνέργειαν παρέσχεν» (Dialogus legati cum Nicephoro monacho // Laurent V., Darrouzès J. Le dossier grec de l'Union de l'Lion. P. 497:14–15). Одно из мест, предвещающих богословие свт. Григория Паламы о различии и единстве сущности и энергий Бога.

десницею Божиею и приняв от Отца обетование Святого Духа, излил его на нас (ср. Деян. 2, 33).

Латинянин. А что же вы скажете о чистилище?⁴⁸

Христианин. Что такое чистилище, и из какого Писания вы услышали о нём?

Латинянин. От Павла, говорящего, что огнём испытываются: *Если у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем сам спасётся, но так, как бы из огня* (1 Кор. 3, 15).

Христианин. Поистине, он бесконечно наказывается.

Латинянин. Мы говорим так, что если кто согрешил, пойдёт исповедуется и получит епитимию соответственно греху, и, вдруг умрёт, не отработав епитимию, бросают его ангелы во огонь очищающий, то есть в ту огненную реку, пока он не выполнит оставшийся срок, который получил от духовника, будучи не в силах выполнить из-за преждевременной и скорой смерти. И после исполнения оставшегося срока, как сказано, выходит в итоге чистым в ту вечную жизнь. Веруете ли и вы, что это так, или нет?

Христианин. Мы не только не принимаем этого, но и предаём анафеме, как и отцы, соборно: *Итак, вы заблуждаетесь*, — согласно Господнему гласу, — *не зная ни Писания, ни силы Божией* (Мф. 22, 29). Так вот, если мы скажем, что имеет конец наказание, то, очевидно, имеет конец и наслаждение праведников. И если допустить это, напрасна надежда наша, поскольку Бог через пророка Иезекииля говорит так: *В чём найду тебя, в том и сужу тебя, если по заповеди — в жизнь, если во грехах — в вечное наказание*⁴⁹. *И Давид говорит: Во аде кто будет славить Тебя?* (ср. Пс. 6, 6). Значит, никто. И в Евангелиях Господь [говорит]: *Приходит ночь, когда никто не сможет делать* (Ин. 9, 4). Заключил Бог и запечатал тех и других: добре скончавшихся — в воскресение жизни, а дурное сотворивших — в воскресение суда (ср. Ин. 5, 29). Ибо никоим образом нельзя найти, чтобы когда-либо происходило возвращение жизни разрушенной, но один раз произошло сострадание, при схождении туда Христа, для прежде усопших. Однако мы знаем, что по молитвам некоторых святых кое-то был избавлен от вечного

48 Полемика о чистилище началась между греками и латинянами в XIII в. *Laurent V, Darrouzès J. Le dossier grec de Union de l'Union de l'Union. P. 496–497, n. 1.*

49 Дословно данная цитата не содержится в Священном Писании. Традиционно её относят к т. н. *аграфу* (от греч. *ἀγραφα* — «незаписанное»), т. е. изречениям, приписываемым Иисусу Христу и не записанным в четырёх канонических Евангелиях. Иногда данное изречение приписывают пророку Иезекиилю, основываясь, по-видимому, на смысловом сходстве с Иез. 18, 27–30.

наказания. Ведь Григорий Двоеслов, помолившись за императора Траяна и получив прощение, хотя тот был идолослужителем, освободил его от уз⁵⁰. А первомученица Фекла молитвой избавила от мучения Фалкониллу, хотя та была нечестива⁵¹. Некий другой старец [избавил] своего ученика, и можно найти тьму других [примеров]. Ибо вместе с совершением добрых дел и литургий эти усопшие, явившись во сне, выражали благодарность тем, кто за них это совершал. «Великих, — говорит, — мы избавились зол и великую некую помощь улучили». И это действительно так. Однако то, что звучит во снах или из воздушной стихии, полно многого заблуждения и потому ненадёжно. Поэтому Великий Василий и многие из отцов говорит: «Живую принеси жертву твою, мёртвую на жертвенник не приноси»⁵². То есть в жизни твоей твори добро, ибо всё мертво после смерти, и поэтому обычно не принимается молитва за тех, кто в своей жизни не совершил благо.

Латинянин. В каком месте упокоиваются ныне души праведников и в каком — грешников?

Христианин. По гласу Господа, для праведников, по примеру Лазаря, — место в недрах Авраама, а для грешников, по примеру немилостивого богача, — в огне геенны.

Латинянин. Многие из простейших членов нашей Церкви тяжело это переносят. Ибо, говорят, восстановление не произошло, и поэтому ни наказания не почувствуют души, ни упокоения. Так вот, если дела обстоят так <...

Христианин. ...⁵³ и совет у него для всех, как и у Каиафы для иудеев некогда против Господа; и тотчас утром собрался народ, и он, воссев впереди и собрав военные чины, как на войну, и приказал нас как врагов так вести перед ним.

Латинянин. [Вздыхнув глубоко]. Вы знаете, сколько по отношению к вам мы проявляли долготерпения (вот сегодня прошло сорок восемь дней), как к учёным людям, в надежде на то, что, может быть, вы, изменив своё мнение, научитесь должному и избере́те лучшее. Вы же, как кажется,

50 *Joannes Damascenus. Oratio de his qui in fide dormierunt* [Sp.] 16 // PG. 95. Col. 261–264.

51 *Ibid.* 9 // PG. 95. Col. 253. См. апокрифическое повествование, ставшее, так или иначе, источником для последующих примеров в христианской литературе: *Acta Pauli et Theclae // Acta apostolorum apocrypha* / ed. R. A. Lipsius. Vol. 1. Leipzig, 1891. P. 235–271.

52 *Basilius Magnus. In divites 7* // PG. 31. Col. 304A.

53 По мнению издателей, лакуна составляет не более одного листа, утерянного в рук. Atheniensis BN 2972. Отрывок может содержаться в *Alexandrinus gr. 160*, предположительно, текст рассказывает о процедуре суда над прп. Никифором. См.: *Laurent V., Darrouzès J. Le dossier grec de l'Union de l'Église de Lyon*. P. 500–501, n. 1.

пренебрегши нашей кротостью, стали ещё более дерзкими, злословя всё апостольское предание древнего Рима, как и самого равноапостольного папу осмелились предать отлучениям и анафемам. Горе бесстыдству и дерзости вашей!⁵⁴ Так вот, рассудите, владыки, какому наказанию они, если не покаются, подлежат за те дела, в которых они злобно согрешили. Они же говорят: «Если так они хулят, то не имеют никакого снисхождения». Посмотрев зверообразно на нас, кивая головами, они сказали: «Что вы скажете? Вот смерть и жизнь перед очами вашими сегодня».

Христианин. Мы просим вас и наше выслушать слово. Ведь так определяют святые апостолы и отцы наши, чтобы на соборных диспутах каждый имел возможность беспрепятственно говорить о своей вере⁵⁵ то, что захочет, а не подвергать тех, кто не хочет иметь общение с ними угрозам и наказаниям. Какое евангелие или апостол научило вас применять наказание и насилие в отношении тех, кто чего-либо не желает?

Латинянин. Они же сказали с гневом: «Говорите».

Христианин. Знайте, правители, что в течение четырёхста шестидесяти лет было собрание вас и нас⁵⁶. В те годы произошли семь Вселенских Соборов, и как учили они в своё время, сего мы придерживаемся; как научил святейший папа Сильвестр на Первом Соборе, святой Дамас — на Втором, святой Целестин — на Третьем, святой папа Лев — на Четвёртом, святой Вигилий — на Пятом, святой Агафон — на Шестом и святой Адриан — на Седьмом. Вы все знаете, что они установили неразрешимые анафемы и отлучения на того, кто, помимо этих [отцов], добавит или отнимет что-либо⁵⁷, или вообще подорвёт то, что они евангельски

54 Распространённое выражение, особенно с частицей ὡ. См.: *Joannes Chrysostomus*. In illud: Vidi Dominum 5, 1:28–29 // SC. 277. P. 180. «О дерзость, о бесстыдство! (Ὡ τῆς τόλμης, ὡ τῆς ἀνασχητικίας)».

55 Автор использует слово θρησκεία, обозначающее, согласно словарю Лэмпса: 1) богослужение (worship); 2) религию, символ веры (religion, creed) (*Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon*. P. 654).

56 Автор указывает интервал между первым Вселенским Собором (325 г.) и седьмым (787 г.), составляющий 462 года и округляет его до 460 лет.

57 Запрет что-либо добавлять или убавлять в Символе веры, и вообще во всём христианском вероучении, соответствует представлениям о царском пути, заключающемся в избегании крайностей (подробнее см.: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Представления о «царском пути» в византийском богословии и аскетике: на примере учения о шестви души к Богу прп. Никиты Стифата // БВ. 2017. Т. 26–27. № 3–4. С. 355–391). На III Вселенском Соборе римский папа Целестин указал: «Кто когда-нибудь, не будучи достоин анафем, был осуждён или отнимая или прибавляя что-то к вере? Ибо то, что полно и явно предано нам апостолами, не допускает ни прибавления, ни умаления. Ведь мы читаем в наших книгах, что не должно ни прибавлять, ни отнимать, ведь огромное наказание сковывает и того, кто прибавляет, и того,

и апостольски через Святого Духа запечатлели. И стоя вместе с теми святыми отцами, мы сегодня упраздняем и анафематствуем всякую постыдную ересь и тех, кто имеет с ними общение, а вместе с этим и противящихся их священным речениям. И как обоюдоострым мечом, серпом анафемы против них, как против горьких плевелов, Божественным судом по справедливости они будут посечены и во огонь геенны вместе с дьяволом, их насадителем, справедливо будут ввергнуты. В этом исповедовании мы полагаем сегодня наши души со святыми теми отцами, во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, честного Божества и Царства. И если кто-нибудь переставляет пределы отцов, или вообще передвигает⁵⁸, то окажется под анафемой, как отцы в Духе Святом вместе с папой соборно изрекли.

Латинянин. Кем были те папы, кого вы перечислили? Из вас были, римляне⁵⁹ или франки?

Христианин. Римляне, а некоторые из них даже не знали нашего греческого языка. Откуда это ясно? Из их соборных посланий. Мы находим, что Сильвестр прибыл на Первый Собор, и Лев папа — на Четвёртый⁶⁰. А прочие выбирали неких именитых местоблюстителей и посылали их с соборными посланиями папы и каноническими высказываниями, и они занимали место папы. Их сочинения остаются у нас до сего дня в наших священных соборных книгах. Но поскольку с самого начала вы сказали нам, что мы должны предать анафеме наших предков, вот те, которых мы перечислили, — председатели древнего Рима, мужи значимые, богоносные из вашей Церкви и рода. Так вы прикажете, чтобы мы их предали анафеме или нет?

кто отнимает» (*Caelestinus papa. Epistula ad Nestorium 7 // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 1. P. 79:22–26*). На последующих Вселенских Соборах особо подчёркивалась необходимость соблюдать веру неизменной. На 6 сессии большого Софийского собора 879–880 г. (см. греческий текст: *Δοσιθέου, πατριάρχου Ἱεροσολύμων Τόμος χάρις / ἔκδ. Κ. Σιαμάκης. Θεσσαλονίκη, 1985. Σ. 376–382*) запрет на прибавления и убавления к Символу веры приобрёл императивный характер в связи с необходимостью указать категорическое неприятие прибавления *Filioque* к Символу веры, на чём настаивали франкские богословы.

- 58 Мысль о неподвижности пределов учения отцов по-своему выражает идею неизменности Никео-Цареградского Символа веры и православного вероучения и практики. У свт. Василия Великого содержится характерный запрет: «Пределы отцов не передвигай» (*Ὁρια πατέρων μὴ κινήσης*). См.: *Basilii Caesariensis. Homilia dicta in Lacisis // PG. 31. Col. 1445:34*).
- 59 В греческом тексте указывается слово «Ромеи», но ромеями называли себя византийцы. Из контекста понятно, что речь идёт собственно о римлянах.
- 60 Хотя св. папа Лев лично не присутствовал на Халкидонском Соборе, его вероопределение легло в основу ключевой богословской формулы Собора о соединении двух природ во Христе.

Латинянин. Они же с улыбкой и смущённо сказали: «Да не будет!» А легат говорит нам: «Вы хорошо поступаете, что принимаете их, однако одного этого не достаточно, но вы должны исповедовать и остальные Соборы, которые произошли с того времени до Григория и Палеолога⁶¹».

Христианин. *Какое общение света с тьмою* (2 Кор. 6, 14)? Почти пятьсот лет мы отделены от вас⁶², и если они также следуют канонам, то принимаем их, как мы прежде сказали. Если же невозможно найти их такими, то они подлежат анафеме святых отцов и отлучению папы, как те в Духе Святом соборно провозгласили.

Латинянин. Услышав это, *они рвались сердцами своими* (Деян. 7, 54)⁶³, посрамлённые и неспособные противостать истине или изречь что-либо, будучи наполнены стыдом. Однако они бессмысленно говорили: «Это тот престол, вы должны принять и нынешнего папу, как прежних».

Христианин. Итак, вы хорошо говорите, что это тот престол, и что мы должны принять его. Но его деяние не оставляет следа. Не место освящает того, кто на него назначен, но житие и чин обычно освящает престол, и сам клир, и народ.

А так как они были окончательно побеждены и выведены из себя истиной, и не имели совсем ничего, что ответить, мы, желая исцелить болезнь их крайнего неведения, а вернее неисцельность открытой раны, сказали им: «Вы знаете, владыки правители, что желает царь Михаил Палеолог за несогласие клира и народа по этому вопросу собрать Вселенский Собор⁶⁴, и когда этот Вселенский Собор произойдёт, то, что он совершит, мы принимаем и этому поклоняемся.

Услышав это, они это приняли и, по просьбе кир⁶⁵ Николая Раисского⁶⁶, скованными отправили нас на Кипр, дабы нас надёжно блюсти там [под стражей] до тех пор, пока не произойдёт таковой Собор.

61 Имеются в виду папа Григорий X (ок. 1210–1276) и император Михаил VIII Палеолог (1224/1225–1282), главные инициаторы Лионского собора.

62 Ценное историческое свидетельство о серьёзном расхождении между Востоком и Западом, которое последовало после VII Вселенского Собора (787), произошедшего ровно за 500 лет до 1277 г. Особенно остро этот вопрос стоял в эпоху свт. Фотия Великого.

63 Ср. в переводе еп. Кассиана: «кипели бешенством в сердцах своих».

64 19 февраля 1277 г. во Влахернском дворце состоялось грандиозное собрание епископата всей Империи, получившее очень широкую огласку. Однако все усилия императора добиться реальных результатов Лионской унии оказались тщетными. См.: *Laurent V, Darrouzès J. Le dossier grec de l'Union de l'Lion*. P. 504–505, n. 2.

65 Форма κῆρ — сокращение от слова κύριος. Была распространена в придворном и церковном церемониале, возможно, во избежание смешения со священным именем Спасителя «Господь».

66 Персонаж установить не удалось.

И если мы примем его, то хорошо; а если нет, то предать нас огню, как и других там предали огню⁶⁷. И вскоре Кипр принял нас скованных, а легата через десять месяцев захватили те вечные узы, после того, как он постыдно или насильственно оставил настоящую жизнь⁶⁸, мы же были насильственно препровождены по царскому постановлению⁶⁹. Это произошло вопреки нашему произволению, как знает Сам Бог, ведающий тайное. Но, о безутешное горе! Как Владычную чашу я, твёрдо её держащий⁷⁰, упустил из рук из-за моего недостойнства? Горе [мне] грешному; после стольких ударов, уже почти мёртвый, как же я не удостоился стать общником моего Владыки? Но слава Тебе, так соблаговолившему, ибо только Ты Сам — мой Бог.

Посмотрите, мои добрые братья: ибо это малое из многого я написал ради утешения верных братьев, испугавшись смерти за непослушание, дабы, когда вас спрашивают италийцы или другие какие им подобные, вы им это отвечали, как правила везде определяют, но не бесчинно и дерзко, прошу, а благочинно и разумно. И сокрушатся от истины нашего смирения все *раскалённые стрелы лукавого* (Еф. 6, 16) силою Христа. И если время призовет на смерть, ходатаицу жизни, то свидетельствую об этом в Господе, что с великими венценосными мучениками [такие исповедники] будут ликовать в царствии Господа нашего Иисуса Христа, Которому подобает всякая слава, честь и поклонение, с Отцом и Святым Духом, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

Источники

Acta monasterii Patmu. Testamentum et codicillus sancti Christoduli (a. 1093) // Acta et Diplomata Monasteriorum et Ecclesiarum Orientis / ed. F. Miklosich, J. Müller. T. 3. Wien: K. Gerold, 1890. (Acta et diplomata Graeca medii aevi. Sacra et profana; vol. 6). P. 81–90.

- 67 В 1231 г. на Кипре латинянами были убиты 13 мучеников, память которых отмечается 19 мая (Bibliotheca hagiographica graeca. Vol. 2. Bruxelles, 1957. P. 96 (№ 1198)).
- 68 Латинский патриарх Иерусалимский легат Фома Агни (де Лентино) скончался 14 или 26 сентября 1277 г. Данная дата является отправной точкой, для общей хронологии событий, приведённой во вступительной статье. См.: *Laurent V., Darrouzès J. Le dossier grec de Union de l'Union de l'Union. P. 505, n. 4, а также P. 84.*
- 69 Данные сведения — последние о судьбе прп. Никифора и его монашествующих спутников.
- 70 Возможное самосвидетельство о том, что прп. Никифор был иеромонахом. Однако, данное указание можно понимать просто в смысле чаши страданий как сожаление о том, что автор не удостоился мученического венца.

- Basilii Caesariensis*. Homilia dicta in Lacisis // PG. T. 31. Col. 1437–1457.
- Acta Pauli et Theclae // Acta apostolorum apocrypha / ed. R. A. Lipsius. Vol. 1. Leipzig: Mendelssohn, 1891 (repr. Hildesheim: Olms, 1972). S. 235–271.
- Caelestinus papa*. Epistula ad Nestorium // ACO. T. 1. Vol. 1, Pars 1. P. 77–83.
- Constantinus Stilbes*. Contra Latinos // *Darrouzès J.* Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins // REB. 1963. Vol. 21. P. 61–91.
- Δοσιθέου, πατριάρχου Ἱεροσολύμων* Τόμος χαρᾶς / ἔκδ. Κ. Σιαμάκης. Θεσσαλονίκη: Ρηγόπουλος, 1985.
- Dialogus legati cum Nicephoro monacho // *Laurent V., Darrouzès J.* Dossier grec de l'Union de Lyon (1273–1277). Paris: Institut français d'études byzantines, 1976. (Archives d'Orient chrétien; vol. 16). P. 486–507.
- Gregorius Palamas*. Pro hesychastis // *Grégoire Palamas*. Défense des saints hésychastes / ed. J. Meyendorff. Louvain, 1973. (Spicilegium Sacrum Lovaniense; vol. 30–31).
- Joannes Chrysostomus*. Adversus ebriosos et de resurrectione Domini nostri Jesu Christi // PG. T. 50. Col. 433–442.
- Joannes Chrysostomus*. In illud: Vidi Dominum // *Jean Chrysostome*. Homélie sur Ozias / ed. J. Dumortier. Paris: Cerf, 1981. (SC; vol. 277). P. 178–201.
- Nicephori Patriarchae Constantinopolitani* Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815 / ed. J. Featherstone. Turnhout: Brepols, 1997. (CCSG; vol. 33).
- Joannes Damascenus*. Oratio de his qui in fide dormierunt [Sp.] // PG. T. 95. Col. 248–277.
- Nicetas Stethatus*. Vita Simeonis Novi Theologici // *Hausherr I.* Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien par Nicéas Stéthatos. Roma: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1928. (Orientalia christiana; vol. 12). P. 1–230.
- Symeon Neos Theologos*. Hymnen / ed. A. Kambylis. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1976. (Supplementa byzantina; vol. 3).
- Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих / пер. В. В. Библихина. М.: Канон+, 1995.
- Добротолюбие в русском переводе, дополненное. Т. 5. 2-е изд. М.: Изданием Русского на Афоне Пантелеймонова монастыря, 1900.

Литература

- Дионисий (Шлёнов), игум.* Богословская сторона споров об опресноках: доклад на V международной богословской конференции // Православное учение о церковных таинствах. Т. 2: Евхаристия: Богословие. Священство. М.: Синодальная богословская комиссия, 2009. С. 154–168.
- Дионисий (Шлёнов), игум.* Представления о «царском пути» в византийском богословии и аскетике: на примере учения о шестивии души к Богу прп. Никиты Стифата // БВ. 2017. Т. 26–27. № 3–4. С. 355–391.
- Дунаев А. Г.* Проблемы композиции и авторства трактата «Метод священной молитвы и внимания» // Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения святых

отцов-исихастов / сост., ред., предисл., прим. А. Г. Дунаева М.: Православное братство свт. Филарета, митр. Московского, 1999. С. 162–171.

Исихазм: аннотированная библиография / составители С. С. Хоружий, А. Г. Дунаев. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004.

Agni, Tommaso (Thomas de Lentino) // Dizionario biografico degli italiani. Roma: Istituto della enciclopedia italiana, 1960. Vol. 1. P. 445–447.

C. M. B. Acre, Kingdom of // The Oxford Dictionary of Byzantium / ed. A. P. Kazhdan. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991. Vol. 1. P. 15.

Bibliotheca hagiographica graeca. Vol. 2. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1957.

Hausherr I. La méthode d'oraison hésychaste. Roma: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1927. (Orientalia christiana; vol. 9/2, n. 36). P. 129–134.

Jugie M. Note sur le moine hésychaste Nicéphore et sa méthode d'oraison // Échos d'Orient. 1936. Vol. 35 (N° 184). P. 409–412.

Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford; New York: Oxford Clarendon Press, 2004.

Rigo A. Niceforo l'esicasta (XIII sec.): alcune considerazioni sulla vita e sull'opera // Amore del bello, studi sulla Filocalia. Atti del «Simposio Internazionale sulla Filocalia». Pontificio Collegio Greco, Roma, novembre 1989 / ed. T. Špidlík [et al.]. Magnano: Qiqajon; Comunità du Bose, 1991. P. 79–119.

Τατάκης Β. Ν. Νικήφορος Μοναχός ήσυχαστής // Κληρονομία. 1969. Τ. 1. Σ. 325–336.

The Dispute Between the Legate Thomas and the Monk Nicephorus Hesychast about the Orthodox Faith

Introduction, Translation and Notes

Hegumen Dionysios (Shlenov)

PhD in Theology

Professor of the Philology department of Moscow Theological Academy

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

dionisij@mail.ru

For citation: “The Dispute Between the Legate Thomas and the Monk Nicephorus Hesychast about the Orthodox Faith”. Introduction, Translation and Notes by Hegumen Dionysios (Shlenov). *Metaphrast*, № 2 (2), 2019, pp. 135–158. (In Russian) doi: 10.31802/2658-770X-2019-2-2-135-158

Abstract. The most famous ascetic and mystic of the end of the 13th century, who stood at the origins of hesychasm in the 14th century, was the author of not only the treatise «On the Keeping of the Heart», which was included in the «Philocalia», but also the author of a debate on faith, which was never translated into Russian. The dispute took place in the city of Ptolemais/

Acre at the end of 1276 with Thomas, the Latin patriarch of Jerusalem, papal legate in the Holy Land and a famous figure in the hierarchy of the Roman Catholic Church. This publication offers a Russian translation of the monument, which is important not only for the history of polemics between the Latins and the Greeks, but also as an essay in which the features of the doctrine of the essence and energies of God, later developed by St. Gregory Palamas, are presented in their earliest stage. «The Dispute» has a vivid autobiographical character and, in addition to theology, sheds light on the life of St. Nicephorus the Hesychast, which can be reconstructed on the basis of some external evidence. In general, this work is important for the understanding of the formation of the doctrine of the immutability of the tradition of the seven Ecumenical Councils, which was later used in the anti-Latin polemics.

Keywords: Anti-Latin polemics, primate, unleavened bread, Filioque, Athos, Cyprus, Pope, Byzantine Emperor, Ecumenical Councils, defence of the truth.

ОЧЕРКИ И ОБЗОРЫ

STATUS QUAESTIONIS

МАРТИРИЙ-САХДОНА: ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ И ИССЛЕДОВАНИЙ

Монах Максим (Судаков)

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
насельник Преображенского подворья Данилова монастыря
г. Москвы
142200, Московская обл., Серпуховский р-н, д. Подмоклово,
Свято-Преображенский скит
maxim.msdm@gmail.com

Для цитирования: Максим (Судаков), мон. Мартирий-Сахдона: обзор источников и исследований // Метафраст. 2019. № 2 (2). С. 159–179. doi: 10.31802/2658-770X-2019-2-2-159-179

Аннотация

УДК 82-95 (281.81)

Настоящий обзор имеет целью предоставление сведений о Мартирии-Сахдоне как авторе аскетических сочинений: рассмотрены источники биографических сведений о нём и исследования его биографии, основные рукописные источники его сочинений и их издания, а также исследования, посвящённые догматическому и аскетическому учению этого автора. В хронологическом порядке прослеживается история изучения мысли Мартирия-Сахдоны: излагаются разные мнения исследователей и изменение преобладающих суждений по данному предмету. Отмечается достаточно удовлетворительная степень полноты изучения данного автора и, вместе с тем, нерешённость некоторых вопросов и несогласие исследователей друг с другом.

Ключевые слова: Мартирий-Сахдона, «Книга совершенства», Церковь Востока, сирийское христианство.

Введение

В настоящем обзоре приняты во внимание все издания сочинений восточносирийского писателя Мартирия-Сахдоны, все источники, содержащие биографические сведения о нём, и подавляющее большинство исследований о его личности, сочинениях и учении. Неучтёнными остались некоторые обзорные статьи, не добавляющие никаких значимых сведений к изучаемому вопросу. В издании 2004 г. аннотированной библиографии «Исихазм»¹ лишь частично указаны издания сочинений данного автора и одна биографическая статья, посвящённая ему. Задача настоящего обзора — представить степень изученности наследия Мартирия-Сахдоны по состоянию на 2019 г.

Мартирий-Сахдона — уроженец деревни Халмон из области Бет-Нухадра в Персии, епископ города Махозе д'Ареван (Церковь Востока²). Основной период его деятельности приходится на первую половину седьмого века (кон. VI в. — ок. 650 г.). Он известен как наставник монахов и автор нескольких аскетических сочинений, главное из которых — «Книга совершенства». Мартирий-Сахдона, вопреки учению Церкви Востока, стал проповедовать, что во Христе одна *кнома*³ (в Церкви Востока принято считать, что во Христе две *кномы*), из-за чего он был лишен сана и анафематствован. Известно, что он переходил в Церковь Римской империи⁴ и снова возвращался в Церковь Востока восемь раз. Его сочинения переписывались и сохранялись в православных монастырях, причём в рукописях он назван святым, однако мы не имеем достаточных оснований считать его православным, потому что некоторые его высказывания не согласуются с православной христологией. Дошедшие до нашего времени сочинения Мартирия-Сахдоны — это большой аскетический трактат «Книга совершенства», пять писем к некоторым монахам и сохранившиеся частично «Изречения мудрости».

1 Исихазм: аннотированная библиография / под общ. и науч. ред. С. С. Хоружего. М., 2004. С. 288.

2 Церковь на территории Персидской империи, не имеющая общения с Православной Церковью со времени Халкидонского Собора (451 г.).

3 На русский язык этот термин обычно переводится как «ипостась».

4 Так как именно в это время имп. Ираклий распространял монофелитскую унию, неизвестно, в какую общину переходил Сахдона: монофелитскую или православную.

Источники биографических сведений о Мартирии-Сахдоне

Сведения о жизни Мартирия-Сахдоны можно найти в четырех древних произведениях: в письмах патриарха-католикоса Церкви Востока Ишоюва III⁵, «Истории монахов» Фомы, еп. Маргского⁶, «Истории несториан» («Хронике Сеерта»)⁷ и «Книге целомудрия» Ишоднаха, епископа Басрского⁸. Информация о Сахдоне в этих источниках довольно скудна и оставляет много пробелов в его биографии.

Издания сочинений Мартирия-Сахдоны

Возможность познакомиться с литературным наследием Мартирия-Сахдоны появилась у востоковедов с конца XIX столетия: его подлинные произведения в одной рукописи из Национальной и университетской библиотеки Страсбурга⁹ были обнаружены в 1895 г. Рукопись содержит аскетический трактат «Книгу совершенства», начинающийся с третьей главы первой части, пять писем к отшельникам и один лист с «Изречениями», на котором кодекс обрывается, — данная рукопись, не имеет начальных и конечных листов.

Основной её объём (приблизительно три четверти) занимает «Книга совершенства». Андре де Аллё отмечает, что в страсбургском кодексе недостает около трети от полного объёма текста данного произведения¹⁰. Кодекс был детально описан профессором Генрихом Гуссенем в его работе, вышедшей через два года после обнаружения рукописи¹¹. К описанию приложена публикация с переводом на немецкий язык трех фрагментов рукописи: шестой главы второй части «Книги

5 *Išō'yahb Patriarchae III. Liber epistularum* / Ed. R. Duval. Paris; Leipzig, 1904. (CSCO; vol. 64–65. *Scriptores syri*; t. 11–12).

6 *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Marga A. D. 840* / ed. E. A. W. Budge. London, 1893. Vol. 1–2.

7 *Histoire nestorienne (Chronique de Séert). II* / texte arabe publiée par A. Scher, avec le concours de R. Griveau. Paris, 1918. (PO; 13/4).

8 *Le Livre de la chasteté, composé par Jesudenah, évêque de Baçrah* / publié et traduit par J.-B. Chabot. Roma, 1896. (Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École française de Rome; vol. 16).

9 Argent. 4116 (837 г.).

10 *Martyrius (Sahdona). Œuvres spirituelles I: Livre de la perfection, 1^{re} partie* / éd. A. de Halleux. Louvain. (CSCO; vol. 200. *Scriptores syri*; t. 86). P. II.

11 *Goussen H. Martyrius-Sahdona's Leben und Werke nach einen syrischen Handschrift in Strassburg i/E. Ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus unter den Nestorianern.* Leipzig, 1897.

совершенства», которая озаглавлена «О девстве и святости»; второго письма к отшельнику и последнего листа рукописи, содержащего шесть первых «Изречений». В работе также приведено в краткой форме исследование о жизни Мартирия и о его вероисповедании, где высказывается мнение, что Сахдона был православным.

В 1901 г. Поль Беджан издал небольшой фрагмент из этой рукописи — главу «Об истинной вере» из «Книги совершенства» — в сборнике, содержащем произведения нескольких восточносирийских авторов¹². В 1902 г. Беджан издал данную рукопись полностью¹³, используя для печати восточносирийский шрифт с огласовками, несмотря на то, что рукопись написана неогласованной эстрангелой. Это издание было выпущено еще одним тиражом в 2010 г.¹⁴

Конечные два листа страсбургской рукописи, как выяснилось, хранятся в Санкт-Петербурге. Они были изданы Ниной Викторовной Пигулевской (РНБ. Сир. н. с. 13): это конечный фрагмент рукописи всего в два листа, содержащий датированный колофон. Он был описан и опубликован Пигулевской в 1929 г.¹⁵ Из колофона выяснилось, что страсбургская рукопись была создана в Эдессе в 837 г. (1148 г. эры Александра) монахом Сарги, который затем передал её в дар монастырю Мар Моисея на горе Синай¹⁶. В 1895 г. рукопись была приобретена в Каире для Страсбургской библиотеки.

Профессор Лёвенского католического университета Андре де Аллэ (André de Halleux) внёс, пожалуй, основной вклад в изучение биографии и литературного наследия Мартирия-Сахдоны. В числе прочего, он выполнил наиболее полное критическое издание его сочинений, для которого были использованы, помимо основной рукописи из Национальной библиотеки Страсбурга, ещё восемь рукописей. Подробное их описание помещено в предисловии к первому тому его сочинений в серии «Corpus scriptorum christianorum orientalium» (CSCO), где также можно найти сведения о фрагментах, сохранившихся только в арабском

12 ⲓⲛ ⲕⲧⲁⲃⲁ ⲉⲧⲧⲱⲙⲗⲁⲓ ⲉⲧⲁⲃⲁⲣⲉ ⲉⲧⲁⲃⲓⲃⲓⲥⲁ [men Kṭābā ǧ-šumlay dūbārē da-‘bīd qaddīšā Martūris] // Liber Superiorum seu Historia Monastica auctore Thoma, episcopo Margensi... Documenta patrum de quibusdam verae fidei dogmatibus / ed. P. Bedjan. Parisiis; Lipsiae, 1901. P. 653–676.

13 *S. Martyrii, qui et Sahdona, quae supersunt omnia* / ed. P. Bedjan. Parisiis, 1902.

14 *Martyrius (Sahdona). The Works* / ed. P. Bedjan. Piscataway (New Jersey), 2010.

15 *Pigulewski N. V. Das Ende der Strassburger Sahdona-Handschrift* // Oriens christianus. 1927. Bd. 23. S. 293–309.

16 *Смелова Н. С. Правила Первого Вселенского Никейского собора по рукописи Сир. 34 из собрания ИВР РАН* // Письменные памятники Востока. 2009. Вып. 2 (11), С. 46–47.

и грузинском переводах¹⁷. В основу этого издания легла страсбургская рукопись Argent. 4116 (837 г.), в которой сочинения Мартирия-Сахдоны представлены в наибольшей полноте. А. де Аллэ смог обнаружить фрагменты трудов Сахдоны ещё в нескольких кодексах, которыми частично восполняются лакуны основной рукописи. В кодексе Ambros. A 296 inf. из Амброзианской библиотеки Милана были обнаружены двенадцать листов с текстом «Книги совершенства», которые, как оказалось, принадлежат страсбургской рукописи и содержат восьмую главу второго трактата первой части «Книги совершенства». Ещё одна рукопись из Апостольской библиотеки Ватикана Vat. syr. 623, не будучи частью страсбургской рукописи, дополняет её третьей главой того же трактата. Для удобства восприятия печатного текста и ссылок А. де Аллэ сам разделил текст на главы и на краткие параграфы, номера которых поставлены в квадратных скобках. Это издание выходило с 1960 по 1965 г. в серии CSCO в четырех томах, к каждому из которых прилагался дополнительный том с переводом на французский язык¹⁸. Первый переводной том начинается вступительной статьей, содержащей краткие сведения о жизни и сочинениях Сахдоны. Последний том снабжён указателями библейских цитат, имен и географических названий, а также тематическим указателем на французском языке.

Помимо сирийского текста сочинений Сахдоны, А. де Аллэ поместил в четвёртом томе своего издания арабские фрагменты из рукописи, хранящейся в Национальной библиотеке Парижа¹⁹. Это два фрагмента: часть пятого письма (по нумерации из страсбургской рукописи) и часть изречений мудрости, начинающаяся с первого изречения и, по предположению А. де Аллэ, доходящая почти до восемнадцатого. Страсбургский кодекс обрывается на 6-м изречении, а ленинградский фрагмент начинается с 18-го и заканчивается 45-м. Таким образом, доступный арабский перевод почти полностью заполняет лакуну страсбургской рукописи. Рукописный текст написан на каршуни огласованной сертой, а в издании переведён на арабский шрифт.

17 *Martyrius (Sahdona)*. Œuvres spirituelles I. P. I–XVIII.

18 *Martyrius (Sahdona)*. Œuvres spirituelles I: Livre de la perfection, 1^{re} partie / éd. A. de Halleux. Louvain, 1960. (CSCO; vol. 200–201. Scriptores syri; t. 86–87); *Idem*. Œuvres spirituelles II: Livre de la perfection, 2^{me} partie (ch. 1–7) / éd. A. de Halleux. Louvain, 1961. (CSCO; vol. 214–215. Scriptores syri; t. 90–91); *Idem*. Œuvres spirituelles III: Livre de la perfection, 2^{me} partie (ch. 8–14) / éd. A. de Halleux. Louvain, 1965. (CSCO; vol. 252–253. Scriptores syri; t. 110–111); *Idem*. Œuvres spirituelles IV: Lettres à des amis solitaires. Maximes sapientales / éd. A. de Halleux. Louvain, 1965. (CSCO; vol. 254–255. Scriptores syri; t. 112–113).

19 Paris. syr. 239 (1492/3). Fol. 285–289.

Впоследствии в одной рукописи с сочинениями Иоанна Марона²⁰ был обнаружен фрагмент текста, представляющий собой возражения Сахдоны против Нестория. Он написан неогласованной сертой, по объёму очень краток: в издании занимает всего 23 строки²¹. Данный отрывок представляет собой цитату в сочинении Иоанна Марона под названием «Изложение веры». Иоанн цитирует рассуждения Сахдоны в контексте возражения некоему несторианину. Сахдона, обращаясь к Несторию, приводит несколько свидетельств из Священного Писания (почти все — из Нового Завета) в подтверждение того, что Господь Иисус Христос — одно Лицо, а не два. Метод Сахдоны в данном случае довольно прост: он находит библейские изречения, где по отношению ко Христу употребляется слово «лицо», и на основании того, что это слово стоит в единственном числе, доказывает, что неправомерно утверждать, что Христос имеет два лица.

Кроме текстов, изданных в серии CSCO, были найдены ещё не сколько фрагментов, заполняющих лакуны в ученных рукописях: все они были изданы, так что на данный момент не известно каких-либо рукописей с сочинениями Мартирия-Сахдоны или их фрагментами, которые не были бы опубликованы.

Статья А. де Аллэ²², опубликованная в первый год издания сочинений Сахдоны в четырёх томах, посвящена фрагменту из рукописного собрания Амброзианской библиотеки Милана, который двенадцатью листами заполняет изрядную часть лакуны рукописи из Национальной и университетской библиотеки Страсбурга. С. Брок уже через три года после издания последнего тома сочинений Сахдоны обнаружил ещё два листа синайской рукописи в собрании А. Минганы, которые

- 20 Иоанн Марон — святой Маронитской католической Церкви († ок. 707 (?), память 2-го марта), в традиции маронитов основатель и первый патриарх Маронитской Церкви. Достоверность источников, содержащих сведения о нём, крайне неудовлетворительна. В историографии существует проблема соотнесения Иоанна Марона как исторического лица с прп. Мароном Пустынником и с монофелитом Мароном. Ситуация осложняется ещё и тем, что «средневековые авторы нередко видели в любом упомянутом в источниках Мароне деятеля ранней маронитской истории. Между тем в IV–X вв. имя Марон (от Маро — «маленький господин»; сирийский аналог греческого имени Кирилл) было распространено среди сирийских христиан разных конфессий». Подробнее о нем см.: Родионов М. А., Королёв А. А. Иоанн Марон // ПЭ. М., 2010. Т. 24. С. 445–448.
- 21 См. публикацию с французским переводом и комментарием: Breydy M. Une attestation exclusive de Sahdona de l'Exposé de la foi de Jean Maron // Parole de l'Orient. 1988–1989. Vol. 15. P. 261–268.
- 22 Halleux A., de. Un nouveau fragment du manuscrit sinaitique de Martyrius-Sahdona // Le Muséon. 1960. Vol. 73. P. 33–38.

восполняют самое начало части этой рукописи из Страсбургской библиотеки. Он опубликовал их с переводом на английский язык²³. В 1988 г. А. де Аллэ обнаружил в рукописи из собрания Г. Гирземанна ещё несколько листов, покрывающих лауну в первой части «Книги совершенства». По предположению А. де Аллэ, найденный фрагмент может быть частью рукописи Vat. syr. 623 и помещается между третьей и седьмой главами второго трактата первой части²⁴. Ещё три статьи, посвящённые отдельным рукописным фрагментам произведений Мартирия, были нам недоступны²⁵.

Помимо вышеуказанных переводов на французский и немецкий языки, были выполнены переводы отдельных глав «Книги совершенства»: С. Брок перевёл восьмую главу второй части — «О богослужении, молитве, бдении и чтении» на английский²⁶, и С. Кьяла — третью главу той же части — «О совершенной любви к Богу и друг ко другу» — на итальянский²⁷.

Исследования

Внимание к Мартирию-Сахдоне стали проявлять ещё задолго до того, как стали доступны его сочинения. С 1719 по 1728 г. И. С. Ассемани издал в четырёх томах фундаментальную историю сирийской литературы — «*Bibliotheca orientalis*» («Восточная библиотека»). В этом труде уделено место и Мартирию-Сахдоне: сведения о нём помещены в разделе, посвящённом несторианским авторам²⁸. Ассемани уверен, что Сахдона

- 23 Brock S. P. A Further Fragment of the Sinai Sahdona Manuscript // *Le Muséon*. 1968. Vol. 81. P. 139–154.
- 24 Halleux A., de. Un chapitre retrouvé du livre de la Perfection de Martyrius // *Le Muséon*. 1988. Vol. 75. P. 253–296
- 25 Brock S. P. New Fragments of Sahdona's Book of Perfection St. Catherine's Monastery, Mount Sinai // *ОСР*. 2009. Vol. 75. P. 175–178; Halleux A., de. Das Martyrius-Fragment der H. Hiersemann 487/255b = 500/3 // *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. 1977. Suppl. Bd. 3/1. S. 202–204; Géhin P. Un feuillet oublié de Martyrius/Sahdona à Milan (Ambr. A 296 inf., f. 87 = Chabot 51) // *Sur les pas des Araméens chrétiens. Mélanges offerts à Alain Desreumaux / éd. F. Briquel-Chatonnet, M. Debié*. Paris, 2010. (Cahiers d'études syriaques; vol. 1). P. 195–205.
- 26 *Martyrius Sahdona*. On the Office, on Prayer, Vigils and Reading the Bible [Liber Perfectionis II, 8, 1–86] // *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life / introd., transl. by S. Brock*. Kalamazoo (Mich.), 1987. P. 197–239.
- 27 *Martyrios (Sahdona)*. Sull'amore perfetto per Dio e per gli altri / ed. S. Chialà. Bose, 1993.
- 28 См.: *Assemanus J. S. Bibliotheca orientalis Clementino-vaticana*. T. 3. Pars 2: De scriptoribus Syris nestorianis. Romae, 1728. P. 453–454.

обратился из несторианства в православие²⁹, тогда как В. Райт находит такое утверждение необоснованным³⁰. Приводя в своем «Кратком очерке сирийской литературы» краткие сведения о Сахдоне, В. Райт, в свою очередь, говорит, что он обратился в монофизитство. При этом, учёный ещё не был знаком с сочинениями Сахдоны, которыми такое мнение однозначно опровергается, на что обращает внимание и проф. П. К. Коковцов³¹.

В 1928 г. Н. В. Пигулевская написала статью о жизни Мартирия-Сахдоны³², которая до недавнего времени была единственной работой на русском языке, посвящённой этому писателю, и не потеряла своей значимости до сих пор. В этой статье подробно проанализирована хронология исторических событий, биография Сахдоны изложена последовательно. У статьи есть недостаток — её автор не подметила, что один важный эпизод в биографии, при сопоставлении источников, оказывается вымышленным, поскольку нарушает хронологию. Этот анахронизм был замечен Андре де Аллэ: он относится к достоверности участия Мартирия в персидской делегации к императору Ираклию в 630 г.³³

Наиболее полное исследование о жизни, сочинениях и учении Сахдоны принадлежит А. де Аллэ. В основе его труда лежит докторская диссертация, защищённая в Лёвене в 1956 г.³⁴, которая состоит из двух частей: первая посвящена биографии, литературным трудам и христологическому учению Мартирия-Сахдоны; во второй излагается аскетическое учение писателя. Де Аллэ установил в трудах Сахдоны источники цитирования не только из Библии, но и из святоотеческих творений. В первой части своей диссертации А. де Аллэ делает заключение, содержащее выводы об историчности Сахдоны, датировке написанных им сочинений и фактически неоспоримом (по мнению автора)

29 *Assemanus J. S. Bibliotheca orientalis Clementino-vaticana. T. 3. Pars 2: De scriptoribus Syris nestorianis. Romae, 1728. P. 453.*

30 См.: *Wright W. Syriac Literature // The Encyclopaedia Britannica. 9th ed. Vol. 22. New York, 1887. P. 842.* Когда В. Райт писал это, ещё не были обнаружены сочинения Сахдоны, которыми однозначно опровергается предположение о его монофизитстве. Поэтому Ассемани был интуитивно более прав.

31 См.: *Райт В. Краткий очерк истории сирийской литературы / пер. с англ. К. А. Тураевой, под редакцией и с дополнениями проф. П. К. Коковцова. СПб., 1902. С. 119.*

32 *Пигулевская Н. В. Жизнь Сахдоны (Из истории несторианства VII века) // Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии наук СССР. 1928. Т. 3. С. 91–108.*

33 *Halleux A., de. Martyrios-Sahdona. La vie mouvementée d'un «hérétique» de l'Église nestorienne // OCP. 1958. Vol. 24. P. 106–114.*

34 *Halleux A., de. Martyrios-Sahdona: théologie et spiritualité d'un «hérétique» dans l'Église perse au VII^e siècle. Louvain, 1956.*

«ортодоксальном несторианстве» Мартирия. Вторая часть диссертации под названием «Spiritualité» («духовность») имеет четыре главы. В первой излагаются мысли Мартирия относительно антропологии и сотериологии; во второй рассматриваются различные роды жизни в миру и в монашестве по высказываниям Мартирия; третья глава посвящена хранению ума и сердца как условию для молитвы и созерцания; в четвёртой главе А. де Аллэ изучает вопрос источников, которыми пользовался Сахдона.

Две статьи, посвящённые христологии Мартирия и его биографии, которые вышли одна за другой в последующие два года после защиты упомянутой диссертации, представляют собой не что иное, как извлечения из неё. В первой из них, которая озаглавлена «Христология Мартирия-Сахдоны в контексте развития несторианства»³⁵, А. де Аллэ приходит к заключению, что, несмотря на кажущееся православие богословских формулировок Мартирия, его христология в сущности несторианская. В качестве источников для изучения наследия Сахдоны, помимо «Книги совершенства», принимаются во внимание письма к нему католикоса Ишоюва III — его главного оппонента. После анализа этих писем А. де Аллэ приходит к выводу, что оппоненты, в сущности, утверждали одно и то же учение³⁶: католикос настаивал на традиционном для Церкви Востока признании во Христе двух природ с их природными ипостасями, тогда как Сахдона, изменив две ипостаси на одну, в сущности не изменил христологию: для него *ипостась* стала тождественной *лицу*. Однако Ишоюв, приняв во внимание то, что природа, по его мнению, не может не иметь своей собственной и отдельной ипостаси, стал обвинять Сахдону в монофизитстве.

В другой статье А. де Аллэ, под названием «Мартирий-Сахдона. Несчастливая жизнь одного “еретика” несторианской церкви»³⁷, биография сирийского подвижника изложена подробнее, чем у Н. В. Пигулевской. Автор, по его собственным словам, пользовался исследованием последней. Статья отличается критическим подходом к источникам, хотя и имеет небольшой недостаток: в ней, в отличие от статьи Пигулевской, отсутствует целостность: она разбита на четыре части, в каждой из которых анализируются и сопоставляются данные одного-двух источников, а в конце на основе обобщения сделанных выводов кратко излагаются основные пункты биографии.

35 Halleux A., de. La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme // OCP. 1957. Vol. 23. P. 5–32.

36 Ibid. P. 10.

37 Halleux A., de. Martyrios-Sahdona. La vie mouvementée. P. 93–128.

Луи Вебе (Louis Wehbé) в своей статье «Библейские тексты в сочинениях Мартирия-Сахдоны», напечатанной в 1969 г. в журнале «Parole de l'Orient», рассмотрел сочинения Мартирия с точки зрения содержащихся в них библейских цитат и аллюзий³⁸. Эта статья состоит из двух, неравных по объёму частей. В первой приводятся статистические данные о библейских цитатах и дается обзорный анализ приведенной статистики. Л. Вебе воспользовался таблицами библейских цитат, приведёнными в издании сочинений Мартирия А. де Аллэ, который в своём издании указал только эксплицитные ссылки на Писание, совсем отказавшись от нахождения имплицитных. Л. Вебе привёл в своих таблицах такое количество всех имплицитных ссылок, которое в десятки раз превышает количество эксплицитных. Таким образом, таблицы А. де Аллэ послужили для Л. Вебе только основой. Во второй, значительно большей части Л. Вебе рассмотрел произведения Мартирия с точки зрения многократного цитирования в них трёх новозаветных фрагментов: Мф. 5, 8, Мф. 6, 22 и 2 Кор. 3, 18. По мнению автора статьи, эти три стиха особенно важны для Мартирия, потому что в них говорится о чистоте сердца, через которую достигается видение Бога и, в конечном счёте, — обожение. Таким образом, основная тематика статьи — анализ сочинений Мартирия с точки зрения вышеуказанного аскетического аспекта на основании цитирования трёх библейских стихов. Такой подход к изучению произведений Сахдоны вполне обоснован, поскольку он очень часто цитирует Священное Писание.

Тому же, о чем писал Вебе, был посвящён доклад Луи Лелуа на синологическом симпозиуме в Риме в 1974 г. «La pensée monastique d'Éphrem et Martyrius» («Монашеская мысль Ефрема и Мартирия») ³⁹. Этот доклад в той части, где рассматриваются сочинения Мартирия, исходит из той же предпосылки, что и статья Л. Вебе: для краткого обзора аскетического учения Мартирия выбраны три вышеуказанные новозаветные цитаты. В этом докладе указывается влияние мысли прп. Ефрема Сирина на произведения Мартирия.

Игнасио Оргис де Урбина в своей «Сирийской патрологии» даёт краткую справку о Сахдоне и о его сочинениях. При этом он отмечает, что остаётся открытым вопрос, «было ли учение Сахдоны... согласно

38 Wehbé L. Textes bibliques dans les écrits de Martyrios-Sahdona // Parole de l'Orient. 1969. Vol. 5. № 1. P. 61–112.

39 Leloir L. La pensée monastique d'Éphrem et Martyrius // Symposium syriacum 1972, célébré dans les jours 26–31 octobre 1972 à l'Institut Pontifical Oriental de Rome: rapports et communications. Roma, 1974. (Orientalia christiana analecta; vol. 196). P. 105–131.

с Халкидонским православием, или же он отстаивал «ересь», сходную с несторианским учением или, скорее, моноэнергизм. Точно известно, что он нападал на традиционные несторианские формулы, за что и был осуждён»⁴⁰.

Н. Н. Селезнёв в своей монографии уделяет внимание и Мартирию-Сахдоне⁴¹. По его мнению, Сахдона искажил учение Церкви Востока о человечестве Христа, отождествив понятия «лицо» и «ипостась»⁴², так что от человечества во Христе осталась лишь видимость. Не выходя за рамки антиохийской терминологии и иногда формально приближаясь к христологической мысли Бабая Великого, мысль Сахдоны имела противоположное направление. Н. Н. Селезнёв фактически соглашается с Бабаем и Ишоивом III: повторяя их обвинения в адрес Сахдоны, он утверждает, что недопустимо признавать ипостасное соединение природ, но необходимо, чтобы каждая природа имела свою собственную и отдельную ипостась. Как можно видеть, данный автор не согласен с А. де Аллэ в признании Мартирия по сути несторианином.

Луиза Абрамовски в своей статье о Мартирии-Сахдоне⁴³ пишет, что он пользовался сочинением Нестория — «Книгой Гераклида». В этой книге употребляются выражения «одна ипостась» и «ипостасное лицо природ», которые также использовал Сахдона⁴⁴. Л. Абрамовски считает, что ссылкой на значимый для Церкви Востока источник Мартирий намеренно подкрепляет свое исповедание веры⁴⁵. Несторианский

40 См.: *Ortiz de Urbina I. Patrologia syriaca. Romae, 1958. P. 136–137* (рус. пер.: *Ортин де Урбина И. Сирийская патрология / пер. с лат. М. В. Грацианского. М., 2011. С. 152*).

41 *Селезнёв Н. Н. Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М., 2002. С. 87–96.*

42 Н. Н. Селезнёв предпочитает употреблять сирийские слова в русской транслитерации: *парсона* и *кнома*.

43 *Abramowski L. Martyrius-Sahdona and Dissent in the Church of the East // Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide / éd. Ch. Jullien. Paris, 2008. (Cahiers de Studia iranica; vol. 36). P. 13–27.*

44 *ܩܘܿܕܿܫܿܐ ܩܢܿܘܡܿܝܿܐ ܕܳܐܳܩܳܝܳܢܳܐ [paršōrā qnōmāyā ḏa-kyānē] (Martyrius (Sahdona). Liber perfectionis II, 2, 28 // CSCO. 214. P. 18:21–22), тогда как в «Книге Гераклида» — «природное и ипостасное лицо» (ܩܘܿܕܿܫܿܐ ܩܢܿܘܡܿܝܿܐ ܘܳܐܳܩܳܝܳܢܳܐ [paršōrā qnōmāyā wa-kyānāyā]) — см.: *Le livre d'Héraclide de Damas: suivi du texte grec des trois Homélie de Nestorius sur les tentations de Notre-Seigneur et de trois appendices: Lettre à Cosme, Présents envoyés d'Alexandrie, Lettre de Nestorius aux habitants de Constantinople. Paris, 1910. P. 81:4*. Ещё в одном случае Сахдона употребляет выражение «природное лицо» (ܩܘܿܕܿܫܿܐ ܩܢܿܘܡܿܝܿܐ [paršōrā kyānāyā]) — см.: *Martyrius (Sahdona). Liber perfectionis II, 2, 30 // CSCO. 214. P. 19:10–13.**

45 *Abramowski L. Martyrius-Sahdona and Dissent in the Church of the East. P. 20–22.*

характер христологии, по мнению Л. Абрамовски, усматривается в словах Сахдоны из 23-го и 30-го и 31-го параграфов его главы «Об истинной вере», поскольку в них говорится о двух особых лицах для каждой из природ Христа⁴⁶. Исследовательница приходит к выводу, что Сахдона использовал выражение «одна ипостась», заимствованное им из «Книги Гераклида»⁴⁷, против самого же Нестория.

В статье румынского исследователя Ивана Йонута Овидиу «Роль Эдессы в христологической полемике между католикосом-патриархом Ишоявом III и Сахдоной»⁴⁸ излагается, по каким причинам учение об одной ипостаси Христа не принималось Церковью Востока. Материалом для исследования служат письма Ишоява Сахдоне, в том числе те, которые были адресованы ему в то время, когда Мартирий занимал эдесскую кафедру.

В другой статье И. Овидиу⁴⁹ рассматривает две христологические полемики, имевшие место в Церкви Востока в VII в.: между католикосом Ишоявом III и Сахдоной, с одной стороны; и между их духовным отцом Иаковом, игуменом монастыря Бет Аве, и Бабаем Великим, с другой. И. Овидиу приходит к выводу, что неудовлетворенность Сахдоны христологией Церкви Востока, основанной на учении Бабая Великого, имеет отношение к идеям *взаимообщения свойств* (*communicatio idiomatum*) и обожения человека. Эти идеи были важны для Сахдоны, как и для игумена Иакова, поскольку они составляли неотъемлемую часть монашеской богословской традиции.

В третьей своей статье⁵⁰ И. Овидиу развивает мысль, высказанную им, в предыдущей работе: он ставит вопрос, почему аскет и наставник монахов Сахдона так углубился в христологию, что принял учение

46 Abramowski L. Martyrius-Sahdona and Dissent in the Church of the East. P. 23–24.

47 Л. Абрамовски установила, что та часть «Книги Гераклида», где употреблены эти формулы, является предисловием, которое написано не Несторием, однако во времена Сахдоны данное сочинение воспринималось как цельное и написанное одним автором.

48 Ovidiu I. I. Die Rolle Edessas in der christologischen Auseinandersetzung zwischen dem Katholikos-Patriarchen ʾIṣōʾyahb III. und Sāhdōnā // Edessa in hellenistisch-römischer Zeit: Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West. Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14.–17. Juli 2005 / hrsg. L. Greisiger, C. Rammelt, J. Tubach. Beirut; Würzburg, 2009. (Beiruter Texte und Studien; Bd. 116). S. 105–115.

49 Ovidiu I. I. Überlegungen zur Auseinandersetzung zwischen ʾIṣōʾyahb III. und Sāhdōnā // Geschichte, Theologie und Kultur des syrischen Christentums: Beiträge zum 7. Deutschen Syrologie-Symposium in Göttingen, Dezember 2011 / hrsg. M. Tamcke, S. Grebenstein. Wiesbaden, 2014. S. 93–101.

50 Ovidiu I. Martyrius-Sahdona: la pensée christologique, clé de la théologie mystique // Les mystiques syriaques / éd. A. Desreumaux. Paris, 2011. (Études syriaques; vol. 8). P. 45–61.

об одной ипостаси Христа? Основная мысль данной работы — показать, что христология Церкви Востока не удовлетворяла Сахдону по той причине, что он не видел в ней возможности подлинного обожения человека, тогда как он считал, что спасение состоит именно в обожении. Именно поэтому Мартирий стал проповедовать учение о соединении двух природ в одной ипостаси Христа. В данной статье, в отличие от предыдущей, материалом доказательной базы служит исключительно «Книга совершенства». Свои рассуждения румынский исследователь подкрепляет кратким анализом содержания этого произведения. И. Овидиу — первый, кто обратил внимание на внутреннюю причину оригинальной христологии Мартирия-Сахдоны.

Ещё глубже проблему взаимосвязи христологии и аскетики у Мартирия-Сахдоны исследовал Бишара Эбейд. Его статья посвящена христологии и обожению в Церкви Востока. Материалом для неё послужили сочинения католикоса Геваргиса I и Мартирия-Сахдоны⁵¹. Б. Эбейд подтверждает наблюдение, которое высказал И. Овидиу, относительно причины, побудившей Сахдону принять учение об одной ипостаси Христа. Касательно статьи И. Овидиу Б. Эбейд замечает, что, хотя в ней и утверждается, что Сахдона учил об обожении человека, но подтверждения этому из текстов самого Сахдоны не приводится. Эбейд, в свою очередь, приводит высказывания из второй и четвертой глав второй части «Книги совершенства», содержащие мысли об обожении. При рассмотрении канонов собора Церкви Востока, созданного Геваргисом в 676 г., Б. Эбейд обратил внимание на 12-й канон, предписывающий епископам не принимать и изгонять «ложных монахов», не имеющих ни монастыря, ни игумена. Автор статьи предположил, что эти «ложные монахи» — последователи Сахдоны, который имел большое влияние на монашеские общины.

В статье изложено содержание письма Геваргиса к хорепископу Мине, в котором католикос выражает свое исповедание Христа и развивает учение об обожении, которое не соответствовало логике мыслей епископского совещания Церкви Востока 612 г. Данное письмо входит в канонический сборник «Synodicon Orientale» и, следовательно, имеет доктринальное значение. Католикос Геваргис I был в хороших отношениях с Ишоювом III и, соответственно, так же, как и последний, был настроен против Сахдоны. В его письме к Мине можно отчётливо

51 Ebeid B. Christology and Deification in the Church of the East. Mar Gewargis I, His Synod and His Letter to Mina as a Polemic Against Martyrius-Sahdona // Cristianesimo nella storia. 2017. Vol. 38. P. 729–782.

проследить параллели в изложении христологического учения с главой «Об истинной вере и твёрдом исповедании православия» из «Книги совершенства»: оба автора приходят к одинаковым заключениям в со- териологии, основываясь на разных христологических концепциях. Цель католика — показать, что идея обожения человека во Христе свойственна христологии Церкви Востока и для её обоснования нет необходимости вводить учение об одной ипостаси Христа. В своей статье Б. Эбейд мимоходом делает еще одно важное заявление: он утверждает, что для Сахдоны *лицо* и *ипостась*, «очевидно», не тождественны и со- храняют тот же смысл, что и в положениях совещания 612 г. Было бы интересно узнать, на каком основании он это утверждает, потому что католикос Ишоая III в одном из писем объясняет Сахдоне, что не должно отождествлять *лицо* и *ипостась*⁵². Однако за разъяснениями по этому вопросу автор статьи отсылает к своей только ещё готовящейся публи- кации, которая должна быть посвящена христологии Сахдоны.

В статье Тамары Патаридзе⁵³ обсуждается проблема древнего пере- вода «Книги совершенства» на грузинский язык. Наличие этого перевода свидетельствует о рецепции данного произведения православными грузинами. Тот факт, что в рукописи сам Мартирий назван грузином, автор статьи объясняет тем, что переписчик таким образом указывает не на национальность автора, а на его конфессиональную принадлежность. На грузинском языке Мартирию присваивается слово «О покаянии и сми- рении», которое представляет собой извлечение из гл. 7–12 второй части «Книги совершенства» (гомилия № 6 в издании П. Беджана). Грузинский текст впервые издал и снабдил комментарием Корнелий Кекелидзе в 1947 г.⁵⁴ Учёный считал Мартирия грузином, относя время его жизни к VI–VII вв. и предполагая тождество данного автора с Мартирием,

52 *Iḥō'yahb III Patriarcha. Epistulae II, 7 // CSCO. 64. P. 135:7–15.*

53 *Патаридзе Т.* Существуют ли переводы с сирийского языка на грузинский? // *Miscellanea Orientalia Christiana. Восточнохристианское разнообразие / под ред. Н. Н. Селезнев, Ю. Н. Аржанов. М.: Институт восточных культур и античности РГГУ, Пробел-2000, 2014. С. 185–206.*

54 *კეკელიძე კ. მარტვირი ქართველი (VI–VII სს) და მისი შრომა „სინანულისათვის და სიმდაბლისა“ // ლიტერატურული ძეგლები. 1947. ტ. 3. გვ. 264–313. [Кекелидзе К. Мартирий Грузин (VI–VII вв.) и его соч. «О покаянии и смирении» // Литературные ран зыскания. 1947. Вып. 3. С. 274–313]. См. также грузинский текст, латинский перевод и анализ: *Halleux A., de, Garitte G. Le sermon géorgien du moine Martyrius et son modèle syriaque // Le Muséon. 1956. Vol. 69. P. 243–312.* Французский перевод грузинского текста: *Pataridze T. La version géorgienne d'une homélie de Jaques de Saroug Sur la nativité // Le Muséon. 2008. Vol. 121. P. 389–402.**

составителем «Жития прп. Шио Мгвимского». Касательно грузинского перевода сочинений Сахдоны Бернар Утье⁵⁵ заявил, что этот перевод выполнен с арабского, но, как выяснилось впоследствии, принятые во внимание Б. Утье сочинения, принадлежали перу другого Мартирия⁵⁶.

В небольшой статье М. Нина «Сирийский комментарий VII в. на молитву “Отче наш”. Чтение некоторых отрывков из “Книги совершенства” Сахдоны»⁵⁷ представлен перевод на итальянский язык нескольких фрагментов. В начале статьи М. Нин кратко говорит, кто такой Мартирий, а также замечает, что по вере он, несомненно, принадлежал Церкви Востока, а его противостояние этой церкви лежало в плоскости терминологии, а не существенных положений догматики. Переведены отрывки из пятой и шестой глав второй части «Книги совершенства»: пятая глава посвящена нестяжательности, шестая — девству. Эти главы избраны М. Нином с той целью, чтобы представить Мартирия как монашеского писателя, глубоко изучившего аскетизм. В статье уделено много места рассмотрению экзегезы молитвы Господней, которую в очень живой и изящной форме Мартирий излагает в начале главы о нестяжательности.

Имеются две наши недавние публикации, посвящённые Мартирию-Сахдоне, на русском языке: первая посвящена его биографии⁵⁸, вторая — проблеме его христологии⁵⁹. Автора статей, прежде всего, интересует конфессиональная принадлежность Сахдоны. Вопросом является, стал ли он православным, если переходил в халкидонитскую общину, или так и остался несторианином. Доступные нам сведения о его биографии не позволяют однозначно сказать, в общении с какой церковью он окончил свои дни. Подлинно известно лишь то, что его сочинения, как в оригинале, так и в грузинском переводе, сохранялись православными монахами. Христологическое же учение Сахдоны, изложенное во второй главе второй части «Книги совершенства», помимо высказываний об одной ипостаси и двух природах Христа, содержит и такие, которые неприемлемы для православного вероучения.

55 *Outtier B.* Martyrius, Barsus, Tarnus ou Martyrius? Nouveaux fragments arabes et géorgiens de Sahdona // *Revue des études géorgiennes et caucasiennes.* 1985. Vol. 1. P. 225–226.

56 См.: *Патаридзе Т.* Существуют ли переводы с сирийского языка на грузинский? С. 199.

57 *Nin M.* Un commentario siriano del VII secolo al Padrenostro: lettura di alcuni brani del «Libro di Perfezione» di Sahdona // *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata.* 2014. Vol. 11. P. 113–128.

58 *Максим (Судаков), мон.* Мартирий-Сахдона: жизнь и труды // БВ. 2018. Т. 30. № 3. С. 132–171.

59 *Максим (Судаков), мон.* Христология Мартирия-Сахдоны // БВ. 2019. Т. 32. № 1. С. 140–163.

Помимо специальных исследований, о Мартирии-Сахдоне написано несколько кратких обзорных статей, таких как статья Жана-Батиста Шабо в его «Сирийской литературе»⁶⁰. Себастьян Брок написал о Сахдоне не менее трёх кратких статей. Первая является предисловием к его переводу одной из глав «Книги совершенства» в сборнике «Сирийские отцы о молитве и духовной жизни»⁶¹. В ней дается справка об этом сочинении Сахдоны. Другая статья этого учёного была опубликована в сборнике «Краткий очерк сирийской литературы»⁶², и последняя написана для «Энциклопедического словаря сирийского наследия»⁶³: она, по существу, не добавляет ничего нового к тому, что уже было о нём написано. Более пространная статья о Сахдоне напечатана во французской энциклопедии «Словарь духовности»⁶⁴. Её автор Л. Лелуа в сжатой форме отразил в ней сведения о жизни, литературных трудах и вероисповедании Сахдоны, основываясь преимущественно на исследованиях А. де Аллэ. Робер Бёлэ в своей монографии «Безвидный свет»⁶⁵, посвященной сирийской аскетической традиции, достаточно много места уделяет Мартирию. Данная работа основана на анализе текстов сирийских авторов. Р. Бёлэ предпринял попытку установить преемственные связи между их произведениями⁶⁶.

60 *Chabot J.-B.* Littérature syriaque. Paris, 1934. P. 98–99.

61 *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life / introd., transl. S. Brock.* Kalamazoo (Mich.), 1987. P. 198–201.

62 *Brock S. A Brief Outline of Syriac Literature.* Kottayam, 1997. P. 50–51.

63 *Brock S. P. Sahdona (Martyrius) // Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage / ed. S. P. Brock et al.* Piscataway, 2011. P. 356.

64 *Leloir L. Martyrius (Sahdona) // Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire.* Vol. 10. Fascicules 66–67. Marie de Jésus — Ménologies. Paris, 1978. Col. 737–742.

65 *Beulay R.* La Lumière sans forme: introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale. Chevetogne, 1986.

66 Три публикации, посвящённые Мартирию-Сахдоне, оказались нам недоступными: ჩაჩიბაია მ. მარტირიუს-საჰდონას ახლადმიკვლეული არაბული და ქართული ფრაგმენტების შესწავლისათვის // კავკასიის მაცნე. ენისა და ლიტერატურის სერია, 1987. № 4. გვ. 157–166. [Чачибая М. К вопросу о вновь обнаруженных арабском и грузинском фрагментах Мартирия-Сахдоны // Кавказский вестник. Серия: Язык и литература 1987. № 4. С. 157–166]; ჩაჩიბაია მ. მარტირიუს-საჰდონა და მისი თხზულება "წიგნი სრულყოფისა" (VII ს.) // კავკასიის მაცნე. 2006. № 13. გვ. 196–200. [Чачибая М. Мартирий-Сахдона и его сочинение «Книга совершенства» // Кавказский вестник. 2005. № 13. С. 196–200]; *Nin M. Martyrios/Sahdona: alcuni aspetti del suo insegnamento cristologico // La grande stagione della mistica siro-orientale (VI–VIII secolo).* Atti del 5° Incontro sull'Oriente cristiano di tradizione siriana, Milano, Biblioteca ambrosiana, 26 maggio 2006 / ed. E. Vergani, S. Chialà. Milano, 2010. P. 29–69.

Заключение

На данный момент европейские и русские научные издания отражают довольно удовлетворительную степень изученности письменного наследия Мартирия-Сахдоны, причём основная работа была проведена европейскими исследователями. Можно заметить, что с течением времени менялось отношение к конфессиональной ориентации этого автора: если в начале XX в. его принято было считать православным, то с середины века, после публикаций А. де Аллэ, в среде востоковедов утвердилось другое мнение: Сахдону стали признавать несторианином, по сути не противоречащим учению Церкви Востока. Однако и по сей день мысль Сахдоны является предметом исследований, и авторы, изучающие её, не во всём согласны между собой. Представляется необходимым продолжать анализировать его произведения для нахождения обоснованных суждений о содержащемся в них учении.

Источники

- Breydy M.* Une attestation exclusive de Sahdona de l'Exposé de la foi de Jean Maron // *Parole de l'Orient*. 1988–1989. Vol. 15. P. 261–268.
- Brock S. P.* A Further Fragment of the Sinai Sahdona Manuscript // *Le Muséon*. 1968. Vol. 81. P. 139–154.
- Brock S. P.* New Fragments of Sahdona's Book of Perfection St. Catherine's Monastery, Mount Sinai // *OCP*. 2009. Vol. 75. P. 175–178.
- Géhin P.* Un feuillet oublié de Martyrius/Sahdona à Milan (Ambr. A 296 inf., f. 87 = Chabot 51) // *Sur les pas des Araméens chrétiens. Mélanges offerts à Alain Desreumaux / éd. F. Briquel-Chatonnet, M. Debié*. Paris: Geuthner, 2010. (Cahiers d'études syriaques; vol. 1). P. 195–205.
- Halleux A., de, Garitte G.* Le sermon géorgien du moine Martyrius et son modèle syriaque // *Le Muséon*. 1956. Vol. 69. P. 243–312.
- Halleux A., de.* Un nouveau fragment du manuscrit sinaitique de Martyrius-Sahdona // *Le Muséon*. 1960. T. 73. P. 33–38.
- Halleux A., de.* Das Martyrius-Fragment der H. Hiersemann 487/255b = 500/3 // *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. 1977. Suppl. Bd. 3/1. S. 202–204.
- Halleux A., de.* Un chapitre retrouvé du Livre de la perfection de Martyrius // *Le Muséon*. 1988. Vol. 75. P. 253–296.
- Iṣō'yahb III Patriarcha.* Liber epistularum / ed. R. Duval. Parisiis: e Typographeo Reipublicae; Lipsiae: Otto Harrassowitz, 1904. (CSCO. Series 2; vol. 64. Scriptores syri; t. 11).
- Le livre d'Héraclide de Damas: suivi du texte grec des trois Homélie de Nestorius sur les tentations de Notre-Seigneur et de trois appendices: Lettre à Cosme, Présents envoyés

- d'Alexandrie, Lettre de Nestorius aux habitants de Constantinople. Paris: Letouzey et Ané, 1910.
- S. Martyrii, qui et Sahdona, quae supersunt omnia* / ed. P. Bedjan. Parisiis; Lipsiae, 1902.
- Martyrius (Sahdona). The Works* / ed. P. Bedjan. Piscataway (New Jersey): Gorgias Press, 2010.
- Martyrius (Sahdona). Œuvres spirituelles I: Livre de la perfection, 1^{re} partie* / éd. A. de Halleux. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1960. (CSCO; vol. 200–201. Scriptores syri; t. 86–87).
- Martyrius (Sahdona). Œuvres spirituelles II: Livre de la perfection, 2^{me} partie (ch. 1–7)* / éd. A. de Halleux. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1961. (CSCO; vol. 214–215. Scriptores syri; t. 90–91).
- Martyrius (Sahdona). Œuvres spirituelles III: Livre de la perfection, 2^{me} partie (ch. 8–14)* / éd. A. de Halleux. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1965. (CSCO; vol. 252–253. Scriptores syri; t. 110–111).
- Martyrius (Sahdona). Œuvres spirituelles IV: Lettres à des amis solitaires. Maximes sapientales* / éd. A. de Halleux. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1965. (CSCO; vol. 254–255. Scriptores syri; t. 112–113).
- Martyrius Sahdona. On the Office, on Prayer, Vigils and Reading the Bible [Liber Perfectionis II, 8, 1–86] // The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life / introd., transl. by S. Brock. Kalamazoo (Mich.): Cistercian Publications, 1987. P. 197–239.*
- Martyrius (Sahdona). Sull'amore perfetto per Dio e per gli altri* / ed. S. Chialà. Bose, 1993.
- Pigulewski N. V. Das Ende der Strassburger Sahdona-Handschrift // Oriens christianus. 1927. Bd. 23. S. 293–309.*

Литература

- Исихазм: аннотированная библиография / под общ. и науч. ред. С. С. Хоружего. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2004.
- Максим (Судаков), мон. Мартирий-Сахдона. Жизнь и труды* // БВ. 2018. Т. 30. № 3. С. 132–163.
- Максим (Судаков), мон. Христология Мартирия-Сахдоны* // БВ. 2019. Т. 32. № 1. С. 140–163.
- Орпис де Урбина И. Сирийская патрология* / пер. с лат. М. В. Грацианского. М.: Издательство ПСТГУ, 2011.
- Патаридзе Т. Существуют ли переводы с сирийского языка на грузинский?* // *Miscellanea Orientalia Christiana. Восточнохристианское разнообразие* / под ред. Н. Н. Селезнев, Ю. Н. Аржанов. М.: Институт восточных культур и античности РГГУ, Пробел-2000, 2014. С. 185–206.
- Пигулевская Н. В. Жизнь Сахдоны (Из истории несторианства VII века)* // *Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии наук СССР. 1928. Т. 3. С. 91–108.*
- Райт В. Краткий очерк истории сирийской литературы* / пер. с англ. К. А. Тураевой; ред. и доп. П. К. Коковцова. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1902.

- Родионов М. А., Королёв А. А.* Иоанн Марон // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2010. Т. 24. С. 445–448.
- Селезнев Н. Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М.: Euroasiatica, 2002.
- Смелова Н. С.* Правила Первого Вселенского Никейского собора по рукописи Сир. 34 из собрания ИВР РАН // Письменные памятники Востока. 2009. Вып. 2(11). С. 42–65.
- Abramowski L.* Martyrius-Sahdona and Dissent in the Church of the East // Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide / éd. Ch. Jullien. Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes, 2008. (Cahiers de Studia iranica; vol. 36). P. 13–27.
- Assemanus J. S.* Bibliotheca orientalis Clementino-vaticana. T. 3. Pars 2: De syris nestorianis. Romae: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1728.
- Beulay R.* La Lumière sans forme: introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale. Chevetogne, 1986.
- Brock S.* A Brief Outline of Syriac Literature. Kottayam: St. Ephrem Ecumenical Research, 1997.
- Brock S. P.* Sahdona (Martyrius) // Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage / ed. S. P. Brock et al. Piscataway (New Jersey): Gorgias Press, 2011. P. 356.
- Chabot J.-B.* Littérature syriaque. Paris: Librairie Bloud & Gay, 1934.
- Goussen H.* Martyrius-Sahdona's Leben und Werke nach einen syrischen Handschrift in Strassburg i/E. Ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus unter den Nestorianern. Leipzig: Otto Harassowitz, 1897.
- Halleux A., de.* Martyrios-Sahdona: théologie et spiritualité d'un «hérétique» dans l'Église perse au VIIe siècle (thèse de doctorat). [Dactylographie]. Louvain: Université Catholique, Faculté de théologie, 1956.
- Halleux A., de.* La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme // OCP. 1957. Vol. 23. P. 5–32.
- Halleux A., de.* Martyrios-Sahdona. La vie mouvementée d'un «hérétique» de l'Église nestorienne // OCP. 1958. Vol. 24. P. 93–128.
- Ebeid B.* Christology and Deification in the Church of the East. Mar Gewargis I, His Synod and His Letter to Mina as a Polemic Against Martyrius-Sahdona // Cristianesimo nella storia. 2017. Vol. 38. P. 729–782.
- Leloir L.* La pensée monastique d'Éphrem et Martyrius // Symposium syriacum 1972, célébré dans les jours 26–31 octobre 1972 à l'Institut Pontifical Oriental de Rome: rapports et communications. Roma, 1974. (Orientalia christiana analecta; vol. 196). P. 105–131.
- Leloir L.* Martyrius (Sahdona) // Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire. Vol. 10. Fascicules 66–67. Marie de Jésus — Ménologes. Paris, 1978. Col. 737–742.
- Manel N.* Martyrios/Sahdona: alcuni aspetti del suo insegnamento cristologico // La grande stagione della mistica siro-orientale (VI–VIII secolo). Atti del 5° Incontro sull'Oriente cristiano di tradizione siriana, Milano, Biblioteca ambrosiana, 26 maggio 2006 / ed. E. Vergani, S. Chialà. Milano: Centro Ambrosiano, 2010. P. 29–69.
- Nin M.* Martyrios/Sahdona: alcuni aspetti del suo insegnamento cristologico // La grande stagione della mistica siro-orientale (VI–VIII secolo). Atti del 5° Incontro sull'Oriente

- cristiano di tradizione siriana, Milano, Biblioteca ambrosiana, 26 maggio 2006 / ed. E. Vergani, S. Chialà. Milano: Centro Ambrosiano, 2010. P. 29–69.
- Nin M.* Un commentario siriano del VII secolo al Padre nostro: lettura di alcuni brani del «Libro di Perfezione» di Sahdona // Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata. 2014. Vol. 11. P. 113–128.
- Ortiz de Urbina I.* Patrologia syriaca. Romae: Pont. Institutum orientalium studiorum, 1958.
- Outtier B.* Martyrius, Barsus, Tarnus ou Martyrius? Nouveaux fragments arabes et géorgiens de Sahdona // Revue des études géorgiennes et caucasiennes. 1985. Vol. 1. P. 225–226.
- Ovidiu I. I.* Die Rolle Edessas in der christologischen Auseinandersetzung zwischen dem Katholikos-Patriarchen Išō‘yahb III. und Sāhdōnā // Edessa in hellenistisch-römischer Zeit: Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West. Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14.–17. Juli 2005 / hrsg. L. Greisiger, C. Rammelt, J. Tubach. Beirut: Orient-Institut; Würzburg: Ergon Verlag, 2009. (Beiruter Texte und Studien; Bd. 116). S. 105–115.
- Ovidiu I. I.* Überlegungen zur Auseinandersetzung zwischen Išō‘jahb III. und Sāhdōnā // Geschichte, Theologie und Kultur des syrischen Christentums: Beiträge zum 7. Deutschen Syrologie-Symposium in Göttingen, Dezember 2011 / hrsg. M. Tamcke, S. Grebenstein. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014. S. 93–101.
- Ovidiu I.* Martyrius-Sahdona: la pensée christologique, clé de la théologie mystique // Les mystiques syriaques / éd. A. Desreumaux. Paris: Geuthner, 2011. (Études syriaques; vol. 8). P. 45–61.
- Wehbe L.* Textes bibliques dans les écrits de Martyrios-Sahdona // Parole de l’Orient. 1969. Vol. 5. № 1. P. 61–112.
- Wright W.* Syriac Literature // The Encyclopaedia Britannica. 9th ed. Vol. 22. New York: Charles Scribner’s Sons, 1887. P. 824–856.
- კეკელიძე კ. მარტვირი ქართველი (VI–VII სს) და მისი შრომა «სინანულისათვის და სიმდაბლისა» // ლიტერატურული ძიებანი. 1947. ტ. 3. გვ. 264–313. [Кекелидзе К. Мартирий Грузин (VI–VII вв.) и его соч. «О покаянии и смирении» // Литературные разыскания. 1947. Вып. 3. С. 274–313].
- ჩაჩიბაია მ. მარტვირიუს-საჰდონას ახლადმიკვლეული არაბული და ქართული ფრაგმენტების შესწავლისათვის // კავკასიის მაცნე. ენისა და ლიტერატურის სერია, 1987. № 4. გვ. 157–166. [Чачибая М. К вопросу о вновь обнаруженных арабском и грузинском фрагментах Мартирия-Сахдоны // Кавказский вестник. Серия: Язык и литература 1987. № 4. С. 157–166].
- ჩაჩიბაია მ. მარტვირიუს-საჰდონა და მისი თხზულება «წიგნი სრულყოფისა» (VII ს.) // კავკასიის მაცნე. 2006. № 13. გ. 196–200. [Чачибая М. Мартирий-Сахдона и его сочинение «Книга совершенства» // Кавказский вестник. 2005. № 13. С. 196–200].

Martyrius-Sakhdon: A Review of Sources and Studies

Monk Maxim (Sudakov)

MA in Theology

PhD student of Moscow Theological Academy

Monk of the Holy Transfiguration Skete of the Danilov Monastery of Moscow

Holy Transfiguration Skete, Podmoklovo (Moscow region) 142200, Russia

maxim.msdm@gmail.com

For citation: Maxim (Sudakov), monk. "Martyrius-Sakhdon: A Review of Sources and Studies". *Metaphrast*, № 2 (2), 2019, pp. 159–179. (In Russian) doi: 10.31802/2658-770X-2019-2-2-159-179

Abstract. The review is meant for giving information about Martyrius-Sakhdon as the author of the ascetic writings: there are considered the sources of his biographical information and the researches of his biography, the main manuscript sources of his writings and their editions, as well as the studies on the dogmatic and ascetic teachings of this author. The history of the studies of thought of Martyrius-Sakhdon traces chronologically: the different views of researchers and the change of the prevailing opinions on the subject are presented. There are marked a fairly satisfactory degree of completeness of the study of this author and, at the same time, some unresolved issues and disagreement of researchers with each other.

Keywords: Martyrius-Sakhdon, «The Book of the Perfection», The Church of the East, Syriac Christianity.

«МИРОТВОРЕЦ ПОМЕСТНЫХ ЦЕРКВЕЙ»: ЖИЗНЬ И НАСЛЕДИЕ ПРОФЕССОРА АНТОНИЯ- ЭМИЛЯ НИКОЛАЕВИЧА ТАХИАОСА (1931–2018)

Михаил Николаевич Малкеров

магистр богословия
аспирант кафедры филологии Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
malkmih@mail.ru

Для цитирования: *Малкеров М. Н.* «Миротворец Поместных Церквей»: жизнь и наследие профессора Антония-Эмиля Николаевича Тахиаоса (1931–2018) // *Метафраст.* 2019. № 2 (2). С. 180–197. doi: 10.31802/2658-770X-2019-2-2-180-197

Аннотация

УДК 929 (281.9)

Настоящая статья ставит перед собой цель собрать воедино различную информацию, касающуюся жизни и деятельности великого учёного XX в. Антония-Эмиля Тахиаоса. На основании его биографических данных автор статьи показывает, что вклад Тахиаоса в изучение тысячелетнего греко-славянского духовного наследия был настолько велик, что этой теме можно посвятить ряд отдельных исследований. Это, безусловно, должно вызвать к жизни подробное изучение научного наследия первого греческого слависта Антония-Эмиля Тахиаоса.

Ключевые слова: Фессалоникийский университет им. Аристотеля, Институт прп. Сергия в Париже, проф. Антоний-Эмиль Тахиаос, славистика, историческая наука, греческие богословы XX века, Святая Гора Афон, исихазм, церковная дипломатия.

Введение



А.-Э. Тахиаос

«У бедного святого нет славословия»¹ — эта народная греческая пословица хорошо передаёт удивительное явление, скрытую реальность, когда человек, прилагающий великие усилия в своей деятельности тем не менее, по своему смирению, остаётся скрыт сам как личность, но зачастую именно раскрытие составляющих этой личности приносит не меньшую пользу. Эта пословица касается и профессора Антония-Эмиля Николаевича Тахиаоса, уникальной личности. Доктор исторических наук, член-корреспондент Афинской академии, заслуженный профессор Салоникского университета имени Аристотеля, почётный доктор истории Софийского государственного университета, почётный доктор Православного богословского института в Париже и Свято-Владимирской православной семинарии в Нью-Йорке, зарубежный член Сербской и Болгарской академий наук, почётный президент Греческого общества славистов, почетный председатель Международного института Афонского наследия на Украине, председатель научного общества Кирилла и Мефодия — все эти и многие другие титулы принадлежат А.-Э. Н. Тахиаосу.

Грек по происхождению, он всю жизнь старался сплотить в братском единстве Константинопольскую Церковь с Церковью Русской, невзирая на различные исторические препятствия. Антоний-Эмиль Тахиаос был своего рода «миротворцем Поместных Церквей», на протяжении многих лет на него ложилась выдающаяся роль в решении ряда важнейших греко-славянских церковных, духовных и культурных вопросов. С юности он имел огромную любовь к России и её Церкви, и эта любовь имела великие плоды, ведь именно благодаря его прошению в 1960-е годы было получено разрешение греческого правительства и Константинопольского патриарха на поселение в русском Свято-Пантелеймоновом монастыре на Афоне русских монахов, что помогло восстановить и сохранить на Святой Горе русскую духовную жизнь.

А.-Э. Тахиаос был не только первым выдающимся греческим славистом, но, по уровню знаний и по качеству исследований, являет собою пример одного из самых значительных учёных-славистов второй половины XX в. Его трудами была впервые издана полная автобиография прп. Паисия

1 Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. Нижний Новгород, 1996. С. 354.

Величковского, а монография Тахиаоса о святых равноапостольных Кирилле и Мефодии является непревзойдённым исследованием наследия фессалоникийских братьев². Все говорят о трудах Тахиаоса, знают его заслуги в исторических исследованиях, и в то же время он сам как личность представляет большой интерес. Именно эту цель ставит перед собой настоящая статья — собрать воедино различную информацию, касающуюся жизни и деятельности этого великого учёного XX века.

1. Детство и юность

Антоний-Эмиль Тахиаос родился в Салониках 20 мая 1931 г. Родители его были купцами и проживали в восточной части Салоник, в окрестностях улицы Царицы Ольги. Это был непростой район, здесь жили люди разных национальностей: турки, армяне, итальянцы, венгры, греки, бежавшие из Малой Азии. В мирном сосуществовании здесь можно было увидеть не только православных, но и мусульман, евреев и католиков. Жили в этом районе и многие русские беженцы, покинувшие родину в годы революционных потрясений. Все жители, несмотря на многообразие рас и религий, имели между собой большую любовь и помогали друг другу. Антоний Тахиаос в своих «Воспоминаниях» приводит многочисленные свидетельства этой взаимопомощи. В том числе, он упоминает об удивительном человеке — митрополите Фессалоникийском Игнатии, который выдавал многих преследуемых фашистами евреев за христиан и тем самым спасал их от смерти. Памятным для Тахиаоса оставался образ о. Эвангелия Муртзиноса (Ευάγγελος Μουρτζίνος), священника храма Вознесения Господня в Салониках, который, узнав о том, что немцы хотят разрушить иудейскую синагогу на улице Эдмона Ростана, смог сохранить богато украшенную люстру синагоги. Эту люстру он повесил в своём храме вместо паникадила и после окончания войны вновь передал её иудеям³.

А.-Э. Тахиаос имел счастье завести дружеские отношения с людьми, приехавшими из разных уголков земли во время Второй мировой войны. Перед его глазами был яркий пример взаимопомощи людей разных национальностей и религий. Идеал мирного сосуществования он пронес через всю жизнь и воплотил в своих церковно-дипломатических

2 Тахиаос А.-Э. Н. Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян. Сергиев Посад, 2005.

3 Αντόνιος-Αιμίλιος Ν. Ταχιάος: «Ανάκληση αναμνήσεων». URL: <https://diastixo.gr/kritikes/diafora/6916-anaklisi-anamniseon>.

и научных трудах. А лингвистическое богатство представителей многих наций и религий, опыт соприкосновения с иными культурами и традициями дали юному Антонию первоначальный материал для глубоких размышлений и любовь к иностранным языкам.

С раннего детства А.-Э. Тахиаос питал совершенно особые чувства к русскому населению Салоник. Воспоминания о встречах с русскими вошли впоследствии в его замечательную книгу «Мой русский мир»⁴. Антоний в детстве довольно часто слышал русскую речь вблизи своего дома. Его отец высоко ценил русскую культуру и даже хранил большую коллекцию грампластинок, состоявшую из семидесяти восьми дисков великих русских композиторов. Эта музыка, по словам Тахиаоса, звучала в их доме на протяжении нелёгких 1940–50-х годов⁵. Такие имена, как П. И. Чайковский, М. И. Глинка, М. П. Мусоргский и другие были горячо любимы семьёй Тахиаоса. Привитая с детства любовь к русской культуре не могла не отразиться на дальнейшей судьбе Антония.

На соседней улице Скопелу жил почтенный русский адмирал в отставке по фамилии Жуковский. Антоний всегда восхищался его необыкновенно элегантною внешностью, которую дополняли усы и роскошные бакенбарды. Он часто видел, как адмирал, опираясь на трость, в адмиральской фуражке и чёрном костюме прогуливался около дома Тахиаоса. При этом пожилой адмирал всегда молчал, потому что не знал греческого языка, и это молчание вместе с благородством его поведения ещё более усиливало в Антонии любопытство и к этому человеку, и к русской эмиграции в целом. Юноша задумывался: почему эти люди живут в таком чужеродном для них месте, зачем они оставили свои дома, родственников, хозяйство и уехали в неведомую для них страну, языка которой они не знают? Эти размышления всё более подвигали Антония к изучению русского мира.

2. Первое посещение Святой Горы Афон

В 1949 г. А.-Э. Тахиаос поступил на богословский факультет университета Салоник, в котором затем трудился до конца жизни. И особое промыслительное событие — первое посещение А.-Э. Тахиаосом Святой Горы Афон — окончательно направило его научный интерес к всестороннему изучению русской истории, книжности и культуры.

4 *Ταχιάος Α. -Α. Ν. Ο ρωσικὸς κόσμος μου. Αθήνα, 2015.* Рус. пер.: Тахиаос А.-Э. Н. Мой русский мир / перевод с новогреческого Л. Л. Геращенко. М., 2018.

5 Тахиаос А.-Э. Н. Мой русский мир. С. 5.

Летом 1951 г., по окончании второго курса, Тахиаос в качестве члена делегации студентов находился в Афинах на праздничных мероприятиях, посвящённых 1900-летию посещения Греции апостолом Павлом. Здесь он познакомился с почтенным архимандритом Дионисием (Мавриасом), директором Академии св. Василия в Бостоне (США), и бенедиктинским монахом Григорием (Бейнбриджем), известным священником из Бельгийского монастыря Шеветонь. В Афинах они решили вместе отправиться после праздничных мероприятий на Святую Гору. В Салониках к ним присоединился ещё один друг Антония — Янис Мандакис, протопсалт студенческого хора университета Аристотеля в Салониках. Итак, четверо друзей отправились на Афон.

В то время дорога до Святой Горы была очень долгой и небезопасной, так как пролегалась по речным потокам, камням, грязи и располагалась в непосредственной близости от минеральных источников и шахт. Добравшись до деревни Иерисон, паломники, несмотря на усталость, долго расспрашивали владельца гостиницы о монахах Святой Горы, и тот терпеливо отвечал на все их вопросы. Впоследствии Тахиаос вспоминал: «Уставшие, мы отправились спать, но не могли заснуть. Я думал о том, что наконец увижу Святую Гору Афон, которая уже была сотворена мной в моем юном воображении. Моя юношеская впечатлительность подсказывала мне, что я наконец-то увижу истинный край православия»⁶.

На следующий день группа добралась до деревни Неа Рода. С глубочайшим духовным воодушевлением паломники сели на маленькое старое судёнышко, отправляющееся на Святую Гору в порт Дафни. Поскольку судно двигалось очень медленно, они могли хорошо рассмотреть первые афонские сооружения: скит Новая Фиваида, морской порт монастыря Зограф, величественные монастыри Дохиар и Ксенофонт. Во время этого путешествия случилось событие, которое потом было истолковано Антонием как Божественный Промысл. Вот как его описывает сам Тахиаос: «Начал резко дуть сильный юго-западный ветер, а мелко капающий дождь затруднял видимость. Волны поднимались всё выше и начинали угрожать нашему путешествию. “Немедленно спускайтесь все в каюты”, — скомандовал капитан, чтобы перенести центр тяжести в более низкую часть судна. Мы все тотчас повиновались, как овцы в стаде, последовали один за другим. Отец Матвей находился там уже довольно долго, молясь по чёткам всю дорогу. Волнение моря и резкие движения судна из стороны в сторону

6 Тахиаос А.-Э. Н. Мой русский мир. С. 11.

вызывали у многих тошноту. Молния и гром пугали нас. Мы все осеняли себя крестом и с ужасом смотрели на небо. Все мы думали о том, когда же наконец достигнем причала, и достигнем ли»⁷.

Капитан корабля, осознавая опасность дальнейшего плавания, направил судно к находившемуся поблизости порту русского Свято-Пантелеймонова монастыря, несмотря на то, что остановка там запланирована не была. Впоследствии Тахиаос вспоминал: «Мы все вчетвером немедленно вышли из лодки, ступили на заветную землю — Святую Гору Афон. Всё это происходило словно во сне. Так управил Господь, что первым Афонским монастырём, который я посетил, стал русский монастырь»⁸. Эта внезапная остановка у обители Святого Пантелеймона была воспринята Тахиаосом не просто как случай, а как Божественный Промысл. Он особенно полюбил этот монастырь, его величественную архитектуру, престарелых монахов и уникальную библиотеку, для которой впоследствии составил полный каталог рукописей и книг. В тот первый приезд Антоний ещё ближе познакомился с русским миром через особую русскую обстановку монастыря и, конечно же, через общение с монахами. Некоторые из братии свободно говорили на греческом языке, поэтому из беседы с ними Тахиаос узнал о состоянии и нуждах обители. Оказалось, что она уже много лет нуждается в новых монахах, ведь подавляющее большинство братии были немощными старцами. Из-за революционных и военных потрясений, а также дипломатических трудностей приток русских монахов полностью прекратился.

На следующий день группу проводили в библиотеку. Тахиаос, с одной стороны, был поражён её огромным собранием — было видно, что библиотека была очень востребована в своё время. С другой стороны, состояние книг и рукописей, которых давно не касалась рука читателя, и отсутствие каталога повергли юного Антония в печаль. Он видел, что и монастырь, и библиотека требуют больших трудов, и, возможно, уже тогда осознал, что он сам может приложить усилия к возобновлению и оживлению библиотеки. «Именно с этого монастыря и началось моё знакомство с русским миром, и это побудило меня изучать русский язык и историю России. Этот монастырь, несмотря на некоторый его упадок в тот момент, когда я его посетил первый раз, стал для меня образцом глубокой русской религиозности, духовной жизни и высокой нравственной культуры. Это ощущение, которое я испытывал каждый раз, посещая этот монастырь, было потрясающим

7 Тахиаос А.-Э. Н. Мой русский мир. С. 14.

8 Там же.

и стало для меня вершиной монашеской духовной жизни», — вспоминает А.-Э. Тахиаос⁹.

Божественный Промысл привёл будущего великого греческого слависта в русский Пантелеймонов монастырь, и любовь Антония ко Святой Горе и русскому монастырю принесла великие плоды: он проводил там научные исследования и воссоздал полный библиотечный каталог, а сам монастырь, благодаря дипломатическим и миротворческим усилиям А.-Э. Тахиаоса, пополнился новыми русскими монахами.

3. Изучение русского языка

События первого посещения Святой Горы стали для Тахиаоса, как он сам признаётся, яркой мотивацией для изучения русского языка. И теперь Антоний стремился найти хорошего учителя. Случай к этому вскоре представился. В 1952 г., будучи ещё студентом богословского факультета, Тахиаос стал секретарём в Фессалоникийской митрополии. Митрополит Пантелеймон (Папагеоргиу), зная любовь Антония к русским, поручает ему заняться изучением проблематики русского храма Святителя Николая в посёлке Харилау, близ Салоник. В этом местечке жили большой диаспорой русские эмигранты, они сами себе строили дома с типичной русской архитектурой, которая очень заинтересовала Антония. Но особенно его впечатлили набожность и благочестие, с которыми русские молились в храме. Всё это создавало благоприятные условия для первоначального изучения русской культуры и практики русского языка.

Именно в этом посёлке Антонию посчастливилось встретить свою первую учительницу русского языка Ольгу Трофимову. Он так описывает эти занятия: «После знакомства с Ольгой Трофимовой я был рад возможности брать у неё уроки, которые стали для меня особенно радостны ещё и потому, что открывали мне загадочный и притягательный русский мир. Моя наставница учила меня правильному русскому произношению в то время очень трудного для меня русского языка»¹⁰. Но через некоторое время Ольга Трофимова вышла замуж и уехала из Греции. Антоний, оказавшись без учителя, не стал опускать руки: он продолжил изучать язык самостоятельно, заказав учебники из Англии. Вот так, с большими усилиями и трудолюбием, повинувшись Божественному Промыслу, Тахиаос шёл к цели.

9 Тахиаос А.-Э. *Н. Мой русский мир*. С. 19.

10 Там же. С. 7.

4. Студент русского Богословского института прп. Сергия в Париже

Наиболее плодотворным периодом в изучении славянского наследия стало для юного Антония обучение в русском Православном богословском институте прп. Сергия Радонежского в Париже. Лучшего места для глубокого изучения русской культуры и письменности в то время не было. Институт прп. Сергия нёс в XX веке особое свидетельство православного богословия западному миру. Он был основан в 1925 г. стараниями митрополита Евлогия (Георгиевского). В число его преподавателей входили лучшие представители дореволюционной богословской школы, высланные из Советской России: епископ Кассиан (Безобразов), протоиереи Сергей Булгаков, Георгий Флоровский, Михаил Осоргин, богословы Н. О. Лосский и князь С. Е. Трубецкой, историк А. В. Карташёв и др. Оказавшись в изгнании, в тяжелейшем моральном и финансовом положении, эти представители русской интеллигенции понимали крайнюю нужду в церковной жизни, в сохранении и дальнейшем развитии богословского наследия России. Несмотря на дороговизну земель, митрополиту Евлогию удалось выкупить небольшой участок в самом Париже. Это чудесное приобретение состоялось в день памяти прп. Сергия Радонежского, поэтому и храм на этой территории был возведён в честь Игумена земли Русской. Антоний Тахиаос впоследствии вспоминал, что студенты с любовью называли институт «садом святого Сергия» или «Сергиевым подворьем» и что присутствие этого великого русского святого они постоянно ощущали рядом с собой¹¹.

В первой проповеди, на освящение храма, митрополит Евлогий сказал: «Пятьсот лет назад святой Сергий ушёл в глухие радонежские леса и там воссиял свет, который по сей день светит, и согревает всех верующих, и благословляет их на подвиг. Мы же здесь, в рассеянии, посреди шумного Парижа также находимся словно в пустыне. Подобно древнему Израилю в Вавилонском пленении, мы здесь, на чужбине, должны молитвенно пройти путь очищения, обновления и повторить, в том числе, и подвиг святого преподобного Сергия, дабы и здесь, в Париже воссиял свет православия...»¹². Надо сказать, что высокие духовные цели, поставленные митрополитом Евлогием были исполнены. Из института впоследствии вышли великие представители богословской

11 Тахиаос А.-Э. Н. Мой русский мир. С. 54.

12 Свято-Сергиевский богословский институт в Париже. URL: <http://www.orthedu.ru/obraz/14987-svyato-sergievskiy-bogoslovskiy-institut-v-parizhe.html>.

науки, такие как архимандрит Киприан (Керн), В. Н. Лосский, протоиереи Николай Афанасьев, Александр Шмеман, Иоанн Мейендорф и др. Выпускники и преподаватели института прп. Сергия впоследствии сыграли важную роль и в становлении Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке (США), ведущего центра православного образования на Американском континенте, а также оказали огромное влияние на развитие и популяризацию богословской мысли в самой России и других государствах. В Париже учились студенты из разных стран, в том числе и студенты из Греции.

Тахиаос, конечно же, не мог не заинтересоваться этим учебным заведением. Он поступил в аспирантуру Сергиевского института сразу же после окончания богословского факультета в Салониках в 1954 г. Перед началом обучения Антония посещали особо горячие чувства: «В институте святого Сергия я ждал новых путей к новым духовным сокровищам, которые таил в себе русский мир. И я с нетерпением ждал, когда же откроются передо мной эти двери в заветный давно желаемый мною мир»¹³. И здесь реальность превзошла все ожидания Тахиаоса. Он был восхищен не только высоко эрудированными специалистами в богословских, исторических и философских науках, но и самим уставом института. Пребывание здесь более походило на пребывание в монастыре, а не в высшем учебном заведении. Распорядок занятий студентов отчасти был схож с распорядком внутренней жизни русского Афонского монастыря. Центром жизни института был не класс, не актовый зал и даже не библиотека, а храм с его ежедневными богослужениями. Общие каждодневные молитвы были дополняемы совместными трапезами, на которых всегда присутствовал ректор. Весь этот уклад жизни по-особому действовал на Тахиаоса, ведь те богословские вузы, которые он видел до этого, были построены по обычному учебному университетскому принципу — с акцентом на обучении. Здесь же имела место удивительная синергия живой литургической, молитвенной жизни и исключительной ревности к научным трудам и исследованиям.

Вплоть до смерти Тахиаос будет вспоминать своих наставников в этом институте. Ему довелось тесно общаться с епископом Кассианом (Безобразовым), с архимандритом Киприаном (Керном) и протоиереем Георгием Флоровским. Поскольку Тахиаоса интересовала прежде всего историческая наука, особое влияние на него имел профессор А. В. Карташёв, который стал его научным руководителем. Эрудиция и большой опыт в исторических и библейских науках профессора

13 Тахиаос А.-Э. Н. Мой русский мир. С. 34.

Карташёва открывали перед Тахиаосом всё новые горизонты. При этом путь Антона Владимировича в познании истории Вселенской Церкви был неким базовым учением, которому следовали и другие преподаватели института прп. Сергия. По мысли Карташёва, перспектива исторических исследований, которая способствует более глубокому пониманию жизни Церкви, имеет первопричиной Божественную энергию. Без понимания этой основы и начала всей истории невозможно понять чаяния и духовные потребности человека, поэтому Тахиаос решил выбрать в качестве темы для диссертации историю исихазма в русской традиции.

В институте прп. Сергия царила удивительная атмосфера мира, любви и единства между студентами. Тахиаос наблюдал удивительное явление: студенты, приезжавшие из разных государств и враждебно настроенные друг к другу, в «саду прп. Сергия» связывались крепкими братскими узами. Эту дружественную атмосферу, полученные знания и духовный опыт Тахиаос пронес через всю жизнь, как сам он свидетельствует: «Духовный свет русского богословского института я ощущаю внутри себя. И сейчас, спустя столько десятилетий, он светит мне как благословение святого Сергия Радонежского»¹⁴.

5. Научная и преподавательская деятельность

После окончания русского института в Париже Антоний Тахиаос проходит обучение в Сорбонне, специализируясь на истории славянских Церквей и древней славянской филологии. В 1957 г. он возвращается в Грецию. Затем его на три года призывают в армию. В 1960 г., уже в звании офицера военно-воздушных сил, Тахиаос возвращается на родной богословский факультет университета Салоник в качестве помощника на отделение истории, где и начинается его активная научная деятельность.

В 1962 г. Тахиаос защитил докторскую диссертацию на богословском факультете университета Салоник на тему: «Влияние исихазма на церковную политику Руси: 1328–1406 гг.», которую начал писать ещё в Париже под руководством А. В. Карташёва. В университете в то время ещё не было профессора, специализирующегося по истории славянских Церквей, который мог бы написать рецензию на диссертацию. Требовался рецензент, знающий и греческий, и славянский

14 Тахиаос А.-Э. Н. Мой русский мир. С. 44.

языки. Через некоторое время такой специалист нашёлся: им стал приглашённый учёный протоиерей Георгий Флоровский.

Необходимость в достойном профессоре, который взял бы на себя смелость заняться вопросами русского православия и истории славянских народов, ощущалась в Греции довольно остро. В 1963 г. Тахиаос возглавил в качестве заведующего славянское отделение Фессалонийского института балканских исследований, при котором основал школу балканских и русского языков и учредил периодическое издание «Бюллетень славянской библиографии», став его ответственным редактором. В 1965 г. Тахиаос избирается доцентом университета Салоник, в 1968 г. он становится экстраординарным профессором, а в 1974 г. — ординарным профессором на кафедре истории славянских Церквей.

В 1975 г. Тахиаос стал президентом Греческой ассоциации славянских исследований. Он также состоял членом Центра византийских исследований в Дамбартон-Оукс (Dumbarton Oaks) в Вашингтоне, где периодически работал в 1977, 1982 и 1983 годах. В 1994 г. Тахиаос был приглашён в Нью-Йоркский университет для чтения лекций по византийской истории. Долгие годы он являлся членом редакционного совета следующих научных ежегодников: «Афонское наследие» (Киев), «Rivista di studi byzantini e slavi» (Bologna), «Byzantinorossica» (Москва), «Россия и христианский Восток» (Москва), «Труды Отдела древнерусской литературы» (Санкт-Петербург). С 1976 г. А.-Э. Тахиаос представлял Грецию в Международном комитете славистов. Его усилиями создана Международная ассоциация по изучению и распространению славянских культур (МАИРСК) при ЮНЕСКО, а в Греции по его инициативе стали проходить ежегодные съезды славяноведов.

Особым детищем А.-Э. Тахиаоса явился международный ежегодник греческого славяноведения «Суриллометодианум». Многие выдающиеся исследователи высоко оценили этот журнал. Так, протоиерей Иоанн Мейендорф по этому поводу писал следующее: «Я рад за Тахиаоса, что его детище — Суриллометодианум — вышло в свет. Для современных греков очень важно понять, что славянская средневековая культура есть слава Византии и что не все славяне — враги. Люди, как Тахиаос, делают полезное дело, особенно уместное в Салониках...»¹⁵.

В 1981 г. Тахиаос был избран членом Сербской академии наук и искусств по отделению языка и литературы. В 1985 г. ему присвоили звание почётного члена Союза филологов-болгароведов Болгарии. В 1989 г.

15 Свидетель Истины: памяти протопресвитера Иоанна Мейендорфа / сост. А. В. Левитский. Екатеринбург, 2003. С. 232.

Тахиаос стал членом Болгарской академии наук. С 1990 по 1997 г. он занимал должность председателя административного совета Фессалоникийского института балканских исследований. В 1998 г. Совет профессоров университета Салоник присвоил ему звание заслуженного профессора. В 2000 г. он был избран членом-корреспондентом Афинской академии наук на отделении литературы и искусства. Тахиаос являлся почётным доктором истории Софийского государственного университета, почётным доктором Православного богословского института в Париже и Свято-Владимирской православной семинарии в Нью-Йорке¹⁶.

6. Церковно-дипломатическая деятельность

Помимо научных исследований и преподавательской деятельности, А.-Э. Тахиаос выполнял и важную миротворческую и церковно-дипломатическую миссию в деле объединения греческих и славянских Церквей. Выдающейся заслугой учёного стало получение в 1970-х годах, впервые за много лет, разрешения Константинопольского патриарха и греческого правительства на поселение в Русском Пантелеимоновом монастыре монахов из Советской России и Украины. Благодаря этому разрешению русское монашество на Святой Горе было спасено от окончательного вымирания и запустения.

К началу 1970-х годов Пантелеимонов монастырь уже пришёл в крайний упадок, в нём находилось всего тринадцать престарелых монахов, восемь из которых ещё были способны к физическому труду. Положение усугублялось тем, что в 1969 г. в монастыре произошёл большой пожар, надолго превративший многие монастырские корпуса в голые стены с пустыми глазницами окон. Тахиаос знал о состоянии обители и всеми средствами пытался повлиять на ситуацию. Вскоре представился подходящий случай. В 1975 г. в Греции пала диктатура, и новое правительство назначило гражданским губернатором Святой Горы профессора богословского факультета университета в Салониках Димитрия Цамиса, который являлся многолетним другом А.-Э. Тахиаоса. Цамис хорошо знал любовь Тахиаоса к русскому монастырю и в беседе по этому поводу попросил его поделиться информацией об обители, которую можно было бы передать новому правительству. Учёный с великой ответственностью взялся за это дело и изложил свои

16 Руть и Афон. Наследие Святой Горы // Православный портал о монашеском наследии Афона. URL: <http://afonit.info/novosti/novosti-afona/skonchalsya-vydayushchijsya-issledovatel-afona-prof-antonij-takhiaos>.

впечатления о бедственном положении монастыря в письме премьер-министру Константину Караманлису. В нём Тахиаос описывает неимоверные усилия восьми монахов по сохранению русской обители на Афоне, а также об их заботе о престарелых насельниках. Необходимость пополнения монастыря новыми монахами, писал Тахиаос, растёт с каждым днём. В письме было подчёркнуто, что в обитель уже давно не могут попасть молодые русские монахи из-за некоторых указов и положений Вселенского Патриархата и греческого государства. Особенно Тахиаос обращал внимание премьер-министра на то, что, способствуя помощи русскому монастырю на Афоне, можно будет иметь благоприятные церковно-дипломатические отношения между государствами, а также сохранить уникальную библиотеку и множество ценнейших памятников истории.

Премьер-министр весьма благосклонно отнёсся к письму. Вскоре, с одобрения К. Караманлиса, в русский Свято-Пантелеймонов монастырь прибыли первые пять молодых русских монахов, и постепенно количество братии стало возрастать, что оживило и укрепило монастырь¹⁷.

Ещё одна огромная заслуга Тахиаоса состояла в том, что его усилиями была составлена полная опись уникальных славянских рукописей в библиотеке обители. Эта работа была начата в 1975 г., когда новым игуменом монастыря был избран по жребию архимандрит Авель (Македонов). Тахиаос и его коллега профессор Дин С. Уорт, с которым он начал составлять каталог, сознавали, что в научных кругах никто ничего не знает о рукописях, хранящихся в Пантелеимоновом монастыре, в отношении которого со стороны учёных можно было бы ожидать большей осведомлённости. Хотя в конце XIX и начале XX в. связи обители с Россией привлекали к нему внимание многих славистов, тем не менее никто из учёных не взял на себя труд составить опись хранящихся там славянских рукописей. Две мировые войны и социально-политические изменения привели к значительному сокращению контактов между заинтересованными исследователями и монастырём, так что неосведомлённость о типах и количестве рукописей, которые находятся в библиотеке, возросла ещё больше.

Итак, необходимость дать сведения специалистам о числе и состоянии славянских рукописей подвигли профессоров А.-Э. Тахиаоса и Д. С. Уорта к решению объединить усилия и приступить к микрофильмированию и каталогизации рукописей. В сентябре 1976 г. они предприняли поездку в монастырь и испросили у игумена разрешения работать

17 Тахиаос А.-Э. Н. Мой русский мир. С. 29.

с рукописями в библиотеке. Тахиаос по этому поводу вспоминает: «Нам был оказан тёплый приём с истинно русской широтой тогдашним игуменом архимандритом Авелем (Македоновым), который воспринял наш проект с заметным удовольствием и энтузиазмом. Монастыри горы Афон — идеальное место для молитвы и размышления, но они совершенно не приспособлены к исследовательской деятельности, и даже отзывчивая готовность монахов помочь учёному в его работе недостаточна, чтобы сгладить различные объективные препятствия. Потребовались две поездки, летом 1977 и 1978 годов, чтобы сфотографировать множество рукописей и составить их полный каталог»¹⁸. В результате этой долгой и кропотливой работы была составлена стандартная опись, которая предусматривала, во-первых, систему маркеров для распознавания и идентификации рукописей, а во-вторых, палеографическую и другую информацию, для того чтобы помочь специалисту сформировать первоначальное представление о манускриптах. И хотя сам Антоний Тахиаос признаёт свою работу недостаточной, нужно сказать, что если бы не его усилия, то славянские рукописи Пантелеимонова монастыря пребывали в неизвестности ещё долгое и неопределённое время.

Но не только к оживлению русского монастыря приложил заботы А.-Э. Тахиаос, его церковно-дипломатическая миссия была направлена и на объединение государств, так как отношение западных стран с Советским Союзом были непростыми, и конечно же, непростыми оказались политические отношения СССР и Греции. В этой миротворческой деятельности Тахиаосу особенно помогло его тесное знакомство с митрополитом Никодимом (Ротовым). Их встреча произошла в 1962 г., когда митрополит приехал на Афон. Между учёным и русским иерархом завязалось особо тесное общение, которое продолжалось до самой смерти митрополита Никодима. В письмах и личных беседах иерарх и Тахиаос обменивались мыслями об афонских монастырях, о многих богословских проблемах и современных вызовах как для русских православных, так и для греков. Уже тогда у них созрела идея пригласить в Пантелеимонов монастырь новых русских монахов.

В 1963 г. Тахиаос в качестве переводчика в составе православной делегации Константинопольского Патриархата впервые посетил тогда ещё советскую Россию. В этот приезд он снова встретился с митрополитом Никодимом. Владыка тогда высоко оценил переводческие способности Тахиаоса, который мог точно переводить сложную богословскую

18 Тахиаос А.-Э. Н. Славянские рукописи Свято-Пантелеимонова монастыря (Русик) на горе Афон. СПб., 2012. С. 7.

терминологию, и поэтому пожелал чтобы Антоний Николаевич участвовал в качестве основного переводчика на Третьей Всеправославной конференции на острове Родос. Это поддержал и Константинопольский патриарх Афинагор. На конференции Тахиаос познакомился со многими влиятельными церковными деятелями из разных Поместных Церквей. Эти встречи рассматривались им как укрепление дружественных связей между государствами. Впоследствии Тахиаос вспоминал: «Моя работа по переводу была для меня очень трудной, поскольку я не учился на отделении перевода, но я делал то, на что меня благословили, с большой радостью, ощущая внутри себя, что этой работой способствую укреплению крепких дружеских связей между православными народами — греками и русскими»¹⁹. Эта конференция способствовала ещё более тесной дружбе между русским иерархом и греческим учёным.

И в 1968 г., по случаю 50-летия восстановления Патриаршества в Русской Церкви, А.-Э. Тахиаоса вновь приглашают в Москву. Здесь он был удостоен ордена Святого равноапостольного князя Владимира второй степени, которым его награждал будущий патриарх Алексий II, тогда ещё митрополит Таллиннский и всея Эстонии. После праздничных мероприятий митрополит Никодим пригласил Тахиаоса в Ленинград. Они общались в кабинете митрополита довольно продолжительное время, обсуждая различные актуальные греко-русские церковные и дипломатические темы. Чай им подносил иеродиакон Кирилл, будущий патриарх Московский и всея Руси. Об этой встрече Тахиаос пишет следующее: «Несмотря на очень плотный график работы, митрополит предложил побеседовать у него в кабинете. Мы провели вместе три с половиной часа, обсуждая и анализируя реальность греко-русских церковных связей. Почти каждые полчаса нам приносил чай молодой, вежливый и милый дьякон. Это был нынешний Патриарх Кирилл, который в то время состоял на службе у митрополита Никодима, от которого, я считаю, он и получил много дипломатических уроков на будущее»²⁰. В тот приезд Антоний впервые побывал и в Троице-Сергиевой лавре, у мощей прп. Сергия, который был духовным покровителем его образования. «Этот визит в лавру Святой Троицы стал большим подарком для меня, я словно ближе познакомился с тем святым, который был бесконечно дорог мне и которому я продолжал молиться все эти годы», — вспоминал Тахиаос²¹.

19 *Тахиаос А.-Э. Н. Мой русский мир.* С. 147.

20 Там же. С. 153.

21 Там же. С. 154.

В последующие годы жизнь А.-Э. Тахиаоса теснейшим образом сплелась с Русской Церковью. Его деятельность постоянно сопровождалась искренней любовью к Византии, Святой Горе Афон и русской культуре. Объединить их в единстве и любви стало главной заботой учёного-слависта. При поддержке Тахиаоса в Киеве в 2013 г. был создан Международный институт афонского наследия (МИАН), почётным председателем которого он был избран. При его активном участии в России, на Украине и в Греции проходило множество конференций по истории и наследию Святой Горы, славянской письменности, истории и культуре.

Антоний-Эмиль Тахиаос получил множество наград, и одной из последних была почётная грамота за усердные труды на благо Церкви, врученная в феврале 2018 г. Предстоятелем Украинской Православной Церкви митрополитом Киевским и всея Украины Онуфрием²².

Заключение

Жизнь профессора Антония-Эмиля Тахиаоса — яркий пример простоты, любви, преданности науке и христианским ценностям. С детства покрывшись Божественному Промыслу, Антоний до конца дней неукоснительно следовал своему особому служению на благо Христовой Церкви. Окружающие его люди ощущали необыкновенную любовь и пасхальную радость каждый раз, когда с ним работали. И даже дата его кончины говорит о многом: он ушёл из земной жизни на второй день Пасхи, 10 апреля 2018 г. Отпевание профессора состоялось в кафедральном соборе Святителя Григория Паламы в Салониках, многолетним прихожанином которого он был. Попрощаться с профессором пришли многие жители города, представители мэрии, университета, многочисленные ученики и студенты, коллеги и друзья, родные и близкие²³.

«Он был простым, доступным человеком, преданным науке, который до сих пор писал, читал, искал...» — в этих нескольких словах Илиас Эвангелос, доцент богословской кафедры университета им. Аристотеля в Салониках и ученик А.-Э. Тахиаоса, характеризует его как учёного. И также он признается: «Тахиаосу посчастливилось стать учеником многих великих учёных. Он первый греческий славист. Он открыл дорогу на поле славянского мира. Он был харизматичным

22 Руть и Афон. Наследие Святой Горы // Православный портал о монашеском наследии Афона. URL: <http://afonit.info/novosti/novosti-afona/skonchalsya-vydayushchij-sya-issledovatel-afona-prof-antonij-takhiaos>.

23 Там же.

наставником, который увлекал учеников и помогал им самим найти дорогу. До самой смерти он был неутомим»²⁴. А митрополит Фессалоникийский Анфим в надгробной речи профессору сказал следующее: «Он был особенным человеком, семьянином, христианином, учёным. Он оставил нас и находится на пути к встрече с небесным миром, потому что Бог принял его работу и возжелал, чтобы он был рядом с Ним. Его близкие должны гордиться им»²⁵. Власти города Салоник, Общество македонских исследований и Греческий союз славистов издали соболевания, в которых говорится: «Пустота, оставленная Тахиаосом, велика не потому, что ушёл выдающийся учёный, а потому, что ушёл человек, который объединил в себе такие добродетели, как доблесть, христианство, любовь к родине и вера в науку»²⁶.

Вклад греческого энтузиаста в изучение тысячелетнего греко-славянского духовного наследия был настолько велик, что этой теме можно посвятить ряд отдельных исследований. Мы надеемся, что данная статья явится импульсом к дальнейшему подробному изучению научного наследия первого греческого слависта — Антония-Эмиля Тахиаоса.

Библиография

- Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. Нижний Новгород: изд-во Братства во имя св. кн. Александра Невского, 1996.
- Русь и Афон. Наследие Святой Горы // Православный портал о монашеском наследии Афона: [Электронный ресурс]. URL: <http://afonit.info/novosti/novosti-afona/skonchalsya-vydayushchij-sya-issledovatel-afona-prof-antonij-takhiaos> (дата обращения: 17.05.19).
- Свидетель Истины: памяти протопресвитера Иоанна Мейендорфа / сост. А. В. Левитский. Екатеринбург: Инф.-изд. отдел Екатеринбургской епархии, 2003.
- Свято-Сергиевский богословский институт в Париже: [Электронный ресурс]. URL: <http://www.orthedu.ru/obraz/14987-svyato-sergievskiy-bogoslovskiy-institut-v-parizhe.html> (дата обращения 17.05.19).
- Тахиаос А.-Э. Н.* Мой русский мир / перевод с новогреческого Л. Л. Герашенко. М.: Фонд поддержки и развития общества «Наши дети». 2018.
- Тахиаос А.-Э. Н.* Славянские рукописи Свято-Пантелеимонова монастыря (Руссик) на горе Афон. СПб.: Русско-Балтийский информационный центр «Блиц», 2012.
- 24 «Εφυγε» ο Αγι. Ταχίας ένας σπουδαίος και αγνός ελληνοπατριδής. Информационный портал «Δημοκρατία» [сайт]. URL: <https://www.dimokratianews.gr/content/85047/efyge-o-aim-tahiaos-enas-spoydaios-kai-agnos-eypatridis>.
- 25 Επιστήμονας, χριστιανός, ελληνοπατριδής. Информационный портал «Δημοκρατία». URL: <https://www.dimokratianews.gr/content/85193/epistimonas-hristianos-eypatridis>.
- 26 Там же.

Επιστήμονας, χριστιανός, ευπατρίδης. Информационный портал «Δημοκρατία»: [Электронный ресурс]. URL: <https://www.dimokratianews.gr/content/85193/epistimonas-hristianos-eypatridis> (дата обращения 17.05.19).

«Εφυγε» ο Αιμ. Ταχιάος ένας σπουδαίος και αγνός ευπατρίδης. Информационный портал «Δημοκρατία»: [Электронный ресурс]. URL: <https://www.dimokratianews.gr/content/85047/efyge-o-aim-tahiaos-enas-spyodaios-kai-agnos-eypatridis> (дата обращения 17.05.19).

Ταχιάος Α.-Α. Ν. Ο ρωσικός κόσμος μου. Αθήνα: Έν πλῶ. 2015.

Αντώνιος-Αιμίλιος Ν. Ταχιάος: «Ανάκληση αναμνήσεων»: [Электронный ресурс]. URL: <https://diastixo.gr/kritikes/diafora/6916-anaklisi-anamniseon> (дата обращения 17.05.19).

«The Peacemaker of Local Churches»: The Life and Heritage of Professor Anthony-Emil N. Tahiaos (1931–2018)

Mikhail N. Malkerov

MA in Theology

PhD student of Moscow Theological Academy

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

malkmih@mail.ru

For citation: Malkerov, Mikhail N. "The Peacemaker of Local Churches: The Life and Heritage of Professor Anthony-Emil N. Tahiaos (1931–2018)". *Metaphrast*, № 2 (2), 2019, pp. 180–197. (In Russian) doi: 10.31802/2658-770X-2019-2-2-180-197

Abstract. This article aims to collect together various information relating to the life and work of the great scientist of the 20th century, Anthony-Emil N. Tachiaos. Based on his biographical data, the author shows that the contribution of Tachiaos to the study of the thousand-year Greek-Slavic spiritual heritage was so great that a number of separate studies can be devoted to this topic. This, of course, should bring to life a detailed study of the scientific heritage of the first Greek Slavist, Anthony-Emil N. Tahiaos.

Keywords: The Aristotle University of Thessaloniki, Institute of St. Sergius in Paris, prof. Anthony-Emil N. Tachiaos, Slavic studies, historical science, Greek theologians of the 20th century, Holy Mount Athos, hesychasm, Church diplomacy.

Библиография трудов проф. А.-Ξ. Η. Тахиаоса (1931–2018)²⁷

1960

Ἡ κατά τὸν ΙΒ' αἰῶνα γενομένη ἀπόπειρα διασπάσεως τῆς διοικητικῆς ἐνότητος τῆς Ῥωσικῆς Ἐκκλησίας // Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς. 1960. Τ. 46. Σ. 176–185, 248–257.

1961

Ὁ Μητροπολίτης Ῥωσίας Κυπριανὸς Τσαμπλάκ. Θεσσαλονίκη: Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 1961.

1962

Τὸ γεωργιανικὸν ζήτημα 1868–1918: συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς ῥωσικῆς πολιτικῆς ἐν Ἀγίῳ Ὅρει. Θεσσαλονίκη: Ἐταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν, 1962. (Ἴδρυμα μελετῶν Χερσονήσου τοῦ Αἴμου; τ. 54).

Ἐπιδράσεις τοῦ ἡσυχασμοῦ εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν πολιτικὴν ἐν Ῥωσία, 1328–1406. Θεσσαλονίκη: Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Θεολογικὴ Σχολή, 1962.

1963

Die Aufhebung des Bulgarischen Patriarchats von Tirnovo // *Balkan Studies*. 1963. Vol. 4. № 1. P. 67–82. [= *Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations*. 1997. P. 115–130].

Αἱ μετὰ τοῦ Ἁγίου Ὁρους σχέσεις τῆς Ῥωσίας μέχρι τοῦ 14ου αἰῶνος // Ἀθωνικὴ πολιτεία: ἐπὶ τῇ χιλιετηρίδι τοῦ Ἁγίου Ὁρους. Θεσσαλονίκη: Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 1963. Σ. 491–508.

Περὶ καταργήσεως τῶν ἀρχιεπισκοπῶν Ἀχρίδος καὶ Πεκίου ἐπὶ Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου // Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς. 1963. Τ. 46. Σ. 202–211. [= *Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations*. 1997. P. 131–140].

27 Библиография составлена Е. В. Ткачёвым с учётом следующих библиографических списков: Библиография работ А.-Ξ. Η. Тахиаоса (к 60-летию со дня рождения) // Советское славяноведение. 1991. № 6. С. 120–124; *Μιλтенова Α.* Αντωνιос-Εμιλιος Ταхιαос на 70 години // Българистика = *Bulgaria*. 2001. № 3. С. 93–97; Библиография трудов А.-Ξ. Η. Тахиаоса // *Тахиаос Α.-Ξ. Η.* Святые братья Кирилл и Мефодий: просветители славян. С. 244–255. Описание работ, написанных на новогреческом языке, в большинстве случаев даётся в древнегреческой орфографии, поскольку именно её, как правило, использовал сам А.-Ξ. Тахиаос.

Der V. Internationale Slawisten-Kongress in Sofia, 17–23 September 1963 // *Balkan Studies*. 1963. Vol. 4. № 2. P. 406–409.

Ρεζ.:

Kleine slawische Biographie. Wiesbaden, 1958 // *Balkan Studies*. 1963. Vol. 4. P. 215–218.

Studia in honorem ducentesimorum anniversariorum Historiae Slaveno-bulgaricae Paisii scribendae (1762–1962). Serdicae, 1962 // *Balkan Studies*. 1963. Vol. 4. P. 467–477.

1964

Βλαδίμηρος Λόσκυ // *Λόσκυ Β. Ἡ μυστική θεολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας: Δοκίμιον / μετάφρασις Σ. Κ. Πλευράκη. Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας, 1964. Σ. ε'–ιβ'.*

Controverses entre Grecs et Russes à l'Athos / Le Millénaire du Mont Athos (963–1963): Études et Mélanges: Actes du «Convegno internazionale di studio» à la «Fondazione Giorgio Cini» (3–6 septembre 1963) à Venise. Vol. 2. Chevetogne: éd. de Chevetogne; Venezia: Fondazione G. Cini, 1964. P. 159–179. [= *Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations*. 1997. P. 235–255].

Ὁ Παΐσιος Βελιτσκόφσκι, 1722–1794 καὶ ἡ ἀσκητικοφιλογικὴ σχολή του. Θεσσαλονίκη: Ἑταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν, 1964. (Ἴδρυμα μελετῶν Χερσονήσου τοῦ Αἴμου; τ. 73); Θεσσαλονίκη: Institute for Balkan Studies, 1980, 1984 [с новым введением].

1965

Једно мало познато дело Христофора Жефаровића, Прилог историји грчко-српских културних односа // *Историјски часопис САНУ. Београд*, 1965. Т. 14–15. С. 347–360. [= *Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations*. 1997. P. 511–524].

Σύμμεικτα περὶ τῆς Σχολῆς τοῦ Παΐσιου Βελιτσκόφσκι // *Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς*. 1965. Τ. 10. Σ. 673–693.

1966

Clément d'Achrida dans l'actualité bulgare // *Balkan Studies*. 1966. Vol. 7. № 2. P. 434–447. [= *Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations*. 1997. P. 99–112].

Κυρίλλος καὶ Μεθόδιος, οἱ Ἑλληνες ἀπόστολοι τῶν Σλάβων // *Μακεδονικὴ ζωή*. 1966. № 1. Σ. 12–13.

Le monachisme serbe de Saint Sava et la tradition hésychaste athonite // *Хиландарски сборник*. 1966. Т. 1. P. 83–89. [= *Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations*. 1997. P. 185–191].

Τὰ πρῶτα σλαβικὰ θρησκευτικὰ ποιήματα τῆς ἐποχῆς τῶν ἀγ. Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου // *Ἐκκλησία*. 1966. Τ. 43. Σ. 474–478.

Тсάνко Λαβρένωφ // *Διαγώνιος*. 1966. № 2. Σ. 141–144.

Рец:

Мирчев К., Кодов Х. Енински Апостол. Старобългарският паметник от XI век // *Balkan Studies*. 1966. Vol. 7. P. 536–537

Стоянов М., Кодов Х. Опис на славянските ръкописи на Софийската народна Библиотека, III. София, 1964 // *Balkan Studies*. 1966. Vol. 7. P. 531–532.

1967

Τὰ «ῥωσικά γράμματα» εἰς τὸν «Βίον» τοῦ Κωνσταντίνου-Κυρίλλου // Θεολογικὸν Συμπόσιον χαριστήριον εἰς τὸν καθηγητὴν Παναγιώτην Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: [χ.ε.], 1967. (Σπουδαστήριον ἐκκλησιαστικῆς γραμματολογίας; τ. 6). Σ. 291–310.

1968

Ἡ ἐθνικότης Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου κατὰ τὰς σλαβικὰς ἱστορικὰς πηγὰς καὶ μαρτυρίας // Κυρίλλω καὶ Μεθοδίῳ τόμος ἐόρτιος ἐπὶ τῇ χιλιοστῇ καὶ ἑκατοστῇ ἐτηρίδι. Θεσσαλονίκη: Ἴερά Μητρόπολις Θεσσαλονίκης, Θεολογικὴ Σχολὴ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, 1968. Σ. 85–132.

Ἡ Ἐκκλησία τῆς Ῥωσίας // Ὁ κόσμος τῆς Ὀρθοδοξίας / Π. Κ. Χρήστου, ἀρχιεπ. Ἱερώνυμος Κοτσώνης, Γ. Ι. Κονιδάρης, Α.-Α. Ν. Ταχιάος. Θεσσαλονίκη: Ἐταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν. 1968. (Ἴδρυμα μελετῶν Χερσονήσου τοῦ Αἴμου; τ. 99). Σ. 69–88.

Климент Охридски // Климент Охридски. Материали за неговото чествуване по случай 1050 години от смъртта му. София: БАН, 1968. С. 88–89.

Περὶ πνευματικῶν ῥευμάτων εἰς τὴν σλαβικὴν Ὀρθοδοξίαν κατὰ τὸν 18ον καὶ 19ον αἰῶνα // Ὁρθόδοξος πνευματικότης. Χριστιανισμός — μαρξισμός. Θεσσαλονίκη: [χ. ε.], 1968. Σ. 66–90.

1970

Ἱστορία τῶν σλαβικῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν: πανεπιστημιακαὶ παραδόσεις. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναρά, 1970, ²1976, ³2009.

Ἴππόλυτος Γκόφστετερ. Ἐνας Ῥώσος σοφὸς εἰς τὴν Θεσσαλονικὴν // Μακεδονικὸν ἡμερολόγιον. 1970. Σ. 183–187.

Pierre Dumont // Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς. 1970. Τ. 63. Σ. 538–540.

Рец.:

Αναστασίου Ι. Ε. Βίος Κωνσταντίνου Κυρίλλου, Βίος Μεθοδίου (Μετάφρασις), Βίος Κλήμεντος Ἀχρίδος. Θεσσαλονίκη, 1968 // Ἑλληνικά. 1970. Τ. 23. Σ. 407–408.

Magna Moravia: commentationes ad memoriam missionis byzantinae ante XI saecula in moraviam adventus editae / ed. J. Macürek. Praha: Státní Pedagogické Nakladatelství, 1965 // Ἑλληνικά. 1970. Τ. 23. Σ. 404–407.

Magnae Moraviae Fontes Historici. Vol. 1. Praeae; Brunae, 1966 // Ἑλληνικά. 1970. Τ. 23. Σ. 407.

1971

- Congressus Internationalis Historiae et Philologiae Slavicae Salisburgo-Ratisbonensis. 1–7 juillet 1970 // *Cyrrillomethodianum*. 1971. Τ. 1. Ρ. 207–208.
- Η Διήγησις περι τῆς ἀλώσεωσ τῆσ Κωνσταντινουπόλεωσ εἰσ τὸν σλαβικὸν κώδικα Χελανδαρίου 280 // *Κληρονομία*. 1971. Τ. 3. Τεῦχ. 2. Σ. 355–366. [= *Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations*. 1997. Ρ. 155–172].
- Идеи Паисия Хиленларского в связи с греческим возрождением XVIII века / Actes du Premier Congrès international des études balkaniques et Sud-Est européennes: Sofia, 26 août — 1 septembre 1966. / éd. V. I. Georgiev, N. Todorov, V. Turkova-Zaimova. Sofia: Académie bulgare des sciences, 1967–1971. Ρ. 125–127.
- Nouvelles considérations sur l'œuvre littéraire de Démétrius Cantacuzène // *Cyrrillomethodianum*. 1971. Τ. 1. Ρ. 131–182. [= *Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations*. 1997. Ρ. 421–473].
- Создание и деятельность литературного круга Константина-Кирилла до моравской миссии // *Константин-Кирил Философ. Доклады от симпозиума, посветен на 1100-годишнината от смъртта му*. София: БАН, 1971. С. 285–293.

Рец.:

- Гольшненко В. С., Дубровина В. Ф. Синайский патерик. М., 1967 // *Cyrrillomethodianum*. 1971. Τ. 1. Ρ. 213–214.
- Жуковская Л. П. Древние славянские переводы византийских и сирийских памятников в книгохранилищах СССР // *Палестинский сборник*. 1971. Τ. 19 // *Cyrrillomethodianum*. 1971. Τ. 1. Ρ. 212–213.
- Иванов А. И. Литературное наследство Максима Грека. Л., 1969 // *Cyrrillomethodianum*. 1971. Τ. 1. Ρ. 214–215.

1972

- Ανέκδοτα ἑλληνικὰ καὶ ῥωσικὰ ἔγγραφα περι τοῦ Γεωργιανικοῦ Ζητήματος // *Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆσ Σχολῆσ*. 1972. Τ. 17. Σ. 217–272.
- Ὁ τελευταῖοσ ἀρχιεπίσκοποσ Ἀχρῖδῶν // *Μακεδονικά*. 1972. Τ. 12. Σ. 19–33. [= *Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations*. 1997. Ρ. 141–154].

Рец.:

- Ταχιάοσ Α.-Α. Ν. Μαμαλάκη Ι. Π. Τὸ Ἅγιον Ὅροσ (Ἄθωσ) διὰ μέσου τῶν αἰῶνων // *Μακεδονικά*. 1972. Τ. 12. Σ. 521–525.

1973

- L'œuvre littéraire de Cyrille et de Méthode d'après Constantin Kostenecki // *Balkan Studies*. 1973. Vol. 14. № 2. Ρ. 293–302. [= *Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations*. 1997. Ρ. 57–66].

L'origine de Cyrille de Méthode: vérité et légende dans les sources slaves // *Cyrrillomethodianum*. 1972–1973. Τ. 2. Ρ. 98–140. [= *Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations*. 1997. Ρ. 13–55].

Symposium «Six siècles de Kruševac». Kruševac 4–9 octobre 1971 // *Cyrrillomethodianum*. 1972–1973. Τ. 2. Ρ. 187–188.

Рец.:

Гранстрем Е. Э. Византийское рукописное наследие и древняя славяно-русская литература // Пути изучения древнерусской литературы и письменности. Л., 1970. С. 141–148 // *Cyrrillomethodianum*. 1972–1973. Τ. 2. Ρ. 193–194.

Львов А. С. О пребывании Константина Философа в монастыре Полихрон // Советское славяноведение. 1971. № 5. С. 80–88 // *Cyrrillomethodianum*. 1972–1973. Τ. 2. Ρ. 194.

Modlin W. K., Patrinelis C. G. Renaissance Influences and Religious Reforms in Russia. Genève, 1971 // *Cyrrillomethodianum*. 1972–1973. Τ. 2. Ρ. 191–192.

Петканова-Томева Д. Из гръцко-българските книжовни отношения през XVII–XVIII в. // Годишник на Софийския Университет. Факултет по славянски филологии. 1968–1969. Т. 62. С. 51–151 // *Cyrrillomethodianum*. 1972–1973. Τ. 2. Ρ. 190–191.

Ταρνανίδης Γ. Τα προβλήματα της μητροπόλεως Καρλοβικίων κατά τὸν ΙΗ' αἰῶνα καὶ ὁ Jovan Rajić. Θεσσαλονίκη, 1972 // *Cyrrillomethodianum*. 1972–1973. Τ. 2. Ρ. 193.

Varangian Problems. Scando-slavica. Supplementum, I, 1970 // *Cyrrillomethodianum*. 1972–1973. Τ. 2. Ρ. 189–190.

1974

Ἡ ἐθνική ἀφύπνισις τῶν Βουλγάρων καὶ ἡ ἐμφάνισις βουλγαρικῆς ἐθνικῆς κινήσεως ἐν Μακεδονίᾳ. Θεσσαλονίκη: Ἐταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν, 1974. (Μακεδονική λαϊκή βιβλιοθήκη; τ. 28).

Le mouvement hésychaste pendant les dernières décennies du XIV^e siècle // *Κληρονομία*. 1974. Τ. 6. Τεύχ. 1. Σ. 113–132. [= *Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations*. 1997. Ρ. 321–338].

1975

L'autobiographie en tant que genre littéraire de la littérature balkanique slave du XVIII^e siècle // *Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Ἐπιστημονική Ἐπετηρίς Θεολογικῆς Σχολῆς*. 1975. Τ. 19. Σ. 429–437. [= *Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations*. 1997. Ρ. 475–493].

Исихазам у доба кнеза Лазара // О кнезу Лазару. Научни скуп у Крушевцу 1971. Београд, 1974. С. 93–103.

Исихастички-тихователски покрет у последним деценицама XIV века // Теолошки погледи. Београд, 1975. Т. 8. С. 161–174.

Sur les traces d'un acte du tsar Ivan Alexandre // *Cyrrillomethodianum*. 1975. Т. 3. Р. 183–189.
[= *Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations*. 1997. Р. 313–319].

1976

Песма Богородици Димитрија Кантакузина у хиландарским рукописима / *Зборник историје књижевности*. Књ. 10 / уредник В. Ђурић. Београд: Српска академија наука и уметности, Одељење језика и књижевности: Српска академија наука и уметности, Одељење језика и књижевности, 1976. С. 181–196. [= *Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations*. 1997. Р. 475–493].

1977

Mount Athos and the Slavic Literatures // *Cyrrillomethodianum*. 1975. Т. 5. Р. 1–35.
Νικόλαος Π. Ανδριώτης (1906–1976) // *Μακεδονικά*. 1977. Т. 17. № 1. Σ. ια'–ιβ'.

1978

Болгаро-греческие культурные отношения в эпоху Просвещения // *Славянские культуры в эпоху формирования и развития славянских наций, XVIII–XIX вв: материалы международной конференции ЮНЕСКО* / под ред. Д. Ф. Маркова. М.: Наука, 1978. С. 356–360. [= *Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations*. 1997. Р. 505–509].

1979

Улога светогa Саве у оквиру словенске књижевне делатности на Светој Гори / *Међународни научни скуп Сава Немањић — свети Сава : историја и предање*. Београд, децембар 1976 / изд. В. Ђурић. Београд: САНУ, 1979. С. 85–89. [= *Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations*. 1997. Р. 193–197].

1980

Mount Athos and the Slavic Literatures // *Cyrrillomethodianum*. 1980. Т. 5. Р. 1–35. [= *Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations*. 1997. Р. 199–233].
Ἡ πνευματικὴ κληρονομία τοῦ Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου στοὺς Σλάβους // *Μακεδονία, Θεσσαλονίκη: ἀφιέρωμα τεσσαρακονταετηρίδος*. Θεσσαλονίκη: Ἐταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν, 1980. Σ. 165–188.

1981

De la Philocalie au Dobrotoljubie. La formation d'un 'sbornik' // *Cyrrillomethodianum*. 1981. Т. 5. Р. 208–213.

The Slavonic Manuscripts of Saint Panteleimon Monastery (Rossikon) on Mount Athos. Thessaloniki; Los Angeles: Hellenic Association for Slavic Studies, 1981.

1983

Gregory Sinaites' Legacy to the Slavs: Preliminary Remarks // *Cyrrillomethodianum*. 1983. Τ. 7. Ρ. 113–165. [= *Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations*. 1997. Ρ. 259–311].

Рец.:

Κυεѳ Κ. Иван Александровият сборник от 1348 г. София, 1981 // *Cyrrillomethodianum*. 1983. Τ. 7. Ρ. 266–269.

Lemerle P. Les plus anciens recueils des miracles de saint Demetrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans, I–II. Paris, 1979–1981 // *Ελληνικά*. 1982–1983. Τ. 34. Σ. 245–253.

1984

Νικόλαος Δ. Ουσπένσκι. Λόγος ποὺ ἐκφωνήθηκε στὴν τελετὴ ἀναγορεύσεώς του σε ἐπίτιμο διδάκτορα // Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς. 1984. Τ. 26. Σ. 571–575.

Πηγές ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας τῶν ὀρθοδόξων Σλάβων. Τ. 1. Θεσσαλονίκη: Κυριακίδη Αφοί, 1984, ²1987, ³1990, ⁴1997.

1985

The Testament of Photius Monembasiotes, Metropolitan of Russia (1408–1431): Byzantine Ideology in XVth century Muscovy // *Cyrrillomethodianum*. 1985. Τ. 8–9. Ρ. 77–110. [= *Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations*. 1997. Ρ. 365–397].

Рец.:

Meyendorff J. Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century. Cambridge, 1981 // *Cyrrillomethodianum*. 1984–1985. Τ. 8–9. Ρ. 379–382.

Podskalsky G. Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237). München, 1982. // *Cyrrillomethodianum*. 1984–1985. Τ. 8–9. Ρ. 382–387.

1986

The Revival of Byzantine mysticism among Slavs and Romanians in the XVIIIth century: Texts relating to the life and activity of Paisy Velichkovsky (1722–1794). Θεσσαλονίκη: Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 1986. (Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς. Παράρτημα; τ. 43).

1987

Hesychasme as a Creative Force in the Field of Art and Literature / L'art de Thessalonique et des pays balkaniques et les courants spirituels au XIVe siècle: recueil des rapports du IVe colloque serbo-grec. D. Davidov, R. Samardžić: Belgrade: Institut des Études balkaniques ASSA, 1987. P. 117–123. [= Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations. 1997. P. 339–345].

Γιάννης Τσάρας // Μακεδονικά. 1987. Τ. 26. Σ. 401–402.

Рец.:

Batalden S. K. Catherine II's Greek Prelate: Eugenios Voulgaris, 1771–1806. New York, 1982 // *Cyrillomethodianum*. 1987. Т. 11. P. 261–264.

Кирилometодиевски студии 1–3. 1984–1985 // *Cyrillomethodianum*. 1987. Т. 11. P. 264–267.

Majeska G. Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. Washington, 1984 // *Cyrillomethodianum*. 1987. Т. 11. P. 258–259.

Soulis G. B. The Serbs and Byzantium During the Reign of Tsar Stephen Dušan (1331–1355) and his Successors. Washington, 1984 // *Cyrillomethodianum*. 1987. Т. 11. P. 257–258.

Turdeanu E. Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament. Leiden, 1981 // *Cyrillomethodianum*. 1987. Т. 11. P. 259–261.

1988

The Cult of Saint Methodius in the Byzantine-Slavonic World // Christianity Among the Slavs: The Heritage of Saints Cyril and Methodius: Acts of the International Congress Held on the Eleventh Century of the Death of St. Methodius, Rome, October 8–11, 1985, Under the Direction of the Pontifical Oriental Institute / ed. E. G. Farrugia et al. Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientaliorum, 1988. (*Orientalia christiana analecta*; vol. 231). P. 131–142.

Erfahrungen mystischer Theologie. Die Wiedergeburt orthodoxer Spiritualität durch den Starzen Paissi Welitschkowski (1722–1794) // *Stimme der Orthodoxie*. 1988. № 3. S. 37–39.

L'Institut Saint-Serge vu par un jeune théologien grec // Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie. Conférences Saint-Serge. XXXIV^e semaine d'études liturgiques, Paris, 23–26 juin 1987, éd. par A. M. Triacca, A. Pistoia. Roma: CLV — Edizioni liturgiche, 1988. P. 373–382.

Μάξιμος ὁ Γραϊκός // Σύναξη. 1988. Τεύχ. 28. Σ. 31–36.

1989

Возрождение православной духовности старцем Паисием Величковским // Тысячелетие Крещения Руси: Международная церковная конференция «Богословие и Духовность» Москва 11–18 мая 1987 г. / Под общ. ред. Патриаршего Экзарха Украины

- митр. Киевского и Галицкого Филарета. М.: Издательство Московской Патриархии, 1989. С. 263–266.
- Cyrl and Methodius of Thessalonica. The Acculturation of the Slavs. Thessaloniki: Rekos, 1989. [Αγγλίσκισκί πικρивудισκί κνίγισκί. Κνίγισκί ιζδανισκί βικδισκί αλβισκίμα. Βισκί αβτисκίρσκίς σνισκίς οπυισκίςκί].
- Ἡ Ἑισσαλονίκισκί και τισκί όμισδισκίςον γένισκίς: Ῥώσισκίς και Ἑλληνισκίς // Μακεδονίκισκί ζισκί. 1989. Τ. 273. Σ. 19–22.
- The Greek Metropolitans of Kievan Rus': An Evaluation of Their Spiritual and Cultural Activity // Harvard Ukrainian Studies. 1988–1989. Vol. 12–13. P. 430–445. [= Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations. 1997. P. 349–364].
- Introduction // The Life of Paisij Velichkovskij / translated by J. M. E. Featherstone. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1989. (Harvard Library of Early Ukrainian Literature. English Translations; vol. 4). P. XIII–XXXIV.
- Κύριλλισκίς και Μεθόδισκίς όί έκ Ἑισσαλονίκισκίς : Ἡ βυζαντινίς παιδεία στисκίς Σλávβισκίς. Ἀθίςναι: Ῥέκισκίς, 1989.
- Κύριλλισκίς και Μεθόδισκίς: όί θεμισλιωτές τίς άρχαίαις σλαβίκισκίς γραμματείαις. Ἑισσαλονίκισκίς: Ῥέκισκίς, 1989; Ἑισσαλονίκισκίς: Κυριακίδισκίς Ἀφοί, 1992, 1997, 2001, 2004, 2007.
- Τισκί μίςνυμα τισκίς Ἁγίισκίς Ὅρισκίς και ἡ σύγχρονισκίς Ἑυρώπισκίς // Σύναξις. 1989. Τ. 29. Σ. 37–42.
- The National Regeneration of the Greeks as Seen by the Russian Intelligentsia // Balkan Studies. 1989. Vol. 30. № 2. P. 291–310. [= Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations. 1997. P. 525–544].

1990

- The Bulgarian National Awakening and Its Spread into Macedonia. Thessaloniki: Society for Macedonian Studies, 1990. (Μακεδονίκισκί βιβλιοθήκισκίς; τ. 71).
- Byzantium after Byzantium / The Legacy of St. Vladimir / ed. by J. Breck, J. Meyendorff, E. Silk. Crestwood (NY): St. Vladimir's Seminary Press, 1990. P. 31–39. [= Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations. 1997. P. 173–182].
- Τισκί έφίςμερο κράτισκίς τισκίς Σαμισούλ, 976–1018: Προβλήμισκίς και έρωτισματικά. Ἑισσαλονίκισκίς: Ἑλληνίκισκίς Ἑταιρεία Σλαβίκισκίς Μελετισκίς, 1990.
- Κύριλλισκίς και Μεθόδισκίς όί Ἑισσαλονίκισκίς Ἁγισκίς πισκίς άλλαξιαν τισκίς ιστορία // Μακεδονίκισκίς ζισκί. 1990. Τ. 285. Σ. 24–31.
- Paisii Veličkovskij and Grigorij Savvič Skovoroda: Two Unconventional Reactions to Kievan Theology / Filologia e letteratura nei paesi slavi / a cura di G. Brogi Bercoff, M. Capaldo, J. Jerkov Capaldo, E. Sgambatti. Roma: Carucci, 1990. P. 613–621. [= Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations. 1997. P. 573–581].

Рец.:

- Clarke J. F. The Pen and the Sword: Studies in Bulgarian History by James / ed. by D. P. Hupchik. New York: Columbia University Press, 1988 // Balkan Studies. 1990. Vol. 31. P. 183–184.

1991

The Greek Spiritual Revival of the Eighteenth Century: Conservatism Versus Enlightenment // Itinerari di idee, uomini e cose fra Est ed Ovest europeo, Udine, 21–24 novembre 1990. Atti del Convegno Interantionale / a cura di M. Femizzi. Udine: Aviani editore, 1991. P. 97–102.

1992

- Τὸ Βουλγαρικό ἐκκλησιαστικό ζήτημα // Νέα Ἑστία. 1992. Τ. 162. Τεύχ. 1571. Σ. 260–276.
- Ἡ ἐθνική παλιγγενεσία τῶν Ἑλλήνων καὶ ἡ ῥωσική διάνοηση // Μνήμη Ἰωάννου Εὐ. Ἀναστασίου. Θεσσαλονίκη: Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο, 1992. Σ. 565–587.
- The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. Proceedings of the International Congress on the Millennium of the Conversion of Rus' to Christianity. Thessaloniki 26–28 November 1988 / ed. A.-E. N. Tachiaos. Thessaloniki: Hellenic Association for Slavic Studies. 1992.
- Μακεδονία καὶ Σλάβοι // Ἐπιμορφωτικό Σεμινάριο ξεναγῶν. Φεβρουάριος 1992, «Ὁ ἑλληνισμός τοῦ Βορρά». Ἀθήνα: Σχολή Ξεναγῶν Ἀθήνας, 1992. Σ. 35–39.
- Ὁ оригиналној словенској књижевној делатности на Светој Гори // Зборник у част Војислава Ђурића. Београд: Институт за књижевност и уметност, 1992. С. 40–51.
- The Russian Millennium and the Greek World // The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. Proceedings of the International Congress on the Millennium of the Conversion of Rus' to Christianity. Thessaloniki 26–28 November 1988 / ed. A.-E. N. Tachiaos. Thessaloniki: Hellenic Association for Slavic Studies. 1992. P. 19–24.

1993

- Τὰ εἰς βάρος τῶν ὀρθοδόξων Σέρβων ἐγκλήματα στὴν Κροατία καὶ ἡ ἀλήθεια // Ἐκκλησία. 1993. Τ. 70. Σ. 317–318, 349–353.
- Europe's Encounter with the Athonite Tradition // Mount Athos and the European Community. Thessaloniki: Institute for Balkan Studies. 1993. (Ἰδρυμα μελετῶν Χερσονήσου τοῦ Αἴμου; τ. 241). Σ. 93–106.
- Le rôle de la Philocalie grecque et slave dans les nouveaux spirituels et monastiques // Τὸ Ἑλληνικόν: Studies in Honor of Speros Vryonis Jr. / ed. A. Κυπριανίδης. New Rochelle (NY): Artistide D. Caratzas, 1993. Vol. 2. 89–107.
- The Spiritual and Cultural Role of the Greek Diaspora in the Slavic World // Μακεδονικὸν ἀριστεῖον Ἰακώβου Ἀρχιεπισκόπου Ἀμερικῆς ἐπὶ τῇ πεντηκονταετηρίδι προσφορᾶς του εἰς τὴν ὀρθοδοξίαν καὶ τὸ γένος τῶν Ἑλλήνων. Θεσσαλονίκη: Κυριακίδη Ἀφοί, 1993. (Ἐκδόσεις Ἰδρύματος Ἐθνικοῦ καὶ Θρησκευτικοῦ Προβληματισμοῦ; τ. 2). Σ. 471–491. [= Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations. 1997. P. 399–419].

1994

- Вечното значение на кирилицата // Годишник на Софийския университет «Св. Климент Охридски». 1994. Т. 87 (6). С. 43–49.
- Возрождение византийского мистицизма старцем Паисием Величковским (1722–1794) // *Cyrrillomethodianum*. 1993–1994. Т. 17–18. Р. 201–227. [= *Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations*. 1997. P. 545–571].
- Η σλαβική γραμματειακή παραγωγή στο Ἅγιον Ὄρος // Ἐπιστημονική Ἐπετηρίδα Τμήματος Θεολογίας Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. 1994. Τ. 4. Σ. 835–850.
- Le rôle de la Philocalie grecque et slave dans le renouveau spirituel du XVIII^e siècle // Τὸ Ἑλληνικόν. *Studies in Honor of Speros Vryonis, Jr. Vol. 2. Byzantinoslavica, Armeniaca, Islamica, the Balkans and Modern Greece*. New Rochelle (N. Y.): Aristide D. Caratzas, 1994. P. 87–107.
- Some Controversial Points Relating to the Life and Activity of Cyril and Methodius // *Cyrrillomethodianum*. 17–18. Т. 1993–1994. P. 41–71. [= *Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations*. 1997. P. 67–97].

Рец.:

- Таοσανίδης Ι*. Πτυχές τῆς σλαβικῆς Ὀρθοδοξίας. Θεσσαλονίκη, 1991 // *Cyrrillomethodianum*. 1993–1994. Т. 17–18. P. 244–247.

1995

- La creazione della «Filocalia» e il suo influsso spirituale nel mondo greco e slavo / Nil Sorskij e l'escismo / a cura di A. Mainardi. Comunità di Bose, Magnano: Qiqajon, 1995. (Spiritualità orientale). P. 227–249. [= *Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations*. 1997. P. 583–605].
- Ἐθνική παλιγγενεσία καὶ οἰκουμενική αὐτοκρατορία // *Ἀνάπλασις*. 1995. Т. 357. Σ. 34–38.
- Ἡ Μακεδονία καὶ τὸ πρόβλημα τῶν Σλάβων // Ἡ Δυτικὴ Μακεδονία στὴν ἱστορικὴ τῆς συνέχεια: Πρακτικὰ 3ου Πανδυτικομακεδονικοῦ Συνεδρίου [Καστοριά, 3–4 Οκτωβρίου 1992]. Θεσσαλονίκη: Ὁμοσπονδία Δυτικομακεδονικῶν Σωματείων Θεσσαλονίκης. 1995. Σ. 89–95.
- О укидању Архиепископија охридске и пећке за време ГенADIЈА Схоларија // Гласник Српске православне Цркве. 1995. Т. 76. № 1. С. 10–13.
- Φώτης Κόντογλου, πνευματικός μου εὐεργέτης // Φώτης Κόντογλου: Ἐν εἰκόνι διαπορευόμενος: ἀφιέρωμα ἑκατὸ χρόνια ἀπὸ τὴν γέννηση καὶ τριάντα ἀπὸ τὴν κοίμησή του. Ἀθήνα: Ἀκρίτας, 1995. (Αἴπος; τ. 18). Σ. 65–77.

1996

- Ὁ πνευματικός καὶ πολιτιστικός ρόλος τῆς ἑλληνικῆς διασπορᾶς στὸν κόσμον τῶν Σλάβων (9ος–18ος αἰώ.) // *Διασπορά*. 1996. № 2. Σ. 48–54.
- Ῥωσικὸ διάλειμμα στὸ Παρίσι // *Σύναξη*. 1996. Ἰαν.–Μάρτ. Σ. 81–90.

1997

- Τὸ Ἅγιον Ὄρος στὴ σύγχρονη Εὐρώπη // Ὁ αὐτοχρωμικὸς Ἄθως. Οἱ πρῶτες ἐγχρωμες φωτογραφίες τοῦ αἰῶνα, 1913–1918 = Autochromes du Mont Athos: photographies en couleurs du Musée Albert-Kahn. Θεσσαλονίκη: Ὄργανισμὸς Πολιτιστικῆς Πρωτεύουσας τῆς Εὐρώπης, 1997. Ἀθήνα : Ὀλκός, 1999. Σ. 16–25.
- Ἄννα ἢ Πορφυρογέννητη: Μία Ἑλληνίδα πριγκίπισσα τῆς Ῥωσίας τοῦ 10ου αἰῶνα // Ἑλληνικὴ Διασπορά. Ἰαν. 1997. № 13. Σ. 30–33.
- Οἱ Ἕλληνες μητροπολίτες στὸ κράτος τοῦ Κιέβου. Ἡ σημασία τῆς πνευματικῆς τους προσφορᾶς // Κληρονομία. 1997. Τ. 29. Σ. 313–337. [Переработанная версия статьи, опубликованной в 1989 г. на английском языке].
- Ἕνας πνευματικὸς ἀναμορφωτὴς τῆς Ῥωσίας: Μάξιμος ὁ Γραϊκός // Ἑλληνικὴ Διασπορά. 1996–1997. Ἰούνιος. Σ. 48–53.
- Γεωργιανικὰ χειρόγραφα // Θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὁρους. Θεσσαλονίκη: Ὄργανισμὸς Πολιτιστικῆς Πρωτεύουσας τῆς Εὐρώπης, 1997. Σ. 622–625.
- Greeks and Slavs: Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations. Thessaloniki: Kyriakidis Brothers, 1997. [Собрание статей автора, переизданных по случаю его 65-летия].
- Παΐσιος Βελτισκόφσκι (1722–1794). Ἕνας ορθόδοξος πνευματικὸς ἀναμορφωτὴς στὴν Ἀνατολικὴ Εὐρώπη τοῦ 18ου αἰῶνα // Ἑλλάδα καὶ Πολιτισμὸς: Ἐτήσιο Λεύκωμα Πολιτισμοῦ. Ἅγιον Ὄρος: Ἐρὰ Μονὴ Κουτλουμουσίου, 1997. Τ. 3. Σ. 444–448.
- Σλαβικὰ ἔγγραφα // Θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὁρους. Θεσσαλονίκη: Ὄργανισμὸς Πολιτιστικῆς Πρωτεύουσας τῆς Εὐρώπης, 1997. Σ. 556–561.
- Lo studio e la traduzione degli scritti patristici nella concezione di Paisij Veličkovski // Paisij, lo starec. Atti del III Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa e il suo movimento spirituale, Bose, 20–23 settembre 1995. Magnano: Qiqajon, 1997. P. 45–54.
- Ὁ χαρακτήρας τῶν σχέσεων τῆς Ῥωσίας μὲ τὶς βαλκανικὲς χῶρες κατὰ τὴν περίοδο τῆς τουρκοκρατίας // Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Τμήματος Θεολογίας Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, 1997. Τ. 7. Σ. 313–343.

Рец.:

- Архивы русских византинистов в Санкт-Петербурге / под ред. И. П. Медведева. СПб., 1995 // Κληρονομία. 1997. Τ. 29. Σ. 377–486.

1998

- Ἕλληνες λόγιοι στὴ Σερβία. Τὸ ἔργο τους καὶ ἡ ἄνθηση τῆς ἑλληνοσερβικῆς συνεργασίας στοὺς μέσους χρόνους // Ἐπτὰ Ἡμέρες. 18 Ἰουλ. 1998. Σ. 11–13.
- Τὰ θαυμαστὰ μοναστήρια τοῦ Ἁγίου Ὁρους Ἄθω: ἔτσι ὅπως τὰ εἶδε καὶ τὰ σχεδίασε μὲ ζήλο καὶ πολλὴ ἐπιμέλεια ὁ εὐλαβὴς ὁδοιπὸρος μοναχὸς Βασίλειος Γρηγόροβιτς Μάρσκου ὅταν περιηγήθηκε τὴν ἱερὴ πολιτεία τοῦ Ἄθω τὸ ἔτος 1744 / τὰ παρουσιάζει καὶ τὰ σχολιάζει ἐδῶ ὁ Α.-Α. Ταχιάος πὸν περιγράφει καὶ τὴν ζωὴν τοῦ σπουδαίου αὐτοῦ ἀνθρώπου. Θεσσαλονίκη: Ἀγιορείτικη Φωτοθήκη, 1998.

- Задачи и перспективы дальнейшего изучения жизни и деятельности Кирилла и Мефодия // Международный филологический сборник в ознаменование 150-летия со дня рождения Ф. Ф. Фортунатова / под ред. В. П. Гудкова. М.: МГУ, 1998. С. 55–72.
- Τερομόναχος Ἀθανάσιος Ἰβηρίτης // Πρωτᾶτον. 1998. Τ. 72. Σ. 103–106.
- Ὁ κόσμος τῶν Σλάβων στὴν προοπτικὴ τῆς ἐλληνικῆς ιστορικῆς ἔρευνας // Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς. Νέα σειρά. Τμῆμα Θεολογίας. 1998. Τ. 8. Σ. 39–48.
- Νικόλαος Καρμίρης // Ἀνάπλασις. 1998. Τ. 378. Νοέ.–Δεκ. Σ. 173–178.
- Ἡ παρουσία τῶν Ἑλλήνων στὸν κόσμο τῶν Σλάβων // Ἐπτὰ Ἡμέρες. 18 Ἰουλ. 1998. Σ. 2–4.

1999

- Silvano e il Monte Athos // Silvano dell'Athos: Atti del colloquio internazionale «Tieni il tuo spirito agli inferi e non disperare! Silvano dell'Athos: vita e spiritualità», Bose, 3–4 ottobre 1998 / a cura di E. Bianchi, A. Mainardi. Magnano: Qiqajon, 1999. (Spiritualità orientale). P. 97–116.

2000

- Ἡ βυζαντινὴ κληρονομία στὸν κόσμο τῶν Σλάβων: πρόσληψη καὶ διαλεκτικὴ διαδικασία // Πρακτικὰ Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν. 2000. Τ. 75. № 2. Σ. 110–138.
- Ἡ ἐπίδραση τῆς ἡσυχαστικῆς θεολογίας στὸν σλαβικὸ κόσμο // Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στὴν Ἱστορία καὶ τὸ παρόν: Πρακτικὰ διεθνῶν ἐπιστημονικῶν συνεδρίων Ἀθηνῶν (13–15 Νοεμβρίου 1998) καὶ Λεμεσοῦ (5–7 Νοεμβρίου 1999) / ἐπιμ. Γ. Μαντζαρίδη. Ἅγιον Ὅρος: Ἱερά Μονὴ Βατοπαιδίου, 2000. Σ. 491–498.
- Из прошлого русской византистики в С.-Петербурге // Русская литература. 2000. № 3. С. 225–229.
- Ἡ μετάβαση τῶν Θεσσαλονικέων ἀδελφῶν Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου στὴν Ρώμη // Θεσσαλονικέων Πόλις. 2000. Τ. 1. Σ. 143–152.
- Ἡ Ὀρθοδοξία καὶ ἡ κόσμος τῶν Σλάβων // Ὁ Θησαυρὸς τῆς Ὀρθοδοξίας: 2000 χρόνια ἱστορία, μνημεῖα, τέχνη. Τ. 1: Ἡ δόξα καὶ τὰ μεγαλεῖα τῆς Ὀρθοδοξίας. Ἀθήνα: Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν, 2000. Σ. 130–138.
- Πατριαρχεῖο Ῥωσίας // Ὁ Θησαυρὸς τῆς Ὀρθοδοξίας: 2000 χρόνια ἱστορία; μνημεῖα, τέχνη. Τ. 2: Πατριαρχεῖα καὶ Αὐτοκέφαλες Ἐκκλησίες. Ἀθήνα: Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν, 2000. Σ. 214–244.
- Силуан и гора Афон // Церковь и время. 2000. № 11 (2). С. 283–294.
- Silouane et le Mont Athos // Boisson ardent: Cahiers Saint Silouane l'Athonite. 2000. № 6. P. 53–66.

Рец.:

- Ypsilanti A.* Correspondance inédite 1816–1828 / publiée par G. Ars et C. Svolopoulos. Thessalonique, 1999 // *Balkan Studies*. 2000. Vol. 41. № 2. P. 377–379.

2001

- Cyril and Methodius of Thessalonica the Acculturation of the Slavs. Crestwood (NY): St. Vladimir's Seminary Press, 2001. [Английский перевод новогреческого оригинала 1989 с авторскими примечаниями. Текст улучшен не только по сравнению с первым английским изданием, но и с новогреческим оригиналом].
- The Holy Mountain and Bulgaria // Стари фотографии от Атон: каталог от изложба 5–30 април 2001 г. / сост. Ш. Щерионов. Кюстендил: Регионлен исторически музей Кюстендил, 2001. С. 8–12.
- Ὁ γέρον Σιλουανός καὶ τὸ Ἅγιον Ὅρος // Ὁ Ἅγιος Σιλουανός τῆς οἰκουμένης: προσέγγιση στὴν πνευματικὴ κληρονομία τοῦ ἁγίου Σιλουανοῦ τοῦ Ἀθωνίτη / Ο. Clement, E. Bianchi, μητρ. Ἰωάννης Ζηζιούλας, Α.-Α. Ν. Ταχιάς. Ἀθήνα: Ἀκρίτας, 2001. Σ. 139–169.
- Nicodemo l'Aghiorita: Un esempio di vita per i laici ortodossi // Nicodemo l'Aghiorita e la Filocalia: Atti dell'VIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sessione bizantina, Bose, 16–19 settembre 2000 / a cura di E. Citterio, A. Rigo. Magnano: Qiqijon, 2001. P. 192–204.
- Отзвуди от българското възраждане в славянските ръкописи на Руския манастир Св. Пантелеимон в Света Гора // В памет на Петър Динеков. Традиция, приемственост, новаторство. София: БАН, 2001. С. 64–73.
- «Русская эпоха» в Париже // Московия. Проблемы византийской и новогреческой филологии. М.: Индрик, 2001. С. 531–539.
- Σχέσεις Ἑλλήνων καὶ Ῥώσων στὸν Ἄθω τὸν 19ο αἰῶνα // Ἅγιον Ὅρος: φύση, λατρεία, τέχνη: πρακτικὰ συνεδρίων εἰς τὸ πλαίσιον τῶν παραλλήλων ἐκδηλώσεων τῆς ἐκθέσεως «Θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὁρους». Θεσσαλονίκη: Ἱερὰ Κοινότης Ἁγίου Ὁρους Ἄθω, 2001. Τόμος Α'. Σ. 261–278.
- Ἐνα ἀγιορειτικὸ μοναστήρι πὸν χάθηκε: Ἡ παλαιὰ Μονὴ Ῥωσικοῦ, ὅπως τὴν περιγράφει ὁ Βασίλειος Γρηγορόβιτς Μπάρσκυ // Αφιέραμα στὴ μνήμη τοῦ Σωτήρη Κίτσα. Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2001. Σ. 615–640.

2002

- Cirilo e Metodio // *Čemus R., Laboa J. M. et al.* Atlante storico del monachesimo orientale et occidentale. Milano: Jaca Book, 2002. P. 100–103.
- Le culte de saint Constantin en Bulgarie au XIV^e siècle / Средновековна християнска Европа [Докл. от междунар. конф.]: Изток и Запад : Ценности, традиции, общуване / изд. В. Т. Гюзелев, А. Л. Милтенова. София: ИК Гутенберг, 2002. С. 79–84.
- Cyril and Methodius' Visit to Rome: Was it Scheduled or Fortuitous? // *Palaeoslavica*. 2002. Vol. 10. № 2. P. 210–221.
- Ἡ ἐπίδραση τοῦ ἡσυχασμοῦ στὴ Ῥωσία // Β' Συμπόσιο «Ἡ Μακεδονία κατὰ τὴν ἐποχὴ τῶν Παλαιολόγων». Θεσσαλονίκη 14–20 Δεκεμβρίου 1992. Θεσσαλονίκη: Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 2002. Σ. 615–622.
- Ἡ θεολογικὴ γραμματεία Βουλγάρων καὶ Σέρβων κατὰ τὸν Μεσαίωνα. Σχόλιο σε ἓνα πρόσφατο ἔργο // Κληρονομία. 2002. Τ. 34. Τεύχ. 2. Σ. 317–343.

- Ὁ Κύριλλος καὶ ὁ Μεθόδιος καὶ ὁ διαθρησκευτικὸς διάλογος // Α' Παγκόσμια συνάντηση θρησκειῶν καὶ πολιτισμῶν: πρακτικὰ ἐνὸς συνεδρίου γιὰ τὴν εἰρήνη]. Κύπρος: Μονὴ Κύκκου, 2002. Σ. 177–180.
- Note sull'irradiazione della 'Scala' nel mondo slavo // Giovanni Climaco e il Sinai. Atti del IX Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa. Sezione bizantina. Bose, 16–18 settembre 2001 / a cura di S. Chialà. Magnano: Qiqajon, 2002. (Spiritualità orientale). P. 207–239.
- Προβλήματα καὶ προοπτικὲς στὴν ἔρευνα γιὰ τὴ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο τῶν Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου // Βαλκανικὰ Σύμμεικτα. 2001–2002. Τ. 12–13. Σ. 21–44.
- Ἡ Ῥωσία τῆς δυναστείας τῶν Ῥομάνοφ, 1613–1917: Εἰκόνες μίας παρωχημένης ἐποχῆς. Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2002 [книга-альбом].
- San Gregorio Palamas e l'esicasmο // *Ćemus R., Laboa J. M. et al.* Atlante storico del monachesimo orientale et occidentale. Milano: Jaca Book, 2002. P. 186–189.
- Sfinții Chiril și Metodie și culturalizarea slavilor / trad. C. Fagetan. București: Sophia, 2002.
- Σωφρόνιος, Ἐπίσκοπος Βράτσας. Ἡ ζωὴ καὶ τὰ παθήματα / μετάφραση καὶ ἐπιμέλεια τοῦ Α.-Α. Ταχιάου. Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2002 [перевод с болгарского].

2003

- Εἰσαγωγικὸ σημεῖωμα // *Μαμαλούι Σ., Τρακάδας Α.* Γραμματικὴ τῆς Ῥωσικῆς γλώσσας. Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2003. Σ. 5–9.
- L'irradiazione di Simeone il Nuovo Teologo nel mondo russo e greco del XVIII secolo // Simeone il Nuovo teologo e il monachesimo a Constantnìpoli. Atti del X Convegno ecumenico interazionale di spiritualità ortodossa. Sezione bizantina. A cura di S. Chialà, L. Cremaschi. Magnano: Qiqajon; Comunità di Bose, 2003. (Spiritualità orientale). P. 309–322.
- Τὸ μήνυμα τῆς κληρονομίας τῶν ἁγίων Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου στὸν κόσμον τῶν Σλάβων // Συναξις εὐχαριστίας: χαριστήρια εἰς τιμὴν τοῦ Γέροντος Αἰμιλιανοῦ. Ἀθήνα: Ἴνδικτος, 2003. Σ. 639–653.

2004

- Cyril and Methodius in the Perspective of the Byzantine «Slavic Project» // Образ и слово. Εἰκόνα καὶ Λόγος: Юбилеен сборник по случай 60-годишнината на проф. Аксиния Джурова / изд. В. Велинова, Р. Бояджиев, А. Миланова. София: Университетско изд-во «Св. Климент Орхидски», 2004. (Studia slavico-byzantina et mediaevalia europensia; vol. 8). С. 407–415.

2005

- L'Athos: luogo di incontro di tradizioni ortodosse diverse // Atanasio e il monachesimo al Monte Athos. Atti del XII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa sezione bizantina. Bose: Qiqajon, 2005. P. 297–315.

Святые братья Кирилл и Мефодий: просветители славян / под ред. иером. Дионисия (Шлёнова), В. Л. Шлёнова. Сергиев Посад: СТСЛ, 2005.

Cirillo e Metodio: Le radici cristiane della cultura slava / trad. M. Garzaniti. Milano: Jaca Book, 2005.

2006

Ἄγνωστοι Ἀθωνίτες νεομάρτυρες. Ἅγιον Ὄρος: Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη, 2006.

Βυζάντιο, Σλάβοι, Ἅγιον Ὄρος: Ἀναδρομὴ σε ἀμοιβαίες σχέσεις καὶ ἐπιδράσεις. Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2006 [сборник статей разных лет].

Несколько замечаний относительно кончины Константина-Кирилла в Риме // Вспомогательные исторические дисциплины. 2007. Т. 30. С. 160–168.

Προσέλευση πρὸς τὸ πρῶτο ἐκδόση ἀὐτοβιογραφίης καὶ χωρικοῦ ζῆτοῦ πρὸς τὸν Παῖσιον Μετσοβικοῦ // Πρὸς τὸν Παῖσιον Μετσοβικοῦ. Ἀὐτοβιογραφία. Ζῆτο. СТСЛ, 2006. С. 6–38.

Τὸ ὑπαγόρευσε τὴ μετὰβαση στὴ Ῥώμη τῶν Θεσσαλονικέων ἀδελφῶν Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου τὸ ἔτος 868; // Χριστιανικὴ Θεσσαλονίκη, Πόλις συναντήσεως Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως. Πρακτικὰ ΙΑ΄ Ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου «Χριστιανικὴ Θεσσαλονίκη» (I. Μονὴ Βλατάδων, 12–18 Ὀκτωβρίου 1997), Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2006. Σ. 157–174.

2008

Ὁ Ἀθωνίτης Μοναχὸς Μάξιμος ὁ Γραϊκός. Ὁ τελευταῖος τῶν Βυζαντινῶν στὴ Ῥωσία. Θεσσαλονίκη: Ἐταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν, 2008. (Μακεδονικὴ λαϊκὴ βιβλιοθήκη; τ. 41).

Κυρίλλος καὶ Μεθόδιος: Οἱ ἀρχαιότερες βιογραφίες τῶν θεσσαλονικέων ἐκπολιτιστῶν τῶν Σλάβων. Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2008.

2009

Ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο τῶν Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου: Τὸ βυζαντινὸ πολιτιστικὸ κληροδότημα στοὺς Σλάβους. Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2009.

Ὁ ὄσιος Παῖσιος Βελιτσκόφσκι, (1722–1794): βιογραφικὲς πηγές. Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2009.

2010

The Bulgarian National Revival of the Eighteenth Century and the Greek World // Greek-Bulgarian Relations in the Age of National Identity Formation / ed. P. A. Kitromilidés, A. Tabaki. Αθήνα: Ἐθνικὸ Ἰδρυμα Ἐρευνῶν. Ἰνστιτούτο Νεοελληνικῶν Ἐρευνῶν, 2010.

Незабравимият Петър Динев - един благороден и знаменит учен // Спомени и размисли за Петър Динев: 100 години от рождението му / [състав., ред. кол.: С. Стоянова Бояджиева и др.]. София: Акад. изд. «Проф. Марин Дринов», 2010. С. 128–130.

2011

Βизантийский город Фессалоники и государство Киевской Руси // Труды Первой Международной конференции «Начала Русского мира», 28–30 октября 2010 года, Санкт-Петербург (Всероссийский музей А. С. Пушкина, Старая Ладога (Музей-заповедник) / Ин-т российской истории Российской акад. наук [и др.]. СПб: Русско-Балтийский информ. центр «Блиц», 2011. С. 183–194.

2012

Славянские рукописи Свято-Пантелеимонова монастыря (Руссик) на горе Афон / [пер. с англ. Н. О. Харламова. СПб.: Русско-Балтийский информ. центр «Блиц», 2012.

2013

Byzantium and the Integration of the Slavs in the Orthodox Oikoumene // Heaven and Earth. Cities and Countryside in Byzantine Greece / ed. by J. Albani, E. Chalkia. Athens: Hellenic Ministry of Culture and Sports; Benaki Museum, 2013. P. 289–291.

Διαφωτισμός και Συντηρητισμός: οι πνευματικές τάσεις στον Έλληνικό χώρο τον 18ο αιώνα // Θεολογία. 2013. Τ. 84. Σ. 121–132.

Ἡ Θεσσαλονίκη καὶ ὁ κόσμος τῶν Σλάβων: ἡ πνευματικὴ καὶ πολιτιστικὴ ἀκτινοβολία τῆς βυζαντινῆς πόλης. Θεσσαλονίκη: Φιλόπτωχος ἀδελφότης ἀνδρῶν Θεσσαλονίκης, 2013.

2014

Byzantine Legacy to the Slav World: Approach and Dialectic Process // Cyrillomethodianum. 2014. Τ. 19. Ρ. 5–23.

Cyrlometodské dedičstvo a jeho odkaz svetu Slovanov // Historický časopis. 2014. Τ. 62. № 3. Ρ. 385–391.

Ὁ κόσμος τῶν Σλάβων στὴν προοπτικὴ τῆς ἑλληνικῆς ἱστορικῆς ἔρευνας // Σλάβοι καὶ Ἑλληνικὸς κόσμος: Πρακτικὰ Α΄ Ἐπιστημονικῆς Ἡμερίδας Τμήματος Σλαβικῶν Σπουδῶν Ἐθνικοῦ καὶ Καποδιστριακοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Ἀθήνα: Pelekanos Books, 2014. Σ. 17–27.

Solun i svet Slovena: duhovno i kulturno zračenje vizantijskog grada. Niš: Međunarodni centar za pravoslavne studije Niš Univerzitet, Centar za vizantijsko-slovenske studije, 2014.

2015

Aspects of the Relations Between Byzantium and Ancient Kiev // Cyrillomethodianum. 2015. Τ. 20. Ρ. 77–105.

Основные пункты влияния Византии на русскую культуру // Spicilegium Byzantino-Rossicum: Сборник статей к 80-летию члена-корреспондента РАН И. П. Медведева. М.: Индрик, 2015. С. 283–297.

Ὁ ρωσικὸς κόσμος μου. Ἀναμνήσεις, βιώματα, ἐμπειρίες. Ἀθήνα: Ἐν πλώ, 2015.

2016

Βυζάντιο καὶ Ῥωσία: θέματα πνευματικῶν καὶ πολιτιστικῶν σχέσεων. Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2016.

Στὴν σκιά τοῦ Ἄθω. Θεσσαλονίκη: Κυριακίδη ΙΚΕ, 2016. (Μαρτυρίες; τ. 8).

2017

Ανάκληση ἀναμνήσεων. Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Κυριακίδη ΙΚΕ, 2017. (Μαρτυρίες; τ. 9).

Τὸ ἔργο τῶν Θεσσαλονικέων ἀδελφῶν Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου γιὰ τὸν ἐκπολιτισμὸ τῶν Σλάβων // Οἱ Θεσσαλονικεῖς Ἅγιοι Κύριλλος καὶ Μεθόδιος καὶ ἡ προσφορά τους στὸν κόσμον τῶν Σλάβων. Θεσσαλονίκη: Ἱερὸς Ναὸς Ἁγίων Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου, 2017.

2018

Мой русский мир. Воспоминания. Переживания. Впечатления / пер. Л. Л. Герашенко. М.: Фонд поддержки и развития общества «Наши дети», 2018.

Προσλογία καὶ ἐπιστημονικὸ ἀναθεώρημα

Dakin D. Ὁ ἐλληνικὸς ἀγὼνας στὴ Μακεδονία 1897–1913 / μεταφρ. Γ. Στεφανίδης, Ξ. Κοτζαγεώργη, εἰσαγωγ., κλπ. Α.-Α. Ν. Ταχιάος. Θεσσαλονίκη: Κυριακίδη Αφοί, 1996. (Ἴδρυμα μελετῶν Χερσονήσου τοῦ Αἴμου; τ. 88).

Σοκολόφ Ι. Ἡ ἐκκλησία Κωνσταντινουπόλεως κατὰ τὸν 19ο αἰῶνα / μετάφραση πρωτοπρεσβύτερος Βασίλειος Παπαθανασίου, ἐπιμέλεια Α.-Α. Ν. Ταχιάος. Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2011.

Турилов Α. Α., Мошкова Л. Β. Κατάλογος σлавянских рукописей афонских обителей / под ред. проф. Α.-Э. Н. Тахиаоса. Фессалоники: [б. и.], 1999.

Турилов Α. Α., Мошкова Л. Β. Κατάλογος σлавянских рукописей афонских обителей / под ред. проф. Α.-Э. Н. Тахиаоса. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. Београд: Чигоја штампа, 2016. (Библиотека Ортограф; кн. 2).

Серия Ἑλληνισμὸς καὶ Κόσμος τῶν Σλάβων. Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2002–.

МЕТАФРАСТ
№ 2 (2) • 2019

*Научный журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2658-770X

Научный редактор	<i>Е. В. Ткачёв</i>
Литературные редакторы	<i>Е. В. Ткачёв, А. О. Солдаткина</i>
Корректор	<i>Е. В. Ткачёв</i>
Переводчик на английский	<i>диакон Пётр Лонган</i>
Макет и вёрстка	<i>Н. В. Ежихин</i>

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Эл. почта редакции: patristic_bible@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 13,5
Подписано в печать 14.10.2019

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»,
www.yulis.ru, e-mail: inform@yulis.ru
г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444
г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42