

Научный журнал
Московской духовной академии

МЕТАФРАСТ

№ 1 (7)
2022



АНДРЕЕВСКИЙ
СТАВРОПИГИАЛЬНЫЙ
МУЖСКОЙ
МОНАСТЫРЬ



PUBLISHING
HOUSE OF MOSCOW
THEOLOGICAL
ACADEMY

Сергиев Посад
2022

Scientific Journal
of Moscow Theological Academy

METAPHRAST

№ 1 (7)
2022



АНДРЕЕВСКИЙ
СТАВРОПИГИАЛЬНЫЙ
МУЖСКОЙ
МОНАСТЫРЬ



PUBLISHING
HOUSE OF MOSCOW
THEOLOGICAL
ACADEMY

Sergiev Posad
2022

ISSN 2658-770X

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИСП19-905-0201

Метафраст: научный журнал / Московская духовная академия. — Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2022. — № 1 (7). — 166 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

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

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, доцент кафедры богословия Московской духовной академии

Павел Владимирович Кузенков, кандидат исторических наук, доцент Севастопольского государственного университета, директор НОЦ «Большое Средиземноморье»

Священник Александр Ларионов, кандидат богословия, старший 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 народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

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

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

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

Алексей Русланович Фокин, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, ведущий научный сотрудник Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, профессор кафедры богословия 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 at the Department of Philology
at the Moscow Theological Academy

Deputy editor: Evgeny Viktorovich Tkachev

MA in Philology and History of Ancient Orient
Senior Teacher at the Department of Philology
at the Moscow Theological Academy

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

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

Pavel Vladimirovich Kuzenkov, PhD in Historical Sciences, Associate Professor of the Sevastopol State University, director of the Scientific and Educational Center «Big Mediterranean»

Priest Alexander Larionov, PhD in Theology, Senior Teacher at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Sergey Alekseevich Melnikov, Doctor of Law, Senior Researcher at 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)

Oleg Alexeevich Rodionov, PhD in Historical Sciences, Employee of the Center of Byzantine History and Easter Christian Culture at the Institute of World History of Russian Academy of Sciences, Senior Teacher at the Department of Systematic Theology and Patrology at the St. Tikhon's Orthodox University

Yuriy Anatolievich Shichalin, Doctor of Philosophy, PhD in Philology,
Professor, Leading Researcher at the Institute of Philosophy of Rus-
sian Academy of Sciences, Member of Higher Attestation Commission

Alexey Ivanovich Solopov, Doctor of Philology, Professor, head of the
Department of Classics Studies of Moscow State University

СОДЕРЖАНИЕ

- 11 **Список сокращений**
- ИЗДАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ
- 12 Собеседование монтаниста и православного (CPG 2572) / перевод
с древнегреческого и вступительная статья Алексея Николаевича Неманова
- 26 **Псевдо-Иоанн Златоуст**
Гомилия на слова: Внемлите себе (Лк. 17, 3), CPG 4768 / предисловие, перевод
с древнегреческого языка Михаила Юрьевича Акимкина
- ИССЛЕДОВАНИЯ
- 46 **Геворг Серёжевич Казарян**
«Армянские» правила Трулльского Собора
- 74 **Бурастан Сергеевна Зулумян**
Духовные песни Григора Нарекаци. Эволюция жанра
- 96 **Константин Александрович Панченко**
Круг «учеников» Антиохийского патриарха Иоакима IV ибн Джумы (1543–1576)
- ОЧЕРКИ И ОБЗОРЫ
- Status quaestionis*
- 112 **Евгений Викторович Ткачёв**
Влияние Оригена на западную христианскую традицию
- Viri docti*
- 140 **Игумен Дионисий (Шлёнов)**
Учёно-созерцательный путь архимандрита Киприана (Керна)

CONTENTS

11 **List of Abbreviations**

EDITIONS AND TRANSLATIONS

- 12 The Dialogue of a Montanist with an Orthodox (CPG 2572).
Translation from Ancient Greek and Preface by Alexey N. Nemanov

26 **Pseudo-John Chrysostom**

Homily in: *Watch Yourselves* (Luke 17, 3), CPG 4768. Preface and Translation from Ancient Greek by Mikhail Y. Akimkin

RESEARCHES

46 **Gevorg S. Kazaryan**

The «Armenian» Canons of Council in Trullo

74 **Burastan S. Zulumyan**

Spiritual Songs of Grigor Narekatsi. Evolution of the Genre

96 **Constantin A. Panchenko**

Disciples of the Patriarch of Antioch Joakim IV ibn Ğuma (1543–1576)

ESSAYS AND REVIEWS

Status quaestionis

112 **Eugeny V. Tkachev**

Origen's Influence on Western Christian Tradition

Viri docti

140 **Hegumen Dionysios (Shlenov)**

The Scholarly and Contemplative Path of Archimandrite Cyprian (Kern)

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад, 1892–1918; Новая серия. № 1–. 1993–.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
- BETL Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium. Leuven: Peeters, 1947–.
- CCCM Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis. Turnhout: Brepols, 1969–.
- CSSL Corpus christianorum. Series latina. Turnhout: Brepols, 1953–.
- CPG Clavis patrum graecorum. Vol. 1–4 / cura et studio M. Geerard. Turnhout: Brepols, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / parata a J. Noret. Turnhout: Brepols, 2003.
- CSCO Corpus scriptorum christianorum orientalium. Paris: E Typ. Reipublicae; Lipsiae: O. Harrassowitz; Leuven: Peeters, 1903–.
- CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vindobonae: HoelderPichler-Tempsky, 1866–.
- PG Patrologiae cursus completus... Series graeca... / accurate J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1857–1866. T. 1–166.
- PL Patrologiae cursus completus... Series latina... / accurate J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1844–1855, 1862–1865. T. 1–217.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.

ИЗДАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ

СОБЕСЕДОВАНИЕ МОНТАНИСТА И ПРАВОСЛАВНОГО (CPG 2572)

ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО
И ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ

Алексей Николаевич Неманов

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
Aleksey.Nemanov@yandex.ru

Для цитирования: Собеседование монтаниста и православного (CPG 2572) / перевод с древнегреческого и вступительная статья А. Н. Неманова // Метафраст. 2022. № 1 (7). С. 12–25. DOI: 10.31802/METAFRASST.2022.7.1.001

Аннотация

УДК 2-674 (27-874)

В статье представлен перевод «Собеседования монтаниста и православного» (CPG 2572), греческого диалога IV в. В этом небольшом тексте доказываются заблуждения раннехристианского раскола монтанистов. Хотя авторство произведения не установлено диалог представляет один из редких памятников, полностью посвящённых опровержению монтанизма. Особого упоминания заслуживает цитируемое в диалоге изречение Монтана, в котором тот отождествляет себя с Отцом, Сыном и Утешителем. Немалое число последователей лжепророка приняло этот тезис буквально, Бог представлялся одним Лицом. Православные полемисты IV в. опровергали указанные заблуждения словами Спасителя, подтверждающими раздельность Ипостасей. Православный собеседник, обладая хорошим знанием Писания, умело пользуется Библией в разговоре с оппонентом. Эти рассуждения актуальны и сегодня, так как черты монтанизма присущи некоторым современным сектантским движениям, таким, как пятидесятническое. «Собеседование» переводится на русский язык впервые.

Ключевые слова: монтанизм, Православие, перевод, Ипостась, Священное Писание, пророчество, Троица, Церковь, Евангелие, Утешитель, Монтан.

The Dialogue of a Montanist with an Orthodox (CPG 2572)

Translation from Ancient Greek and Preface

Alexey N. Nemanov

MA in Theology

PhD student of Moscow Theological Academy

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

Aleksey.Nemanov@yandex.ru

For citation: "The Dialogue of a Montanist with an Orthodox (CPG 2572)". Translation from Ancient Greek and Preface by Alexey N. Nemanov. *Metaphrast*, № 1 (7), 2022, pp. C. 12–25 (in Russian). DOI: 10.31802/METAFRASST.2022.7.1.001

Abstract. The article presents a translation of the «Dialogue of a Montanist with an Orthodox» (CPG 2572), a short Greek piece of the 4th century BC. This text proves the fallacies of the early Christian schism of the Montanists. Although the authorship of the work has not been established, the Dialogue is one of the rare monuments entirely dedicated to the refutation of Montanism. Deserves special mention in the Dialogue an Montan's saying, in which he identifies himself with the Father, the Son, and the Comforter. A considerable number of followers of the false prophet took this thesis literally, God was represented by one Person. Orthodox polemicists of the 4th century refuted these misconceptions with the words of the Savior, confirming the separation of Hypostases. An Orthodox interlocutor, having a good knowledge of the Scriptures, skillfully uses the Bible in a conversation with an opponent. These considerations are still relevant today, since the features of Montanism are inherent in some modern sectarian movements, such as Pentecostal. The «Dialogue is translated into Russian for the first time.

Keywords: Montanism, Orthodoxy, translation, Hypostasis, Holy Scripture, prophecy, Trinity, Church, Gospel, Holy Spirit, Montanus.

«Собеседование монтаниста и православного» (Μοντανιστοῦ καὶ Ὀρθοδόξου διάλεξις; CPG 2572), перевод которого представлен в настоящей публикации, представляет собой некое средоточие главнейших расхождений и проблем, связанных с предыдущей трёхвековой полемикой Церкви с монтанизмом. Поэтому как наглядный образец оно может послужить иллюстрацией предшествующего литературного диалога фригийского сектантского течения и основного направления христианства.

В последнем издании А. М. Берруто Мартоне¹ диалог разбит на пять небольших разделов, касающихся отдельных тем дискуссии. Начальная часть сочинения посвящена вопросу правильного понимания наступления грядущего совершенства, которое упразднит недоумения и догадки в познании Бога (см.: 1 Кор. 13, 9–12). Православный собеседник толкует указанное обетование ап. Павла в эсхатологическом плане, подтверждая это ссылкой на Первое послание к Фессалоникийцам (см.: 1 Фес. 4, 16). Тем самым автор сочинения, занимающий церковную позицию, опровергает утверждение монтаниста о том, что совершенство уже наступило с появлением главы фригийской секты².

Второй раздел диалога посвящён пророчеству. Монтанист обвиняет православного в том, что Церковь будто бы отрицает присутствие пророчества после вознесения Спасителя. Православный собеседник опровергает эти нападки, заявляя о незнании оппонентом Писаний и вероучения. Далее православным приводятся примеры пророчеств, относящиеся к уже апостольской эпохе, подлинность которых Церковь считает несомненной. В противоположность этому оракулы и высказывания Монтана чужды православному вероучению и обнаруживают обманчивую природу прорицаний главы фригийской секты³. В особен-

1 Dialogo tra un montanista e un ortodosso / ed. A. M. Berruto Martone. Bologna, 1999. (Biblioteca patristica; vol. 34). P. 68–89.

2 См.: *Dialexis Montanistae et Orthodoxi I*, 4 // *Biblioteca patristica*. 34. P. 70. См. также: *De Labriolle P. Les sources de l'histoire du montanisme. Textes grecs, latins, syriaques publiés avec une introduction critique; une traduction française, des notes et des indices*. Fribourg; Paris, 1913. (*Collectanea Friburgensia*; vol. 24). P. 94; *The Montanist Oracles and Testimonia* / ed. R. E. Heine. Macon, 1989. (North American Patristic Society. Patristic Monograph Series; vol. 14). P. 114.

3 См.: *Dialexis Montanistae et Orthodoxi II* // *Biblioteca patristica*. 34. P. 72–74; *De Labriolle P. Les sources de l'histoire du montanisme*. P. 96–97; *The Montanist Oracles and Testimonia*. P. 116.

ности лжепророчество Монтана проявлялось, когда тот называл Себя Отцом, Сыном и Духом, чем свидетельствовал о своей непомерной гордыне и заблуждении, стирающем отличия Ипостасей⁴.

В третьем разделе православный и монтанист ведут споры, посвящённые расхождениям в триадологии, отстаивая собственные взгляды. Последователем фригийской секты для подтверждения его позиции приводятся евангельские места, доказывающие идентичность Божественных Лиц, тогда как православный прибегает к противоположным аргументам, также имеющим библейское основание и обнаруживающим отличие Ипостасей⁵.

В четвёртом разделе диалога содержатся рассуждения, касающиеся Параклита и возможности Его присутствия в Монтане. Последователь фригийского лжепророка уподобляет людей, отвергающих Монтана, обделённым сиротам. Монтанист находит упомянутый образ в Евангелии, где Господь, уходя к Отцу, говорит апостолам, что это лучше для них, и обещает послать Утешителя, Который, придя, обличит мир о грехе (см.: Ин. 16, 7–8). Православный утверждает в ответ о пребывании Параклита исключительно в Церкви, по его мнению, монтанисты оказались обманутыми своим лидером, истинного пророка можно познать в том, что тот проповедует в соответствии Божественным учением, а ложного прорицателя, каковым и следует считать Монтана, — когда он говорит вопреки Господу⁶.

В пятом разделе участники диалога обсуждают возможность женских пророчеств. Монтанист, защищая действительность харизматических даров Максимиаллы и последующих сторонниц секты, снова обращается к свидетельствам Писания. Здесь православный соглашается с приведёнными примерами монтаниста, относящимися к дочерям

4 В своей книге, содержащей древние свидетельства о монтанизме, американский исследователь Р. Хейне высказывает предположение, что, вероятнее всего, рассматриваемые слова Монтана нужно признавать отражением аналогичных утверждений савеллиан, чем предполагаемыми претензиями основателя секты, обнаруживаемыми с целью самовольного возвышения (The Montanist Oracles and Testimonia. P. 17, n. 4). См. также: Неманов А. Н. Антимонтанистская полемика II–IV вв.: история и анализ источников: магистерская диссертация. Сергиев Посад: МДА, 2018. С. 49.

5 См.: *Dialexis Montanistae et Orthodoxi III* // *Bibliotheca patristica*. 34. P. 74–80; *De Labriolle P.* Les sources de l'histoire du montanisme. P. 97–101; *The Montanist Oracles and Testimonia*. P. 116–120.

6 См.: *Dialexis Montanistae et Orthodoxi IV* // *Bibliotheca patristica*. 34. P. 80–84; *De Labriolle P.* Les sources de l'histoire du montanisme. P. 101–105; *The Montanist Oracles and Testimonia*. P. 120–124.

св. ап. Филиппа и некоторым ветхозаветным пророчицам. И всё же православный отстаивает недозволенность женщине говорить в церк-вах и властвовать над мужчинами, что подтверждает ап. Павел (см.: 1 Кор. 11, 3,5; 14, 34; 1 Тим. 2, 12). Он упоминает о запрете для женщин составлять книги, содержащие публичные поучения, по-видимому, имея в виду практику монтанистов. По мнению православного, оставление таких книг женщинами равносильно для них молитве и пророчеству с непокрытой головой. Он приводит в пример Богородицу, Которая, будучи пророчицей, отказывалась составлять Евангелие и избегала властвовать над мужчинами⁷.

Примечательно, что православный в «Собеседовании» признаёт наличие пророков в Церкви после вознесения Спасителя, так как Сам Господь предсказал, что с верными Ему мудрецами, книжниками, а также прочими верующими будут распинаться, побиваться в синагогах и пророки (см.: Мф. 23, 34). О харизматических дарах в христианских общинах говорит и ап. Павел (см.: 1 Кор. 12, 31; 14, 1, 23–25)⁸. Сам апостол пророчествовал, поскольку предсказывал, что произойдёт в конце времён. Важной частью диалога является обоснование православной триадологии: православный стремится доказать единосущие Божественных Ипостасей при различии Лиц Троицы⁹.

Реплики монтаниста в основном концентрируются на обетовании Спасителя о ниспослании апостолам Утешителя. Монтанист видит Параклита в известном фригийском деятеле¹⁰. Аргументам оппонента православный противопоставляет традиционное церковное понимание Утешителя. Он удивляется тому, что монтанист не знает Евангелия и находится в разладе с очевидной истиной¹¹. Пунктом разногласий двух сторон оставалось и положение женщины в общине, в частности допустимость для неё пророчества и священства. Монтанист

7 См.: *Dialexis Montanistae et Orthodoxi V, 3–4* // *Bibliotheca patristica. 34. P. 86; De Labriolle P. Les sources de l'histoire du montanisme. P. 105–106; The Montanist Oracles and Testimonia. P. 124.*

8 См.: *Dialexis Montanistae et Orthodoxi II, 1–3* // *Bibliotheca patristica. 34. P. 72; De Labriolle P. Les sources de l'histoire du montanisme. P. 96; The Montanist Oracles and Testimonia. P. 116.*

9 См.: *Dialexis Montanistae et Orthodoxi III, 5* // *Bibliotheca patristica. 34. P. 76; De Labriolle P. Les sources de l'histoire du montanisme. P. 98; The Montanist Oracles and Testimonia. P. 118.*

10 См., в частности: *Dialexis Montanistae et Orthodoxi III, 8* // *Bibliotheca patristica. 34. P. 76; De Labriolle P. Les sources de l'histoire du montanisme. P. 99; The Montanist Oracles and Testimonia. P. 118.*

11 См.: *Dialexis Montanistae et Orthodoxi III, 14* // *Bibliotheca patristica. 34. P. 78; De Labriolle P. Les sources de l'histoire du montanisme. P. 101; The Montanist Oracles and Testimonia. P. 120.*

отстаивает возможность не только женщин пророчиц, но и женского священства. Православный, принимая библейские примеры жён-пророчец и считая главным примером пророчицы Богородицу, считает нужным подчеркнуть, что появление пророчиц в Израиле происходило при определённых обстоятельствах и при наличии обязательных условий. В апостольских посланиях женщине запрещено поучать в церкви, и пророчицы монтанистов, исполняя функции священников или составляя книги для публичного чтения, нарушали таким образом прямое указание ап. Павла.

Русский перевод «Собеседования» выполнен по изданию А. М. Берруто Мартоне: *Dialogo tra un montanista e un ortodosso* / ed. A. M. Berruto Martone. Bologna, 1999. (Biblioteca patristica; vol. 34). P. 68–89. В некоторых случаях мы прибегали к французскому (*De Labriolle P. Les sources de l'histoire du montanisme. Textes grecs, latins, syriaques publiés avec une introduction critique; une traduction française, des notes et des indices.* Fribourg; Paris, 1913. (Collectanea Friburgensia; vol. 24). P. 93–108) и английскому (*Debate of a Montanist and an Orthodox Christian // The Montanist Oracles and Testimonia* / ed. R. E. Heine. Macon, 1989. (North American Patristic Society. Patristic Monograph Series; vol. 14). P. 112–127) переводу сочинения.

Собеседование монтаниста и православного

И. 1. Монтанист: Поскольку мы повинемся святому Павлу, то и приняли Монтана, так как он имеет совершенство Святого Духа, Утешителя. Ибо сам Павел сказал: *Когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится* (1 Кор. 13, 10), и ещё: *Ибо мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем* (1 Кор. 13, 9).

2. Православный: Апостол Павел сказал правду или ложь?

М.: Правду.

П.: Сказанное апостолом отменено?

М.: Да не будет этого!

П.: Так он говорил правду или лгал, произнося: *Когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится* (1 Кор. 13, 10)?

М.: Он же сам сказал: *Ибо мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем* (1 Кор. 13, 9).

З. П.: Ты говоришь правильно, но ты не учёл, что любое суждение, сказанное в этом веке — лишь часть таинства, которое будет явлено в грядущем веке. Ибо ныне мы только верим в Отца, и Сына, и Святого Духа, и утверждаем это лишь словами; а знание будет тогда, когда увидим *лицом к лицу* (1 Кор. 13, 12). **4.** Теперь мы только верим, *что Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдёт с неба* (1 Фес. 4, 16), а тогда увидим это *лицом к лицу*. И когда мы всё так увидим, то, что отчасти, упразднится. Тогда наша вера не будет основана на словах, а на самом созерцании, это и означает: *то, что отчасти, упразднится*.

М.: Так и вера упразднится?

5. П.: Упразднится. Но из-за чего? Давай обратимся с духовным разумением к смыслу всей фразы (см.: Кол. 1, 9; Ис. 11, 2): *Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся* (1 Кор. 13, 8а). *Ибо мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится*. **6.** *Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески рассуждал; а как стал мужем, то оставил младенческое. Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан* (1 Кор. 13, 9–12). **7.** Видишь, что вера будет заменена на лучшее; но каким образом? Когда перед нами предстаёт то, во что мы верим, вера прекращается. Ведь тогда уже не верим, а созерцаем. А когда мы видим то, во что мы верим — это уже не вера (см.: Рим. 8, 24): если кто-то видит нечто, зачем ему в это верить? Это и есть: *Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу*. Когда именно? Очевидно, когда настанет конечное совершенство.

8. М.: Вот поэтому и пришёл Монтан-Утешитель, и дал нам совершенство.

П.: Когда придёт совершенство, то, что отчасти, упразднится или нет?

М.: Упразднится, ведь так написано.

П.: Но мы видим, что до сей поры упраздняется Монтан, а слова святого Павла укрепляются.

II. 1. М.: А как же вы сами упраздняете слова Павла, говоря, что после Христа нет пророков (см.: Лк. 16, 16)?

П.: Вы заблуждаетесь, не зная Писаний (ср. Мк. 12, 24) и того, чему учит Церковь. Ибо мы знаем, что и после Христа были пророки, так как Сам Иисус сказал, что: *Вот, Я посылаю к вам пророков, и мудрых, и книжников; и вы иных убьёте и распнёте, а иных будете бить в синагогах ваших* (Мф. 23, 34). **2.** Также и Павел говорит: *Ревнуйте о дарах больших* (1 Кор. 12, 31), особенно же о том, чтобы пророчествовать (1 Кор. 14, 1). И ещё: *Если вся церковь сойдётся вместе, и все станут говорить незнакомыми языками, и войдут к вам незнающие или неверующие, то не скажут ли, что вы беснуетесь?* **3.** Но когда все пророчествуют, и войдёт кто неверующий или незнающий, то он всеми обличается, всеми судится. И таким образом тайны сердца его и обнаруживаются, и он падёт ниц, поклонится Богу и скажет: истинно с вами Бог (1 Кор. 14, 23–25).

4. М.: Почему же вы тогда говорите, что после Христа не было какого-либо пророка?

П.: Мы верим, что и после Христа были пророки, это были апостолы и прочие удостоившиеся дара пророчества. Ибо как мог Пётр обличить Ананию и Сапфиру, скрывших цену земли (см.: Деян. 5, 3), если бы не обладал даром пророчества? **5.** Как мог и святой Павел говорить о том, что произойдёт в конце времён (см.: 1 Кор. 15, 22), если бы он также не обладал даром пророчества?

М.: Почему же вы тогда не признаёте святым Монтана?

П.: Потому, что он был лжепророком и ничего правдивого не говорил.

III. 1. М. Не хули Утешителя, человек.

П.: Я хвалю и чествую Утешителя, Духа истины (см.: Ин. 14, 17; 15, 26; 16, 13; 1 Ин. 4, 6), а к Монтану испытываю отвращение как к *мерзости запустения* (см.: Мф. 24, 15; ср.: Дан. 9, 27; 11, 31; 12, 11; 1 Мак. 1, 54; 2 Фес. 2, 3–4).

М.: Как же так?

П.: Во-первых, потому что [Монтан] говорит: *Я Отец, я и Сын, я и Утешитель.*

2. М.: Но вы говорите, что Отец — одно, Сын — другое и другое — Святой Дух.

П.: Если это говорим мы — не нужно верить; а если Сам Сын учит, что одно — Отец и другое — Утешитель, Святой Дух, необходимо с этим согласиться.

М.: Укажи, где Он так учит.

3. П.: Когда говорит: *Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, Духа истины, да пребудет с вами вовек, Которого мир не может принять, потому что не видит Его; а вы знаете, ибо Он с вами пребывает и в вас будет* (Ин. 14, 16–17). Разве тебе не ясно, что, услышав слова «иной Утешитель», ты и должен представлять иного по отношению к произносящему эти слова?

4. М.: Если один, и другой, и третий, это три бога.

П.: Да не будет этого!

М.: Как: «да не будет этого»?

П.: Божественное Писание объединяет те вещи, которые имеют одну и ту же природу, и волю.

М.: Да не будет этого!

5. П.: Ты же слышишь, что говорит апостол Павел: *Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе* (Гал. 3, 28). Да и Сам Христос говорит о мужчине и женщине, что *уже не двое, но одна плоть* (Мф. 19, 6). **6.** И если существующие в отдельности уже не два из-за совпадения воли и природы, как возможно, чтобы бестелесные в той же ситуации оказались имеющими число?

М.: Итак Бог не един?

П.: Бог един в отношении природы, а по ипостаси Отец одно, Сын другое и Святой Дух третье.

7. М.: Почему тогда Сын говорит: *В тот день узнают, что Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14, 10)? И ещё говорит: *Если кто-нибудь любит Меня, тот соблюдет слово Моё, и Мой Отец сохранит его, и Мы придём к нему и обитель у него сотворим. 8. Нелюбящий Меня не соблюдает слов Моих; и Моё слово не Моё, но Пославшего Меня. Это сказал Я вам, находясь с вами; Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлёт Отец во имя Моё, научит вас всему и напомнит всё, что Я говорил* (Ин. 14, 23–26).

9. П.: Ты невольно одобряешь слово истины. Если бы ты послушался сказанному здесь, то пришёл бы прямо к истине. Вспомни слова Христовы: *В тот день узнают, что Я в Отце и Отец во Мне*, ведь Он не сказал: *В тот день узнаете все*,

что Я и Отец, и Сын. 10. И вот что ещё говорит: И Я, и Отец посетим его; не сказал ему: Приду Я и Отец, и Сын, и сотворю обитель. И ещё: Моё слово не Моё, а Пославшего Меня, здесь не показывает ничего другого, кроме различия Ипостасей. 11. И когда слышишь: Это сказал Я вам, находясь с вами; Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлёт Отец во имя Моё, Тот научит вас всему, что Я говорил вам, как, устыдившись, не признаёшь существование трёх Ипостасей?

12. М.: Итак, в день Суда три Ипостаси сядут судить живых и мёртвых (см.: 1 Петр. 4, 5; 2 Тим. 4, 1; Деян. 10, 42)?

П.: Слыша «сядут» телесно, мысли духовно, чтобы воспринять не места и разделения тел, а единство природы. Ибо Отец везде, Сын везде, и Дух Святой везде; и как не существует ничего между разумом, словом и духом, так нет ничего разделяющего между Отцом, Сыном и Святым Духом. 13. И Отца нужно мыслить совершенным в совершенной ипостаси, Сына совершенным в совершенной ипостаси, и Святого Духа совершенным в совершенной ипостаси, исходящим от Отца (см.: Ин. 15, 26).

М.: Как же Он это допускает? Ведь Сам говорит: Я и Отец являемся одним (Ин. 10, 30).

П.: Он не сказал: «Являюсь одним», а «Являемся одним», чтобы мы познали реальное существование (τὸ ἐνυπόστατον) Ипостасей. 14. И я удивляюсь, что ты помнишь Евангелия, но не следуешь их истине.

М.: Я повинуюсь Евангелиям.

П.: Тогда укажи, где написано в Евангелиях, что: «Я и Отец, и Сын, и Дух».

М.: Но сказано: Видевший Меня видел Отца (Ин. 14, 9).

П.: Не сказал: «Видевший Меня видел Самого Отца», а просто «Отца», имея в виду не то, что Он Сам Отец, а лишь то, что Он такой же, как Отец¹².

IV. 1. М.: А знаешь ли, что те, кто не принимают Утешителя — сироты (см.: Ин. 14, 18)? Слушай Господа, говорящего: *Лучше для вас, чтобы Я ушёл; ибо, если Я не уйду, Утешитель*

12 В греческом тексте православный противопоставляет слову Патэра без артикля то же слово, употребляемое с артиклем — τὸν Патэра. Тем самым подчёркивается ипостасное различие Первого и Второго Лиц Святой Троицы в евангельском выражении: Ὁ ἑώρακὸς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα (Видевший Меня видел Отца), отрицающее мысль монтаниста, считающего Спасителя одновременно Сыном и Отцом.

не придёт к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам, и Он, придя, обличит мир о грехе и о правде и о суде (Ин. 16, 7–8).

2. И немного после говорит: *Не оставлю вас сиротами; приду к вам* (Ин. 14, 18). Поэтому не принявшие Утешителя — сироты.

П.: Конечно же, те, кто не приняли Утешителя, не только сироты, но и безбожники.

М.: Почему же вы не принимаете Его?

3. П.: Мы и приняли, и принимаем, а вы и не poznали, и не приняли, оказавшись обманутыми Монтаном, и обманом такого рода, которым не могли быть обмануты люди, не ставшие сосудом диавола. Ведь прежде всего Монтан убеждает вас утверждать, что апостолы — сироты, а Господь Иисус, Который сказал им: *Не оставлю вас сиротами; приду к вам* (Ин. 14, 18), — лжец.

4. М.: Разве мы говорим, что в апостолах не было Христа?

П.: Утверждающий, что Утешитель был не в апостолах, а в Монтане, совершенно не признаёт в них и Христа, ибо *никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым* (1 Кор. 12, 3). **5.** И оказались они, согласно вашему учению, сиротами, и Господь наш Иисус — обманщиком, а Монтан, священник Аполлона, — правдивым. Что же может быть хуже такой лжи?

М.: Так и мы говорим, что апостолы имели нечто от Духа, но не всю полноту Утешителя.

6. П.: И что же, говорящий: *Мы же все открытым лицом взираем на славу Господню* (2 Кор. 3, 18), не имел Духа, а Монтан, служитель идола, имел?

М.: А разве Павел не был гонителем?

П.: Был. Но стал *избранным сосудом* (Деян. 9, 15).

М.: Подобным образом и Монтан.

7. П.: Истинный пророк познаётся из того, что говорит Божие, а лжепророк — из того, что говорит вопреки Богу.

М.: И когда же Монтан сказал что-либо противное Богу?

8. П.: Когда Бог и Спаситель наш говорит, что Утешитель по отношению к Нему является другим, и обещает апостолам послать Его (см.: Ин. 14, 16), а Монтан утверждает: «Я и Отец, и Сын, и Святой Дух», понятно, что он говорит вопреки Сыну, и оказывается лжепророком.

М.: И мы утверждаем, что апостолы имели только залог Духа (см.: 2 Кор. 1, 22; 5, 5; Еф. 1, 14), но не Его полноту.

9. П.: Послушай Павла, который говорит, что апостолы и все святые были храмами Духа: *Не знаете ли, что тела ваши — храм живущего в вас Святого Духа* (1 Кор. 6, 19), и ещё: *Но вы не по плоти живёте, а по духу, если только Дух Божий живёт в вас* (Рим. 8, 9). Поэтому, при таком множестве свидетелей, утверждающих, что Дух был и пребывает в верующих, как же ты говоришь, что Его нет в апостолах?

10. М.: Я сказал, что в них был залог Духа.

П.: Сам Дух — залог обещанных благ, и Его мы имеем как обещание нетления. Где же доказательство того, что мы будем нетленными? Доказательство — Дух, Которого Он дал нам (см.: Ин. 3, 24); и поэтому мы надеемся, что всякое обещание исполнится явлением Святого Духа, так как Он — залог обещанных благ. **11.** Павел говорит так: *Утверждающий же нас с вами во Христе и помазавший нас есть Бог, Который и запечатлел нас и дал залог Духа в сердца наши* (2 Кор. 1, 21–22), это означает, что мы с вами утверждены во Христе. Каким образом? Посредством Духа, Которого дал нам. **12.** Ибо доказательство завещанного Христом — в явлении Духа: завещал Царство Небесное, нетление, бессмертие, мудрость, освящение, искупление (см.: 1 Кор. 1, 30; 15, 53). Какое доказательство этого дарования и где для нас достоверность? В Духе, Которого дал нам; ибо Тот, Кто дал причину даров, даст также последующее, и поэтому Дух называется залогом готовящейся открыться славы (см.: Рим. 8, 18).

V. 1. М.: И зачем тогда отвергаете святых Максимиллу и Присциллу и утверждаете, что женщинам не подобает пророчествовать? И разве не было у Филиппа четырёх пророчествующих дочерей, также Девора не пророчествовала ли (см.: Деян. 21, 9; Суд. 4, 4)? И апостол разве не говорит: *Всякая жена, молящаяся или пророчествующая с открытою головою...* (1 Кор. 11, 5)? **2.** Или не подобает женщинам ни пророчествовать, ни молиться? А если молятся, то пусть и пророчествуют.

П.: Не отвергаем пророчества жён, и Святая Мария произнесла пророчество: *Отныне будут ублажать Меня все роды* (Лк. 1, 48).

- 3.** И, как и сам сказал, у святого Филиппа были пророчествующие дочери, и Мария, сестра Аарона, пророчествовала (см.: Исх. 15, 20), и *не стыди главу*, т. е. мужа (см.: 1 Кор. 11, 3.5). И всё-таки мы не позволяем женщинам разговаривать в церквях (см.: 1 Кор. 14, 34) и властвовать над мужчинами (см.: 1 Тим. 2, 12), также писать книги под своим именем.
- 4.** Ибо это означает, что они молятся и пророчествуют с непокрытыми главами (см.: 1 Кор. 11, 5). Действительно, неужели не могла Святая Богородица Мария написать книги от собственного имени? А не сделала этого, чтобы не постыдить главу властвованием над мужчинами.
- 5. М.:** Так молиться или пророчествовать с непокрытой головой означает писать книги?
- П.:** Совершенно верно.
- М.:** Следовательно, если Святая Мария говорит: *Отныне ублажат Меня все роды*, — то произносит это дерзновенно и с непокрытой головой?
- П.:** Она имеет покрывало — евангелиста. Ибо Евангелие написано не от Её имени.
- 6. М.:** Не заставляй меня считать аллегории догмами.
- П.:** А святой Павел несомненно считал аллегории догмами, когда говорил: *Авраам имел двух жён, в этом есть иносказание. Это два завета* (Гал. 4, 22. 24). Предположим, что покрывание головы не является аллегорией.
- 7.** Если не понимаешь всего этого аллегорически, то получается, что бедная женщина, у которой нечем покрыться, вообще не должна ни молиться, ни пророчествовать.
- М.:** Разве может она быть настолько бедной, чтобы не иметь чем покрыться?
- П.:** Мы часто видим до такой степени бедных женщин, что не имеют чем покрыться.
- 8.** Но так как не хочешь признать, что есть настолько бедные женщины, что не имеют ничего, чтобы покрыться, что тогда скажешь о крещаемых? Может, им не следует молиться, когда они крестятся? А что скажешь о мужчинах, которые часто из-за болезни или холода покрывают собственную голову? Может, запрещаешь, чтобы и они молились и пророчествовали?
- 9. М.:** В тот час, когда мужчина молится или пророчествует, пусть открывает голову.

- П.:** Не должно ли ему молиться непрерывно? В противном случае ты учишь пренебрегать апостолом, который говорит: *Непрестанно молитесь* (1 Фес. 5, 17), а также советуешь женщине не молиться, когда она принимает крещение.
- М.:** Потому вы и не принимаете Присциллу и Максимиллу, что они написали книги.
- 10. П.:** Не только из-за этого, но и потому, что стали лжепророками со своим предводителем Монтаном.
- М.:** Как докажешь, что они стали лжепророками?
- П.:** Они учили тому же самому, что и Монтан?
- М.:** Да.
- П.:** Монтан уличён в том, что учил вопреки божественным Писаниям, и они вместе с ним будут отвергнуты.

Библиография

- Dialogo tra un montanista e un ortodosso / ed. A. M. Berruto Martone. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1999. (Biblioteca patristica; vol. 34).
- Debate of a Montanist and an Orthodox Christian // The Montanist Oracles and Testimonia / ed. R. E. Heine. Macon: Mercer University Press, 1989. (North American Patristic Society. Patristic Monograph Series; vol. 14). P. 112–127.
- De Labriolle P.* Les sources de l'histoire du montanisme. Textes grecs, latins, syriaques publiés avec une introduction critique; une traduction française, des notes et des indices. Fribourg: Librairie de l'Université; Paris: Ernest Leroux, 1913. (Collectanea Friburgensia; vol. 24).
- Неманов А. Н.* Антимонтанистская полемика II–IV вв.: история и анализ источников: магистерская диссертация. Сергиев Посад: МДА, 2018.

ПСЕВДО-ИОАНН ЗЛАТОУСТ

ГОМИЛИЯ НА СЛОВА:
ВНЕМЛИТЕ СЕБЕ (ЛК. 17, 3),
CPG 4768

ПРЕДИСЛОВИЕ,
ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО ЯЗЫКА

Михаил Юрьевич Акимкин

магистр теологии
аспирант Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
akim_mihail@mail.ru

Для цитирования: *Псевдо-Иоанн Златоуст. Гомилия на слова: Внемлите себе* (Лк. 17, 3), CPG 4768 / предисловие, перевод с древнегреческого языка М. Ю. Акимкина // *Метафраст*. 2022. № 1 (7). С. 26–45. DOI: 10.31802/METAFRASST.2022.7.1.002

Аннотация

УДК 27-277.2

Вниманию читателей представляется перевод ещё одного творения анонимного проповедника из Каппадокии, которого принято называть «Псевдо-Златоустом» (Pseudo-Chrysostomus Sarradox). Гомилия на слова: *Внемлите себе* (Лк. 17, 3) (CPG 4768) посвящена отрывку из Евангелия от Луки, в котором содержится наставление о пользе и необходимости наблюдения за собой в деле духовного совершенствования. Автор проповеди, обращаясь библейскому учению, пытается раскрыть значение данных слов для верующих, относящихся к разным социальным группам. Во вступительной статье кратко рассматривается содержание проповеди, её источники и связь с другими проповедями Каппадокийского автора.

Ключевые слова: Иоанн Златоуст, Псевдо-Златоуст, гомилия, источник, стилистические параллели.

Pseudo-John Chrysostom
Homily in: *Watch Yourselves* (Luke 17, 3), CPG 4768

Preface and Translation from Ancient Greek

Mikhail Y. Akimkin

MA in Theology

PhD student of Moscow Theological Academy

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

akimkin-mihail@mail.ru

For citation: "Pseudo-John Chrysostom. Homily in: *Watch Yourselves* (Luke 17, 3), CPG 4768". Preface and Translation from Ancient Greek by M. Yu. Akimkin. *Metaphrast*, № 1 (7), 2022, pp. 26–45 (in Russian). DOI: 10.31802/METAFRAST.2022.7.1.002

Abstract. In this publication is presented to the translation of an homily of an anonymous preacher from Cappadocia, who is commonly called «Pseudo-Chrysostomus» (Pseudo-Chrysostomus Cappadox). The homily to the words: Watch Yourselves (Luke 17, 3) (CPG 4768) is dedicated to a passage from the Gospel of Luke, which contains instruction on the benefits and necessity of observing oneself in the matter of spiritual development. The author of the sermon, referring to the biblical teaching, tries to reveal the meaning of these words for believers belonging to different social groups. The introductory article briefly discusses the content of the sermon, its sources, and its connection with other sermons of the Cappadocian author.

Keywords: John Chrysostom, Pseudo-Chrysostom, homily, source, stylistic parallels.

Мы публикуем перевод проповеди на слова: *Внемлите себе* (Лк. 17, 3) (CPG 4768, далее — *Hom.* 31)¹. В науке этот текст приписывается анонимному автору IV в. из Каппадокии, в рукописной традиции — свт. Иоанну Златоусту². К сожалению, в настоящее время известна лишь одна рукопись данного произведения, которая хранится в Афинской библиотеке — *Atheniensis gr.* 211, fol. 84^v–87. В 1994 г. Текст гомилии впервые опубликовал К. Утеманн³.

Представленная гомилия имеет классическую структуру. В начале проповеди автор уподобляет Святую Троицу и учение Спасителя источникам вод, к которым устремляются души верующих. Здесь же содержится призыв утолить духовную жажду, в связи с чем упоминается пророк Моисей, который жезлом извёл воду из скалы для утоления жажды народа. В основной части, говоря о проповедническом призвании, автор сообщает о своей скудости в слове и деле, уподобляя себя бедняку, сетующему на бедность. Напоминая слушателям евангельское чтение дня, проповедник отмечает, что как тогда Христос накормил тысячи алчущих людей пятью и семью хлебами, так и теперь Он благословляет его самого преподавать братии духовную пищу из семи слогов, чему соответствует фраза из только что услышанного чтения: «Προσέχετε ἑαυτοῖς» (*Внемлите себе*). Таким образом, проповедник подводит к главной теме своего повествования.

- 1 В дальнейшем мы используем следующие обозначения проповедей: *Homilia* 1 — CPG 4546; *Hom.* 2 — CPG 4547; *Hom.* 3 — CPG 4553; *Hom.* 4 — CPG 4566; *Hom.* 5 — CPG 4567; *Hom.* 6 — CPG 4570; *Hom.* 7 — CPG 4571; *Hom.* 8 — CPG 4578; *Hom.* 9 — CPG 4588; *Hom.* 10 — CPG 4589; *Hom.* 11 — CPG 4590; *Hom.* 12 — CPG 4619; *Hom.* 13 — CPG 4629; *Hom.* 14 — CPG 4630; *Hom.* 15 — CPG 4631; *Hom.* 16 — CPG 4632; *Hom.* 17 — CPG 4637; *Hom.* 18 — CPG 4640; *Hom.* 19 — CPG 4651; *Hom.* 20 — CPG 4657; *Hom.* 21 — CPG 4658; *Hom.* 22 — CPG 4660; *Hom.* 23 — CPG 4661; *Hom.* 24 — CPG 4669; *Hom.* 25 — CPG 4695; *Hom.* 26 — CPG 4699; *Hom.* 27 — CPG 4700; *Hom.* 31 — CPG 4768; *Hom.* 34 — CPG 5059. В нумерации проповедей мы следуем списку, предложенному в работе С. Войку: *Voicu S. J. Lomelia Quod filii debeant honorare parentes*(CPG 5092) di uno pseudocrisostomo cappadoce // *Studi in onore del Cardinale Raffaele Farina* / ed. A. Piazzoni. Città del Vaticano, 2013. (*Studi e testi*; vol. 478). P. 1197–1221.
- 2 Общие сведения об анонимном каппадокийском авторе см. в нашей предыдущей статье: *Псевдо-Иоанн Златоуст. Гомилия на слова: Никто не может служить двум господам* (Мф. 6, 24), CPG 4768 / предисловие, критический текст, перевод с древнегреческого языка М. Ю. Акимкина и свящ. Сергия Кима // *Метафраст*. 2021. № 1 (5). С. 14–16.
- 3 *Homiliae pseudo-chrysostomicae in memoriam Bernardi de Montfaucon (1655–1741)* / editio princeps quam curaverunt K.-H. Uthemann, R. F. Regtuit, J. M. Tevel. Turnhout, 1994. Vol. 1. P. 154–158.

Стоит отметить, что при раскрытии основной темы каппадокийский автор опирается не только на Евангелие от Луки, но неоднократно ссылается на другие места из Священного Писания. Здесь нередко встречается отсылка к книгам Ветхого Завета (Суд. 14, 8–9; Числ. 22, 22–35; Песн. 4, 16; Дан. 13), другим евангельским отрывкам (Мф. 7, 3; 13, 46; Лк. 10, 34; Ин. 7, 24; 10, 16), а также апостольским посланиям (1 Пет. 2, 25; Рим. 13, 1–7; 1 Тим. 4, 12 и 1 Пет. 5, 3). Автор акцентирует внимание на универсальности призыва «Внемлите себе». Он пытается обосновать его пользу для богатых и бедных, мудрых и неразумных, учителей (пастырей) и учащихся, царей и подданных, замужних и дев, родителей и детей. Каждой выделенной группе он адресует свои особые наставления, раскрывающие глубинное значение этих слов и их пользу в деле духовного совершенствования.

Завершается проповедь классическим славословием с упоминанием лиц Святой Троицы.

Источники

Одним из главных источников для автора данной проповеди выступает Священное Писание. Проповедник прибегает к использованию 26 библейских цитат: Исх. 17, 1–7; Числ. 20, 7–11; 22, 22–35; Втор. 8, 15; Суд. 14, 8–9; 3 Цар. 17, 12–16; Иез. 34, 4; Пс. 41, 2; 113, 8; Песн. 4, 16; Прем. 11, 4; 1 Кор. 10, 4; Рим. 8, 26; Гал. 6, 14; Мф. 7, 3; 13, 46; 14, 13–21; 15, 32–39; Лк. 10, 34; 17, 3; Ин. 7, 24; 10, 16; 1 Пет. 5, 3; 2, 25; Рим. 13, 1–7; 1 Тим. 4, 12.

Эти цитаты имеют параллели с другими проповедями каппадокийского автора в следующих случаях:

Исх. 17, 1–7; 20, 7–11 (Hom. 31, § 1, lin. 12–15) — Hom. 12. De ieiunio sermo 4 (PG. 60. Col. 717, lin. 16–18); Hom. 14. De non iudicando proximo (PG. 60. Col. 763, lin. 29–31);

Втор. 8, 15; Пс. 113, 8; Прем. 11, 4 (Hom. 31, § 4, lin. 7–9) — Hom. 1. In psalmum 75, § 2 (PG. 55. Col. 596, lin. 43–44); Hom. 6. In decollationem s. Ioannis Baptistae (PG. 59. Col. 489, lin. 8–9); Hom. 16. De spe (PG. 60. Col. 774, lin. 41–42);

3 Цар. 17, 12–16 (Hom. 31, § 4, lin. 11–14) — Hom. 1. In psalmum 75 (PG. 55. Col. 598, lin. 38–40); Hom. 6. In decollationem s. Ioannis Baptistae, § 2 (PG. 59. Col. 488, lin. 12–13; Col. 490, lin. 20–21); Hom. 18. In illud: Exeuntes Pharisaei (PG. 61. Col. 705, lin. 1); Hom. 25. De iis qui in ieiunio continenter uiuunt (PG. 64. Col. 15, lin. 35–38);

Мф. 13, 46 (Hom. 31, § 4, lin. 16) — Hom. 25. De iis qui in ieiunio continenter uiuunt (PG. 64. Col. 16, lin. 23–24);

Суд. 14, 8–9 (Hom. 31, § 5, lin. 5–6) — Hom. 25. De iis qui in ieiunio continenter uiuunt (PG. 64. Col. 15, lin. 33–35);

Числ. 22, 22–35 (Hom. 31, § 5, lin. 7–9) — Hom. 20. In natale Domini nostri Iesu Christi (PG. 61. Col. 766, lin. 35–38, 47–50);

Ин. 7, 24 (Hom. 31, § 8, lin. 1–2) — Hom. 14. De non iudicando proximo (PG. 60. Col. 763, lin. 22–23);

Ин. 10, 16 24 (Hom. 31, § 10, lin. 1–2) — Hom. 2. De torture, § 3 (PG. 55. Col. 601, lin. 47); Hom. 13. De remissione peccatorum (PG. 60. Col. 761, lin. 14–15);

1 Пет. 2, 25; Иез. 34, 4 (Hom. 31, § 10, lin. 2) — Hom. 24. In illud: Ignem ueni mittere in terram (PG. 62. Col. 741, lin. 45–46); Hom. 10. De pharisaeo (PG. 59. Col. 592, lin. 11–13); Hom. 16. De spe (PG. 60. Col. 774, lin. 31–35);

Мф. 13, 46 (Hom. 31, § 13, lin. 9) — Hom. 34. In illud: Nemo potest duobus dominis seruire, § 3, lin. 8 (*Пс.-Златоуст. Гомил. на Мф. 6, 24⁴. С. 44*);

Песн. 4, 16 (Hom. 31, § 14, lin. 13–14) — Hom. 9. In parabolam de ficu, § 2 (PG. 59. Col. 588, lin. 28–29).

Литературные и стилистические параллели с другими проповедями автора

Кроме использования библейских цитат, можно указать следующие литературные и стилистические параллели с другими проповедями каппадокийского автора, которые встречаются в рассматриваемой проповеди:

«Как путешественники, желающие напиться, мечтают оказаться у источника» (Hom. 31, § 1, lin. 1–2: Οἱ διψῶντες ὀδοίποροι ἀποῦσαν τὴν πηγὴν):

- «как путники... угнетаясь жаждой... (ища), где источник» (ὡσπερ ὀδοίποροι... ὑπὸ τῆς δίψης πιεσθέντες... τὰς πηγὰς περιβλέπονται — Hom. 21 // PG. 61. Col. 767, lin. 7–10; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб., 1904. Т. 10. С. 933*)⁵.

4 Здесь и далее: *Пс.-Златоуст. Гомил. на слова: Мф. 6, 24 (сокращ.) = Псевдо-Иоанн Златоуст. Гомилия на слова: Никто не может служить двум господам (Мф. 6, 24), CPG 5059 / предисловие, критический текст, перевод с древнегреческого языка М. Ю. Акимкина и свящ. Сергия Кима // Метафраст. 2021. № 1 (5). С. 12–59.*

5 Далее ссылки на издание русского перевода гомилий сокращаются как ПСС.

- «как жаждущие, они представляют себе желанные источники» / «жаждущие, когда найдут желанные источники» / «жаждущий — живоносный источник» (φαντάζονται τὰς ποθομένας, ὡς διψῶντες, πηγὰς / οἱ διψῶντες, ὅταν εὕρωσι τὰς ποθομένας πηγὰς / ὁ διψῶν τὴν ζωοφόρον πηγὴν — Hom. 21, 1.3 // PG. 61. Col. 767, lin. 4–5.19–20.55–56; рус. пер.: ПСС. Т. 10. С. 933, 934);

«Быстрым шагом спешат к его потокам» (Hom. 31, § 1, lin. 2–3: πρὸς τὰ ἐκείνης ρεύματα ὀξυτάτῳ βήματι σπεύδουσιν):

- «как только увидят его [источник] издали... поспешно усиливают свой путь к нему» (κάν ἴδωσιν αὐτὴν πόρρωθεν... και ἐπιτείνονται τὴν πορείαν πρὸς αὐτὴν σπεύδοντες — Hom. 21 // PG. 61. Col. 767, lin. 10–11; рус. пер.: ПСС. Т. 10. С. 933).

«К медоточивому источнику учения» (Hom. 31, § 1, lin. 3: τῆ μελιρρύτῳ τῆς διδασκαλίας):

- «на устах неся мёд» (ἐπὶ στόματος φέρων τὸ μέλι — Hom. 1 // PG. 55. Col. 597, lin. 56–57; рус. пер.: ПСС. Т. 5. С. 676);
- «на языке они носят мёд» (τὸ μέλι ἐν τῇ γλώττῃ βαστάζουσι — Hom. 3 // PG. 55. Col. 708, lin. 1; рус. пер.: ПСС. Т. 5. С. 829).

«У его небесных вод» (Hom. 31, § 1, lin. 4: πρὸς τὰ ἐκείνης οὐράνια νάματα):

- «небесные источники» (οὐρανίους πηγὰς — Hom. 25 // PG. 64. Col. 15, lin. 41–42; рус. пер.: ПСС. Т. 12. С. 895);
- «воды небесной» (τὸ οὐράνιον ὕδωρ — Hom. 10 // PG. 59. Col. 592, lin. 11; рус. пер.: ПСС. Т. 8. С. 744).

«Согретыми духом» (Hom. 31, § 1, lin. 4–5: θερμῷ τῷ πνεύματι):

- «с горящим духом» (θερμῷ τῷ πνεύματι) — Hom. 18. // PG. 61. Col. 710, lin. 41; рус. пер.: ПСС. Т. 10. С. 857);
- «с пылким духом» (ζέοντες τῷ πνεύματι — Hom. 19 // PG. 61. Col. 739, lin. 50; рус. пер.: ПСС. Т. 10. С. 896);
- «горя духом» (ζέων τῷ πνεύματι — Hom. 21 // PG. 61. Col. 768, lin. 55; рус. пер.: ПСС. Т. 10. С. 935).

«Возлюбленные» (Hom. 31, § 1, lin. 7: ἀγαπητοί):

- «Избегай внушения его, возлюбленный» (Φεύγε αὐτῆς τῆς γεύσιν, ὃ ἀγαπητέ — Hom. 9, 2 // PG. 59. Col. 589, lin. 10–11; рус. пер.: ПСС. Т. 8. С. 741);

- «Смотри также, возлюбленный» / «Не бойся, возлюбленный» (Ὅρα..., ἀγαπητέ / Μὴ φοβηθῆς, ἀγαπητέ — Ном. 14 // PG. 60. Col. 764, lin. 33; 766, lin. 22; рус. пер.: ПСС. Т. 9. С. 981, 982);
- «Смотри, возлюбленный» (Ὅρα μοι, ἀγαπητέ — Ном. 17, 4 // PG. 61. Col. 699, lin. 28; рус. пер.: ПСС. Т. 10. С. 843);
- «И сколько бы мы ни говорили, возлюбленный» (Καὶ ὅσα ἂν εἴπωμεν, ἀγαπητέ — Ном. 18 // PG. 61. Col. 708, lin. 28–29; рус. пер.: ПСС. Т. 10. С. 855);
- «Смотри желание человека, возлюбленный!» (Ὅρα μοι πόθον ἀνθρώπου, ἀγαπητέ — Ном. 21, 2 // PG. 61. Col. 767, lin. 32–33; рус. пер.: ПСС. Т. 10. С. 934);
- «Но исследуем смысл Писания, возлюбленные» (Ἀλλὰ ζητήσωμεν τὸν νοῦν τῆς Γραφῆς, ἀγαπητοὶ — Ном. 22 // PG. 61. Col. 773, lin. 2–3; рус. пер.: ПСС. Т. 10. С. 942);
- «И ты заметь в точности, возлюбленный!» (Καὶ κατάμαθε ἀκριβῶς, ἀγαπητέ — Ном. 22, 4 // PG. 61. Col. 774, lin. 15; рус. пер.: ПСС. Т. 10. С. 942);
- «А я решаюсь прибавить, возлюбленный» (Τολμῶ γὰρ εἰπεῖν, ἀγαπητέ — Ном. 24, 2 // PG. 62. Col. 742, lin. 35–36; рус. пер.: ПСС. Т. 11. С. 941);
- «Подумай только, возлюбленный» (Ἐννόησον γὰρ, ἀγαπητέ — Ном. 25, 2 // PG. 64. Col. 16, lin. 10–11; рус. пер.: ПСС. Т. 12. С. 896);
- «Возлюбленный» (ἀγαπητοὶ — Ном. 34, § 2, lin. 1 // *Пс.-Златоуст.* Гомил. на Мф. 6, 24. С. 40).

«Изречение пророка, говорящее» (Ном. 31, § 1, lin. 5: ἡ φωνὴ τοῦ Προφήτου ἢ λέγουσα):

- «обличает пророк такими словами» (ἐλέγχει ὁ προφήτης κατηγορῶν — Ном. 7 // PG. 59. Col. 492, lin. 10–11; рус. пер.: ПСС. Т. 8. С. 614);
- «по словам пророка» / «пророк и молится такими словами» / «провидя, говорил пророк» (καθάπερ φησὶν ὁ προφήτης / ὅθεν ὁ προφήτης ἐπεύχεται λέγων / προορῶν ὁ προφήτης ἔλεγεν — Ном. 9, 2 // PG. 59. Col. 588, lin. 5–6, 16–17; рус. пер.: ПСС. Т. 8. С. 740, 741);
- «пророк ясно говорит» (τὸν προφήτην φανερώτατα λέγοντα — Ном. 14 // PG. 60. Col. 764, lin. 33–34; рус. пер.: ПСС. Т. 9. С. 981);

- «пророк говорил» (ὁ προφήτης ἔλεγεν — Hom. 17 // PG. 61. Col. 699, lin. 20–21; рус. пер.: ПСС. Т. 9. С. 981);
- «как говорит пророк» (καθά φησὶν ὁ προφήτης — Hom. 13 // PG. 60. Col. 761, lin. 9; рус. пер.: ПСС. Т. 9. С. 976);
- «Вот как изображает пророк» (ὡς ἔστι τοῦ προφήτου ἀκοῦσαι λέγοντες — Hom. 27 // PG. 64. Col. 22, lin. 1–2; рус. пер.: ПСС. Т. 12. С. 906);
- «об этом можно услышать от Давида, говорящего» (ἔστι τοῦ Δαυιδ ἀκοῦσαι λέγοντος — Hom. 2 // PG. 55. Col. 699, lin. 43–44; рус. пер.: ПСС. Т. 5. С. 679);
- «и Исаия восклицает, говоря» (καὶ Ἰσαΐας φθέγγεται λέγων — Hom. 2 // PG. 55. Col. 700, lin. 16–17; рус. пер.: ПСС. Т. 5. С. 679).

«Исследуй вместе со мной», «Посмотри вместе со мной», «Взгляни вместе со мной» (Hom. 31, § 1, lin. 10–12: Ἰστορήσόν μοι; Θέασαί μοι; περίβλεψαί μοι):

- «вместе со мною удивляетесь» (θαυμάζειν σὺν ἐμοὶ — Hom. 6 // PG. 59. Col. 485, lin. 8; рус. пер.: ПСС. Т. 8. С. 607);
- «посмотри на Исаию, поющего и говорящего» (ἴδε μοι τὸν Ἰσαΐαν ᾄδοντα καὶ λέγωντα — Hom. 19 // PG. 61. Col. 739, lin. 69–70; рус. пер.: ПСС. Т. 10. С. 897);
- «Но ты со всем тщанием вникни в эту мысль» (Σὺ δέ μοι ἀκριβῶς πρόσεχε τῷ νοήματι — Hom. 13 // PG. 60. Col. 763, lin. 11–12; рус. пер.: ПСС. Т. 9. С. 979);
- «Помысли о черве неумирающем» (Ὅρα μοι τὸν σκόληκα τὸν ἀκοίμητον — Hom. 15, PG 60, Col. 768, lin. 8; рус. пер.: ПСС. Т. 9. С. 985).

«Исследуй» (Hom. 31, § 1, lin. 11: Ἰστορήσόν):

- «Но исследуем ещё глубже написанное» (Ἄλλ' ἔτι σκάλλομεν τὸ γράμμα — Hom. 13 // PG. 60. Col. 763, lin. 4–5; рус. пер.: ПСС. Т. 9. С. 979);
- «Но исследуем смысл Писания, возлюбленные» (Ἄλλὰ ζητήσωμεν τὸν νοῦν τῆς Γραφῆς, ἀγαπητοὶ — Hom. 22 // PG. 61. Col. 773, lin. 2–3; рус. пер.: ПСС. Т. 10. С. 942);
- «Но если мы поглубже вникнем..., то увидим» (Ἄλλ' ἐὰν ἐννοήσωμεν ..., εὐρήσομεν — Hom. 27, 1 // PG. 64. Col. 21, lin. 4–6; рус. пер.: ПСС. Т. 12. С. 906);

- «Теперь, если мы внимнем в этот предмет со всей тщательностью, мы найдём» (Εἰ δὲ μετ' ἀκριβείας ἐξετάσαι θελήσωμεν, εὐροίμεν ἄν — Ном. 27, 8 // PG. 64. Col. 24, lin. 42–43; рус. пер.: ПСС. Т. 12. С. 909);
- «Но ты со всем тщанием внимни в эту мысль» (Σὺ δέ μοι ἀκριβῶς πρόσεχε τῷ νοήματι — Ном. 13 // PG. 60. Col. 763, lin. 11–12; рус. пер.: ПСС. Т. 9. С. 979);
- «Стоит исследовать, и мы обнаружим что [это] в точности [так]» (Καὶ ἔστιν καταμαθόντας εὐρεῖν τὴν ἀκριβείαν // Приложение 2: § 5, lin. 9):
- «Если нужно и иную тайну рассмотреть, то изучим тщательно» (Εἰ δὲ δεῖ καὶ ἕτερον μυστήριον θεωρῆσαι, καταμάθωμεν ἀκριβῶς — Ном. 20, 8 // PG. 61. Col. 767, lin. 3–4; рус. пер.: ПСС. Т. 10. С. 933).

«**Посмотри**» (Ном. 31, § 1, lin. 12: Θέασαί):

- «Посмотрим» (Ἴδωμεν — Ном. 3 // PG. 55. Col. 710, lin. 5; рус. пер.: ПСС. Т. 5. С. 831);
- «Но посмотри же» (Ἀλλ' ὄρα μοι — Ном. 4 // PG. 56. Col. 587, lin. 78; рус. пер.: ПСС. Т. 6. С. 950).

«**Взгляни на Моисея**» (Ном. 31, § 1, lin. 12: περίβλεψαί τὸν Μωϋσῆν):

- «посмотри на Исаию, поющего и говорящего» (ἶδε μοι τὸν Ἠσαΐαν ᾄδοντα καὶ λέγωντα — Ном. 19 // PG. 61. Col. 739, lin. 69–70; рус. пер.: ПСС. Т. 10. С. 897);
- «Взирай на славнейшего Лазаря» (Ἀπόβλεπε πρὸς τὸν Λαζαρον τὸν λαμπρότατον — Ном. 11 // PG. 59. Col. 596, lin. 16–17; рус. пер.: ПСС. Т. 8. С. 849);
- «Взирай на Павла» / «взирай на прообраз твой — Лазаря» (Ἴδε Παῦλον / ἐπίβλεπε εἰς τὸν γνώμονά σου Λάζαρον — Ном. 16 // PG. 60. Col. 774, lin. 11, 50; рус. пер.: ПСС. Т. 9. С. 994).

«**Предлагать всем научение**» (Ном. 31, § 3, lin. 6: πάρεστι ἡ τῆς διδασκαλίας πρόθεσις):

- «поведать для общего назидания» (εἰς πολλῶν ὠφέλειαν κηρύττειν — Ном. 5 // PG. 56. Col. 590, lin. 3–4; рус. пер.: ПСС. Т. 6. С. 954).

«**Защищаюсь**» (Ном. 31, § 3, lin. 10: ἐπερείδομαι):

- «противостали нападением диавола» (αὐτοὺς ἐθώρηξας πρὸς τὸ ἀντιστῆναι τῇ μάχῃ τοῦ διαβόλου — Ном. 24 // PG. 62. Col. 741, lin. 1; рус. пер.: ПСС. Т. 9. С. 939);
- «отразил нападения диавола» (τὰς προσβολὰς τοῦ διαβόλου σφοδρῶς ὑπεδέξατο — Ном. 12 // PG. 60. Col. 718, lin. 16; рус. пер.: ПСС. Т. 9. С. 914).

«*Им питаюсь*» (Ном. 31, § 3, lin. 9: τούτῳ τρέφομαι):

- «им воспитываются ученики» (ἐκεῖθεν οἱ μαθηταὶ ῥυθμίζονται — Ном. 13 // PG. 60. Col. 759, lin. 18; рус. пер.: ПСС. Т. 9. С. 973);
- «питающихся от Тебя» (ὑπὸ σοῦ τρεφόμενους — Ном. 27 // PG. 64. Col. 24, lin. 65–66; рус. пер.: ПСС. Т. 12. С. 910).

«*Из немудрого сердца*» (Ном. 31, § 4, lin. 9–10: ἐξ ἀσόφου καρδίας):

- «неразумные сердца людей» (τὴν ἡλίθιον καρδίαν τῶν ἀνθρώπων — Ном. 14 // PG. 60. Col. 763, lin. 32; рус. пер.: ПСС. Т. 9. С. 982);
- «омраченные сердца людей» (τῶν ἐσκοτισμένων ἀνθρώπων καρδίας — Ном. 22 // PG. 61. Col. 773, lin. 30; рус. пер.: ПСС. Т. 10. С. 941).

«*Жемчужины слов*» (Ном. 31, § 4, lin. 10: τοὺς μαργαρίτας τῶν λόγων):

- «прекрасная жемчужина купцов» (τῶν ἐμπόρων καλὸς μαργαρίτης — Ном. 25, 3 // PG. 64. Col. 16, lin. 23–24; рус. пер.: ПСС. Т. 12. С. 896);
- «освещающая блестящим жемчугом» (τῷ ἐμφεγγεῖ μαργαρίτῃ περιλάμπσαντες — Ном. 15 // PG. 60. Col. 765, lin. 8–9; рус. пер.: ПСС. Т. 9. С. 983);
- «обесценив многоценную жемчужину» (τὸν πολύτιμον μαργαρίτην ἀτιμάσας — Ном. 34, § 3, lin. 7 // Пс.-Златоуст. Гомил. на Мф. 6, 24. С. 44):

«*Дарованных Им недавно вам из Евангелия*» (§ 4, lin. 17–18: τὴν ἀρτίως ἡμῖν παρ’ αὐτοῦ ἐκ τοῦ εὐαγγελίου δεδωρημένην):

- «Но теперь, когда Евангелие только что возвестило нам» (ὅτε δὲ τὸ Εὐαγγέλιον ἐκήρυξε — Ном. 8, 1 // PG. 59. Col. 521, lin. 7–8; рус. пер.: ПСС. Т. 8. С. 653);

- «Мы сейчас слышали слова евангелиста» (Ἀρτίως ἠκούσαμεν τοῦ Εὐαγγελίου — Hom. 23, 1 // PG. 61. Col. 781, lin. 32; рус. пер.: ПСС. Т. 10. С. 952);
- «как сейчас слышали мы в читанном Евангелии» (ὡς ἀρτίως ἠκούσαμεν τοῦ Εὐαγγελίου κηρύττοντος — Hom. 10 // PG. 59. Col. 590, lin. 4; рус. пер.: ПСС. Т. 8. С. 743);
- «Что мы слышали из сейчас читанного» (Τί γὰρ ἠκούομεν ἀρτίως ἀναγινωσκόμενον; — Hom. 18 // PG. 61. Col. 707, lin. 12; рус. пер.: ПСС. Т. 10. С. 853);
- «Вот что было сейчас прочитано нам» (Τοῦτο γὰρ ἀρτίως ἡμῖν ὑпанεγνώσθη — Hom. 9, 1 // PG. 59. Col. 586, lin.1; рус. пер.: ПСС. Т. 8. С. 737);
- «о котором сейчас только прочитали вам из евангелиста» (ὁ ἀρτίως ὑμῖν ὑπὸ τοῦ εὐαγγελίου διαναγνωσθεῖς — Hom. 21, 2 // PG. 61. Col. 767, lin. 22–23; рус. пер.: ПСС. Т. 10. С. 933).

«Которые мы только что услышали» (Hom. 31, § 4, lin. 20: ἀρτίως ἡμεῖς ἠκούσαμεν)

- «Только что мы слышали» (Ἀρτίως ἠκούσαμεν — Hom. 19 // PG. 61. Col. 739, lin. 50–51; рус. пер.: ПСС. Т. 10. С. 896);
- «Мы только что слышали» (ἀρτίως ἠκούσαμεν — Hom. 22, 2 // PG. 61. Col. 773, lin. 6; рус. пер.: ПСС. Т. 10. С. 941);
- «как только что слышали мы» (ὡς νῦν ἠκούσαμεν τῶν εἰρημένων — Hom. 12 // PG. 60. Col. 718, lin. 26–27; рус. пер.: ПСС. Т. 9. С. 915);
- «мы легко можем убедиться из только что прочтённого» / «мы только что слышали» (ἐκ τοῦ ἀρτίως ἡμῖν εὐαγγελίου ἀναγνωσθέντος ῥάδιόν ἐστιν τὸ πρᾶγμα μαθεῖν / ὡς ἀρτίως ἠκούσαμεν τοῦ εὐαγγελίου — Hom. 13 // PG. 60. Col. 759, lin. 20–21; 761, lin. 14–15; рус. пер.: ПСС. Т. 9. С. 974, 976);
- «как в только что воспетом нами псалме» (ἐν τῷ ἀρτίως ἡμῖν ὑποψαλέντι ψαλμῷ — Hom. 14 // PG. 60. Col. 764, lin. 33–34; рус. пер.: ПСС. Т. 9. С. 981);
- «Только что мы слышали» (Ἀρτίως ἠκούομεν — Hom. 34, § 3, lin. 1 // *Пс.-Златоуст.* Гомил. на Мф. 6, 24. С. 44).

«Внутри, в сердце тепло веет Дух Иисуса и как цветы роз расцветают мои мысли» (Hom. 31, § 5, lin. 1–2: τῆ καρδία μου ἐπιπνέον καὶ τὰς διανοίας μου βλαστάνειν ἐν εἰκόνι ῥόδων):

- «Свое сердце... цветущее на подобие розы» (τὴν... καρδίαν μου... ῥοδοειδῶς ἀνθοῦσαν — Hom. 23 // PG. 61. Col. 782, lin. 34; рус. пер.: ПСС. Т. 10. С. 953).

«Благовония слов» (Hom. 31, § 5, lin. 3: τὰ τῶν ῥημάτων ἀρώματα):

- «благоухание добрых дел» (τὴν εὐωδίαν τῶν κατορθωμάτων — Hom. 15 // PG. 60. Col. 768, lin. 26; рус. пер.: ПСС. Т. 9. С. 985);
- «благоухающий цвет души» (τὸ τῆς ψυχῆς καλλίπνοον ἄνθος — Hom. 18 // PG. 61. Col. 708, lin. 19; рус. пер.: ПСС. Т. 10. С. 855);
- «надежду, благоухающую как ладан» (ἐλπίδα, ὡς λίβανον εὐωδιάζουσαν — Hom. 20 // PG. 61. Col. 767, lin. 13; рус. пер.: ПСС. Т. 10. С. 933).

«Всем полезно» (Hom. 31, § 6, lin. 1–2: πᾶσιν ὠφέλιμος):

- «многоразлично разделяются сообразно ... пользе каждого» (πολυσχεδῶς πρὸς τὴν ἐκάστου χρείαν καὶ ὠφέλειαν μεριζομένη· — Hom. 13 // PG. 60. Col. 759, lin. 24–25; рус. пер.: ПСС. Т. 9. С. 974).

«Тело Церкви сохранится целым и невредимым» (Hom. 31, § 9, lin. 5–6: τὸ σῶμα τῆς ἐκκλησίας ἀσινὲς καὶ ἀνώλεθρον διαφυλαχθήσεται):

- «единством веры исткав тело Церкви» (τῇ ἐνότητι τῆς πίστεως τὸ σῶμα τῆς Ἐκκλησίας ἐξυφάνας — Hom. 7 // PG. 59. Col. 491, lin. 7–8; рус. пер.: ПСС. Т. 8. С. 614);
- «сохранил невредимой» (ἀβλαβῆ διεφύλαττεν — Hom. 25 // PG. 64. Col. 491, lin. 7–8; рус. пер.: ПСС. Т. 12. С. 895).

«Свет веры» (Hom. 31, § 10, lin. 7: τὸ φῶς τῆς πίστεως):

- «лампаду веры» (τὴν λαμπάδα τῆς πίστεως — Hom. 8 // PG. 59. Col. 523, lin. 66; рус. пер.: ПСС. Т. 8. С. 656).

«Чтите пастырей, любите свой хлев» (Hom. 31, § 13, lin. 3: Τοὺς ποιμένας τιμήσατε καὶ τὴν μάνδραν στέρξατε):

- «Повинуйся пастырю своему, не убегай из ограды» (Πείθου τῷ ποιμένι σου, τὴν μάνδραν μὴ φεῦγε — Hom. 16 // PG. 60. Col. 774, lin. 36–37; рус. пер.: ПСС. Т. 9. С. 994).

«От сердца вашего воссылали свежую молитву» (Hom. 31, § 13, lin. 4: ἐκ μέσης τῆς καρδίας):

- «из глубины сердца плоды слова» (ἐκ βάθους τῆς καρδίας τοὺς καρποὺς τῶν λόγων — Ном. 19 // PG. 61. Col. 739, lin. 25–26; рус. пер.: ПСС. Т. 10. С. 896);
- «воздыхания из глубины сердца» (στεναγμὸς ἐκ μέσου τῆς καρδίας — Ном. 2 // PG. 55. Col. 600, lin. 59; рус. пер.: ПСС. Т. 5. С. 680);
- «мы из глубины искреннего сердца» (ἐν εἰλικρινεῖα τὰς καρδίας — Ном. 5 // PG. 56. Col. 589, lin. 20; рус. пер.: ПСС. Т. 6. С. 953).

«**Земное заменили небесным**» (Ном. 31, § 14, lin. 6: τοῖς ἐπιγείοις τὰ οὐράνια):

- «не земное, но небесное» (οὐκ ἐπιγείοιν, ἀλλ’ οὐράνιον — Ном. 4 // PG. 56. Col. 588, lin. 23; рус. пер.: ПСС. Т. 6. С. 948);
- «земное с небесным сочетается» (τὰ ἐπίγεια τοῖς οὐρανίοις συνάπτεται — Ном. 20 // PG. 61. Col. 706, lin. 3–4; рус. пер.: ПСС. Т. 10. С. 931).

«**Украшайте свои дела благочестием**» (Ном. 31, § 15, lin. 7: τὰς πράξεις ὑμῶν ταῖς εὐσεβεῖς στιλβώσατε):

- «явите им сияние благочестия» (τούτοις τὸ φέγγος τῆς εὐσεβείας ἀστράψατε — Ном. 15 // PG. 60. Col. 765, lin. 10; рус. пер.: ПСС. Т. 9. С. 953);
- «блеск благочестия» (τὸν λαμπροφόρον τῆς εὐσεβείας — Ном. 18 // PG. 61. Col. 708, lin. 68; рус. пер.: ПСС. Т. 10. С. 855);
- «и плодит делами благочестия» (καὶ τοῖς ἔργοις τῆς εὐλαβείας κατάκαρπος — Ном. 19 // PG. 61. Col. 739, lin. 28; рус. пер.: ПСС. Т. 10. С. 895).

«**Облекайте сердца ваши в порфиру крови Христовой**» (Ном. 31, § 15, lin. 9–10: τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ τὰς καρδίας ὑμῶν πορφυρώσατε):

- «следовало бы им самые сердца свои окропить кровью Иисуса» (δέον αὐτὰς τῷ αἵματι Ἰησοῦ τὰς καρδίας ῥαντίζειν — Ном. 24 // PG. 62. Col. 742, lin. 26; рус. пер.: ПСС. Т. 11. С. 942).

«**В саду вашей души**» (Ном. 31, § 15, lin. 11: ἐν τῷ κήπῳ τῆς ψυχῆς ὑμῶν):

- «в саду души твоей» (ἐν τῷ κήπῳ τῆς ψυχῆς σου — Ном. 27 // PG. 64. Col. 23, lin. 68; рус. пер.: ПСС. Т. 12. С. 909).

«**Нетленные цветы**» (Ном. 31, § 15, lin. 11: τὰ ἄνθη ἀμάραντα):

- «срывая с неувядаемых лугов ... прекрасные цветы» (ἐκ τῶν ἀκηράτων λειμώνων περικαλλῆ τρυγῆσαντες — Hom. 15 // PG. 60. Col. 765, lin. 2–3; рус. пер.: ПСС. Т. 9. С. 983).

«**Розы и лилии милосердия**» (Hom. 31, § 15, lin. 11–12: καὶ ρόδα καὶ κρίνα ἐλεημοσύνης):

- «как роза в соединении с лилией» (καθάπερ ρόδον ἐν κρίνῳ μεμιγμένον ὑπάρχει — Hom. 24 // PG. 62. Col. 742, lin. 29–30; рус. пер.: ПСС. Т. 11. С. 942);
- «чтобы цвет души их ... отличался как роза среди лилий» (ἵνα τὸ ἄνθος τῆς ψυχῆς ἀστράπτῃ καθάπερ ρόδον ἐν κρίνῳ μεμιγμένον ὑπάρχει — Hom. 10 // PG. 59. Col. 592, lin. 25–26; рус. пер.: ПСС. Т. 8. С. 745).

«**Чтобы и вы восклицали**» (Hom. 31, § 15, lin. 12: ἵνα λέγητε καὶ ὑμεῖς):

- «чтобы и вы подражали» (ἵνα καὶ ὑμεῖς... ζηλώσαντες — Hom. 4 // PG. 56. Col. 590, lin. 38; рус. пер.: ПСС. Т. 6. С. 953);
- «чтобы с нею и вы удостоились» (ἵνα τῆς αὐτῆς καὶ ὑμεῖς τιμῆς ἀξιωθῆτε — Hom. 5 // PG. 56. Col. 591, lin. 35; рус. пер.: ПСС. Т. 6. С. 958).

«**От сердца**» (Hom. 31, § 16, lin. 2: ἐκ καρδίας):

- «Желаю от сердца произнести слово» (Βούλομαι ἐκ καρδίας про φέρειν τὸν λόγον — Hom. 17 // PG. 61. Col. 698, lin. 3–4; рус. пер.: ПСС. Т. 10. С. 841).

«**Все воспоём**» (Hom. 31, § 16, lin. 2: ἀνυμνήσωμεν):

- «Ангелы воспевают» (ὁ ἄγγελοι ὑμνοῦσι — Hom. 9 // PG. 59. Col. 590, lin. 52; рус. пер.: ПСС. Т. 8. С. 743).

Того же на слова: *Внемлите себе* (Лк. 17, 3)

1. Как путешественники, желающие напиться, мечтают оказаться у источника и быстрым шагом спешат к его потокам, так и внимательные церковные чада бегут к медоточивому источнику учения Спасителя, мысленно оказавшись согретыми духом у его небесных вод. Именно о таких говорит пророк: *Как олень стремится к источникам вод, так стремится душа*

моя к Тебе, Боже (Пс. 41, 2). И если кто-нибудь увидел бы по истине, что народ, иссушённый любовью и желанием, протягивает шею души и тела к сладчайшим учениям, то он увидит, как на картине, оленя, спешащего на источники вод, не на источник вод, а именно на *источники*, а именно Отца и Сына и Святого Духа. Исследуй вместе со мной то, как народ в пустыне от скалы получил утоление жажды. Посмотри вместе со мной на скалу, взгляни вместе со мной на Моисея, посмотри вместе со мной на народ, окруживший его в ожидании, когда Моисей ударит по скале и явит народу изведённую из камня целительную воду (см.: Исх. 17, 1–7; Числ. 20, 7–11).

2. Подобный образ ты увидишь и здесь, глядя на Церковь, когда-то бывшую пустыней, а теперь населённую, глядя на народ, бывший в рабстве у буквы, а теперь освобождённый Духом, взирая на Моисея, *ибо камень есть Христос* (1 Кор. 10, 4), а жезл — Крест. Помажь, Моисей, мою руку, ведь ты живёшь в отцах. Протяни жезл, ударь по скале, пусть льётся новое питье, пусть пьёт народ и просветится исповеданием Троицы.
3. Наверное, кто-нибудь из вас видел жизнь бедняка, живущего подаянием, как он присматривается к окружающим, повсюду подыскивая необходимое, а если не находит, то стенаниями неизреченными (см. Рим. 8, 26) сетует на свою бедность и ничтожность. Вот, тот же самый образ представляю из себя и я. И хотя мой удел — предлагать всем научение, пир назидания беден, ведь я, возлюбленные, беден словом и делом. У меня есть только древо, которое подарил мне Иисус. Ему я и радуюсь, им восхищаюсь, им питаюсь, им вселяюсь в рай, им ночью и днём защищаюсь, на него опираюсь, им хвалюсь, ибо *я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа* (Гал. 6, 14).
4. Итак, что же, возлюбленные? Неужели благодаря бедности я буду молчать? Открою ли я вам дверь⁶ наставления любовью, а не люборечивыми устами? Да, открою. И если моё учение будет хуже слушателей, то награда за хорошее учение будет дана мне щедрым Богом, из-за вашей любви. Ведь Иисус не различает слова, но взвешивает сердца, и может

6 Вероятнее всего, была допущена ошибка издателя, и вместо слова θήρα («охота») в данном контексте уместнее употребление слова θύρα («дверь»).

всещедрый Бог, изведший воду для жаждущих из обрывистой скалы (см.: Втор. 8, 15, Пс. 113, 8; Прем. 11, 4), благодаря такой любви произрастить из немудрого сердца жемчужины слов для любящих. Будем подражать той бедной вдове, которая, не скрыв горсть муки и немного масла и, приготовив хлеб, и накормив им пророка, получала пищу дивной трапезы без труда ежедневно (см. 3 Цар. 17, 12–16). Я же буду призывать Иисуса, большего, чем Илья пророк, творящего великие чудеса ради нас: накормившего досыта пятью хлебами пять тысяч (см. Мф. 14, 13–21), и семью хлебами насытившего четыре тысячи (см. Мф. 15, 32–39), чтобы Он благословил меня дать пищу великому множеству братьев — семь слов, дарованных Им недавно вам из Евангелия. Какие же эти семь слов? Конечно те, которые мы только что услышали: *Внемлите себе*⁷ (Лк. 17, 3; 12, 1; 21, 34).

5. Я уже чувствую, что внутри, в сердце, тепло веет Дух Иисуса и как цветы роз расцветают мои мысли, превращающиеся в благовония слов. Это происходит со мной не по моему достоинству, но ради вашего назидания. Ибо и мёртвый лев некогда был источником сладкого мёда (см. Суд. 14, 8–9), причём не для того, чтобы лев благоухал, а для угощения питающегося. Ведь некогда и ослица беседовала с пророком Валаамом не потому, что ослица была почтена даром слова, но, чтобы пророк, убеждённый словами бессловесного животного, остановился (см. Числ. 22, 22–35).
6. *Внемлите себе* (Лк. 17, 3). Это изречение всем подходит, всем полезно: богатым и бедным, мудрым и неразумным, учителям и учащимся, царям и подданным. И раз эти слова подходят каждому, дадим их каждому!
7. Цари, *внемлите себе*, храните в праведности данное вам с неба царство. *Внемлите себе*, устройте данное вам земное царство по подобию Царства небесного. *Внемлите себе*, наставляйте ваших поданных, военачальников ваших украшайте учением, воина вашего поместите в оковы любви, пожалейте бедных поданных, — и не увидите множество варваров, и спасёте мир.

7 В оригинале стоит выражение «Προσέχε ἑαυτοῖς», которое, как указывает проповедник, насчитывает семь слогов.

8. *Внемлите себе, начальники. Не судите по наружности, но судите судом справедливым* (Ин. 7, 24). Не делайтесь преступниками из-за мздоимства. Изгоните тщеславие, попирайте сребролюбие, возлюбите чистоту, соседствуйте с праведностью, — и мир спасётся.
9. *Внемлите себе, учителя церковные.* Не судите других, но испытывайте себя самих, не замечайте сучков у других, а вынимайте брёвна из своих глаз (см. Мф. 7, 3). *Внемлите себе*, став образцом научения в слове, в делах, в житии (см.: 1 Тим. 4, 12; 1 Пет. 5, 3), ибо таким образом Тело Церкви сохранится целым и невредимым.
10. *Внемлите себе, пастыри.* Поспешите собрать рассеянных овец Христовых (см. Ин. 10, 16), обратите заблудших (см.: 1 Пет. 2, 25; Иез. 34, 4), повреждённое грехами исцелите вином и елеем (см. Лк. 10, 34): вином связывая кающихся, чтобы более не грешили, а елеем обещая им скорую благодать спасения. *Внемлите себе*, показывая им христоносное пастбище, святой источник крещения сделайте для них чистым, вскормите новорождённых агнцев, зажгите светильники сердец ваших, — и свет вашей веры не угаснет.
11. *Внемлите себе, подданные.* Царей страшитесь, власти чтите, подати давайте, налоги платите и соблюдайте закон царства (см. Рим. 13, 1–7).
12. *Внемлите себе, ученики.* Любите учителей, отвергните непослушание, возлюбите терпение, недостатки учителей не замечайте, но очищайте собственные нечистоты грехов. *Внемлите себе*, не насмехайтесь над ошибками пастырей, но исправляйте свои падения.
13. *Внемлите себе, овцы.* Не отделяйтесь от стада, чтобы вас не уловили, когда вы окажетесь вне стада и без пастырей. Чтите пастырей, любите свой хлев, приводя в порядок ваши помыслы солью благочестия, чтобы от сердца вашего воссылали вы ко Господу свежую молитву.
14. *Внемлите себе, богатые.* Не погибайте вместе с богатствами. *Внемлите себе*, отдайте Господу ваши земные богатства, и получите от Господа вашего небесные источники жизни, и избегайте грехов. Не любите золота, а возлюбите Христа. Пусть

эта жизнь будет для вас праздником, таким праздником, чтобы земное вы заменили небесным. *Внемлите себе*, освободите от золота ваши мёртвые кладовые и наполните ваши души золотыми милостынями, серебряными украшениями, то есть подаянием серебра, а в сердце своём сокройте многоценную жемчужину, Христа (см. Мф. 13, 46). *Внемлите себе!* Украсьте себя таким украшением, и соединитесь с хороводами ангелов и сынов Божиих.

15. *Внемлите себе*, женщины. Бегите от злых ухищрений и коварства змия, бойтесь злых ухищрений Евы. *Внемлите себе*, девы, возлюбите слова Марии, а замужние — житие Сусанны (см. Дан. 13). *Внемлите себе*, девы, возлюбите Христа. Замужние, любите Христа и чтите мужей. *Внемлите себе*, и избегайте пагубы от неопытных глаз и сохраните для мужей собственные тела запечатлёнными неповреждёнными печатями. *Внемлите себе*, не связывайте рук своих золотом, украшайте свои дела благочестием. *Внемлите себе*, не украшайте лиц своих румянами, но облакайте сердца ваши в порфиру крови Христовой. Насаждайте в саду вашей души нетленные цветы, розы и лилии милостыни, веры, и благоразумия, чтобы и вы восклицали: *Поднимись, северный (ветер), и подуй, южный, обвей мой сад, и да струятся ароматы мои* (Песн. 4, 16). От таких цветов получает удовольствие Христос и радуется Дух Святой.
16. *Внемлите себе*, дети. Повинуйтесь родителям как господам. Отцы, любите от сердца ваших детей.
17. Все же, единодушно и сердечно обняв друг друга, воспоём Христа вместе со Отцом, Которому слава и держава, со Святым Духом ныне и присно и во веки веков. Аминь.

Библиография

- Псевдо-Иоанн Златоуст*. Гомилия на слова: Никто не может служить двум господам (Мф. 6, 24), СРГ 5059 / предисловие, критический текст, перевод с древнегреческого языка М. Ю. Акимкина и свящ. Сергия Кима // *Метафраст*. 2021. № 1 (5). С. 12–59.
- Homiliae pseudo-chrysostomicae in memoriam Bernardi de Montfaucon (1655–1741) / editio princeps quam curaverunt K.-H. Uthemann, R. F. Regtuit, J. M. Tevel*. Turnhout: Brepols, 1994.

- Joannes Chrysostomus*. In psalmum 75 [Hom. 1] // PG. T. 55. Col. 593–598; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб.: СПбДА, 1899. Т. 5. С. 672–678.
- Joannes Chrysostomus*. De turture [Hom. 2] // PG. T. 55. Col. 599–602; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб.: СПбДА, 1899. Т. 5. С. 678–683.
- Joannes Chrysostomus*. In psalmum 139 [Hom. 3] // PG. T. 55. Col. 707–710; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб.: СПбДА, 1899. Т. 5. С. 829–832.
- Joannes Chrysostomus*. De Ioseph et de castitate [Hom. 4] // PG. T. 56. Col. 587–590; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб.: СПбДА, 1900. Т. 6. С. 948–953.
- Joannes Chrysostomus*. De Susanna sermo [Hom. 5] // PG. T. 56. Col. 589–594; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб.: СПбДА, 1900. Т. 6. С. 948–953.
- Joannes Chrysostomus*. In decollationem S. Ioannis Baptistae [Hom. 6] // PG. T. 59. Col. 485–490; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб.: СПбДА, 1902. Т. 8. С. 607–612.
- Joannes Chrysostomus*. In praecursorem Domini sermo [Hom. 7] // PG. T. 59. Col. 489–492; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб.: СПбДА, 1902. Т. 8. С. 612–615.
- Joannes Chrysostomus*. In saltationem Herodiadis [Hom. 8] // PG. T. 59. Col. 521–526; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб.: СПбДА, 1902. Т. 8. С. 653–657.
- Joannes Chrysostomus*. In parabolam de ficu [Hom. 9] // PG. T. 59. Col. 521–526; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб.: СПбДА, 1902. Т. 8. С. 737–742.
- Joannes Chrysostomus*. De pharisaeo [Hom. 10] // PG. T. 59. Col. 589–592; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб.: СПбДА, 1902. Т. 8. С. 743–745.
- Joannes Chrysostomus*. De Lazaro et divite [Hom. 11] // PG. T. 59. Col. 591–596; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб.: СПбДА, 1902. Т. 8. С. 745–749.
- Joannes Chrysostomus*. De ieiunio sermo 4 [Hom. 12] // PG. T. 60. Col. 715–718; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб.: СПбДА, 1903. Т. 9. С. 914–915.
- Joannes Chrysostomus*. De remissione peccatorum [Hom. 13] // PG. T. 60. Col. 759–764; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб.: СПбДА, 1903. Т. 9. С. 973–979.
- Joannes Chrysostomus*. De non iudicando proximo [Hom. 14] // PG. T. 60. Col. 763–766; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб.: СПбДА, 1903. Т. 9. С. 979–983.

- Joannes Chrysostomus*. De poenitentia [Hom. 15] // PG. T. 60. Col. 763–766; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб.: СПбДА, 1903. Т. 9. С. 983–986.
- Joannes Chrysostomus*. In Rachelem et in infantes [Hom. 17] // PG. T. 61. Col. 697–700; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб.: СПбДА, 1904. Т. 10. С. 841–843.
- Joannes Chrysostomus*. In illud: *Exeuntes Pharisei* [Hom. 18] // PG. T. 61. Col. 705–710; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб.: СПбДА, 1904. Т. 10. С. 853–857.
- Joannes Chrysostomus*. In illud: *Ascendit Dominus in templum* [Hom. 19] // PG. T. 61. Col. 739–742; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб., 1904. Т. 10. С. 895–899.
- Joannes Chrysostomus*. In natale Domini nostri Iesu Christi [Hom. 20] // PG. T. 61. Col. 763–768; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб.: СПбДА, 1904. Т. 10. С. 929–933.
- Joannes Chrysostomus*. In Zacchaeum publicanum [Hom. 21] // PG. T. 61. Col. 767–768; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб.: СПбДА, 1904. Т. 10. С. 933–935.
- Joannes Chrysostomus*. In illud: *Exiit qui seminat* [Hom. 22] // PG. T. 61. Col. 771–776; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб.: СПбДА, 1904. Т. 10. С. 940–944.
- Joannes Chrysostomus*. In drachmam et in illud: *Homo quidam habebat duos filios* [Hom. 23] // PG. T. 61. Col. 781–784; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб.: СПбДА, 1904. Т. 10. С. 952–955.
- Joannes Chrysostomus*. In illud: *Ignem veni mittere in terram* [Hom. 24] // PG. T. 62. Col. 739–741; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб.: СПбДА, 1904. Т. 11. С. 938–942.
- Joannes Chrysostomus*. De iis qui in ieiunio continenter vivunt [Hom. 25] // PG. T. 64. Col. 739–741; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб.: СПбДА, 1906. Т. 12. С. 894–896.
- Joannes Chrysostomus*. Quod mari similis sit haecuita [Hom. 26] // PG. T. 64. Col. 19–22; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб.: СПбДА, 1906. Т. 11. С. 903–906.
- Joannes Chrysostomus*. In illud: *Simile est regnum caelorum granosinapis* [Hom. 27] // PG. T. 64. Col. 21–26; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб.: СПбДА, 1906. Т. 11. С. 906–910.
- Voicu S. J.* L'omelia Quod filii debeant honorare parentes (CPG 5092) di uno pseudocrisostomo carpatode // Studi in onore del Cardinale Raffaele Farina / ed. A. Piazzoni. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2013. (Studi e testi; vol. 478). P. 1197–1221.

ИССЛЕДОВАНИЯ

«АРМЯНСКИЕ» ПРАВИЛА ТРУЛЛЬСКОГО СОБОРА

Геворг Серёжевич Казарян

PhD in Theology
преподаватель Центра изучения древневосточного христианства
при Богословском факультете Афинского национального
университета
dngevorg@gmail.com

Для цитирования: Казарян Г. С. «Армянские» правила Трулльского Собора // Метафраст. 2022. № 1 (7). С. 46–73. DOI: 10.31802/METAFRASST.2022.7.1.003

Аннотация

УДК 27-742-266 (27-732.3)

Статья посвящена исследованию группы священных правил, изданных Пято-Шестым или Трулльским Собором (Константинополь, 691–692 гг.) относительно «страны Армянской». На основе анализа первоисточников, во-первых, выявляется исторический контекст публикации этих правил: отцы Трулльского Собора попытались регулировать церковную жизнь Армении, поскольку её Церковь официально придерживалась церковного единства, заключенного на Каринском (Феодосиопольском) Соборе в 632/3 г., несмотря на то, что внутри Армянской Церкви фактически существовали две партии — халкидонитская и антихалкидонитская. Далее в статье предпринята попытка рассмотрения правил по отдельности. В свете новых исследований по литургике прослеживается историко-богословское развитие тех или иных обрядовых явлений, относительно которых были изданы правила. Изучение данных обрядовых особенностей армянского типикона под призмой диахронического подхода в свою очередь позволяет выявить актуальность «армянских» правил Пято-Шестого Вселенского Собора для наших дней.

Ключевые слова: Трулльский Собор, Пято-Шестой Вселенский Собор, каноническое право, Армения, Армянская Апостольская Церковь, армяно-византийские отношения, халкидониты, антихалкидониты, Трисвятое, Евхаристия.

The «Armenian» Canons of Council in Trullo

Gevorg S. Kazaryan

PhD in Theology

Teacher and postdoctoral researcher at the Oriental Christianity Research Laboratory at the Faculty of Theology of the National and Kapodistrian University of Athens University Campus, Zografou Athens 15784, Greece
dngevorg@gmail.com

For citation: Kazaryan, Gevorg S. "The 'Armenian' Canons of Council in Trullo". *Metaphrast*, № 1 (7), 2022, pp. 46–73 (in Russian). DOI: 10.31802/METAFRASST.2022.7.1.003

Abstract. The article is dedicated to the study of the group of sacred rules issued by the Quinisext or Council in Trullo (Constantinople, 691–692) concerning «the country of Armenians». On the basis of an analysis of the original sources, first of all, the historical context of the publication of these rules is revealed: the Fathers of the Council tried to regulate the ecclesiastical life of Armenia, as its Church officially adhered to the ecclesiastical unity achieved at Council of Karin (Theodosiopolis) in 632/3, despite the fact that there were actually two parties within the Armenian Church, the Chalcedonian and the Antichalcedonian. Then the article attempts to investigate the rules separately. In the light of new researches on liturgics, we examine the historical and theological development of ritual phenomena on which regulations have been issued. The study of these ritual specificities of the Armenian typicon under the prism of the diachronic approach in its turn allows us to reveal the relevance of «Armenian» rules of the Quinisext Ecumenical Council for today.

Keywords: Council in Trullo, Quinisext Ecumenical Council, Canon law, Armenia, Armenian Apostolic Church, Armeno-Byzantine relations, Chalcedonians, Antichalcedonians, Trisagion, Eucharist.

Введение

Трулльский или Пято-Шестой Вселенский Собор, проходивший в Константинополе в 691–692 гг., утвердил 102 правил, касающихся разных вопросов церковной жизни и занимающих исключительное место в сокровищнице канонического права Восточной Церкви¹. Соборные отцы пять из отмеченных правил (32, 33, 56, 81, 99) непосредственно посвятили «стране Армянской». Ещё одно правило (95) относится к армянам опосредованно. Данные правила, которые в нашей работе мы условно называем «армянскими», имеют особую значимость не только по своему содержанию, и не только потому, что являются важными памятниками, освещающими византийско-армянские церковные отношения кон. VII в.: эта группа правил Трулльского Собора уникальна в своем роде, т. к. данные правила являются единственными каноническими определениями, утверждёнными Восточной Православной Церковью относительно армянской церковной действительности.

Исторический контекст

Среди исследователей, касавшихся тематики данной статьи, был поднят следующий важный вопрос: на каком основании Трулльский Собор опубликовал правила относительно «страны Армянской», если никакой из Вселенских Соборов не выносил решений для инославных общин? Так, митр. Хиосский Григорий (Павлидис), исследуя вопрос, рассуждает:

«Из этого естественно выходит, что в то время, когда сошёлся этот Собор, духовные связи, соединяющие обе церкви, ещё не были

1 Про Трулльский Собор см. докторскую диссертацию греч. исследователя Г. Гавардинаса: *Γκαβαρδίνας Γ. Χ.* Η Πένθεκτη Οικουμενική Σύνοδος και το νομοθετικό της έργο (διδακτορική διατριβή). Κατερίνη, 1998. См. также: *Σταυρίδης Β. Θ.* 'Ο συνοδικός θεσμός εις τὸ Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον. Θεσσαλονίκη, 1986. Σ. 364–374; *Γιαννόπουλος Β. Ν.* Ιστορία και Θεολογία των Οικουμενικῶν Συνόδων. Αθήνα, 2011. Σ. 590–725. Следует отметить, что среди исследователей нет единогласия относительно вселенского характера Трулльского Собора. Так, В. Яннопулос считает, что по причине отсутствия на Соборе представителей Римской кафедры и последующего неприятия со стороны Рима решений Собора, он так и не состоялся как Собор вселенский. П. Бумис, напротив, защищает противоположную точку зрения (см.: *Μπούμης Π. Γ.* Η οἰκουμεικότητα μιᾶς Συνόδου καὶ συγκεκριμένως τῆς ἐν Τρούλλῳ ἢ Πενθέκτης // Θεολογία. 2009. Τ. 80. Τεύχ. 3. Σ. 37–69; *Γιαννόπουλος Β. Ν.* 'Η Οἰκουμεικότητα τῆς «λεγομένης Πενθέκτης Οἰκουμεικῆς Συνόδου». 'Οφειλόμενη ἀπάντησις στὸν συνάδελφο κ. Π. Μπούμη // Θεολογία. 2010. Τ. 81. Τεύχ. 3. Σ. 81–127; *Μπούμης Π. Γ.* Η οἰκουμεικότητα τῆς Πενθέκτης ἢ ἐν Τρούλλῳ Συνόδου καὶ τοῦ ἔργου τῆς // Θεολογία. 2011. Τ. 82. Τεύχ. 3. Σ. 135–154).

совершенно порваны. Если бы Православная Церковь смотрела на Армянскую, как на несомненно еретическую и совсем от нея отторгшуюся, то она, по всей вероятности, не сделала бы на упомянутом Соборе постановления о ней, как о собственном члене, зная весьма хорошо апостольское сказание *что бо ми и внешних судити*»².

Архим. Вардан Хацуни также замечает:

«Уместно спросить, каким образом сей греческий собор давал [канонические] определения армянам, которые были отделены и непослушны грекам? Нечто, что иные соборы вовсе не помыслили совершить. И мы склонны заключить, что в тот момент между армянами и греками должно было существовать какое-то [догматическое] согласие...»³.

Проф. И. Кармирис, в свою очередь, приходит к тому же выводу, говоря:

«...Пято-Шестой Собор (692) опубликовал и свои правила относительно Армянской Церкви... как собственного члена одной и той же Православной Кафолической Церкви»⁴.

Чтобы ответить на поставленный вопрос, необходимо вкратце обратиться к церковно-политической истории Армении и Византии VI–VII вв. Известно, что Армянская Церковь официально и синодально осудила Халкидонский Собор и разорвала своё евхаристическое общение со Вселенской Церковью на II Двинском Соборе 553–555 гг⁵. События, последовавшие за решением Двинского Собора раскололи Церковь

2 Григорий (Павлидис), митр. О мерах к достижению единения армянской и православно-кафолической Церквей // Христианское чтение. 1868. № 7. С. 43. Греч. оригинал см.: Γρηγόριος ὁ Βυζάντιος, Μητροπολίτης Χίου. Περί ἐνώσεως τῶν Ἀρμενίων μετὰ τῆς Ἀνατολικῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. Κωνσταντινούπολη, 1871. Σ. 24. Примечательно, что И. Е. Троицкий рассматривал вопрос под другим углом, считая действие Собора как выражение мягкого отношения Вселенской Церкви к Армянской: «...Отмечая и осуждая все эти особливия предания армянской церкви, Трулльский собор не трактует прямо эту церковь еретическою, а оставляет вопрос об ея характере так сказать в тени» (Троицкий И. Изложение Веры Церкви Армянския, начертанное Нерсесом, католиком армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила. СПб., 1875. С. 228).

3 Հւղտւնի Վարդանի, արք. Շարևեր խնդիրներ Հայ Եկեղեցւոյ Գաղտնաբնէն. Վենետիկ, 1927. Էջ С. 461. [Хацуни Вардан, архим. Важные проблемы из истории Армянской Церкви. Венеция, 1927. С. 461].

4 Καρμίρης Ι. Σχέσεις ὀρθοδόξων καὶ Ἀρμενίων καὶ ἰδίως ὁ κατὰ τὸν ΙΒ΄ αἰῶνα θεολογικός διάλογος μεταξύ αὐτῶν. Αθήναι, 1967. Σ. 21.

5 См.: Арутюнова-Фиданян В. А. Повествование о делах армянских (VII в.). Источник и время. М., 2004. С. 169, 171.

Армении на халкидонитов, поддерживаемых Византийской империей, и на антихалкидонитов, покровительствуемых Сасанидской Персией. Предстоятель Церкви — католикос Мовсес II (574–604) — с кафедрой в Двине, стоял во главе партии антихалкидонитов, но и сторонников IV Вселенского Собора было немало. Так, когда в кон. VI в. переговоры двух сторон по объединению не увенчались успехом, халкидониты учредили свою архиепископскую кафедру в Аване во главе с католикосом Иоанном Багаранским (584/590–610). В данный период большая часть страны находилась под властью ромеев, а две противоборствующие кафедры находились неподалеку друг от друга, по разные стороны византийско-персидской границы⁶.

После смерти Мовсеса в 604 г., когда единоличным католикосом Армении стал Иоанн и антихалкидониты не могли рукоположить себе предстоятеля, казалось, что халкидониты одержали верх. Однако их кажущаяся победа была эфемерной. Уже в 607 г. при поддержке персов был созван III Двинский Собор, 10 архиереев которого избрали в католикосы Рштунийского епископа Авраама (607–615). В том же году персидские войска начали наступление и, дойдя до г. Карина (Феодосиополь), пленили католикоса Иоанна, который в 610 г. скончался в плену⁷.

В ходе византийско-персидских войн, тем не менее, имп. Ираклию (610–641) удалось вернуть империи большую часть Армении: согласно договору, заключенному в 628 г., две трети страны с центром в Феодосиополе вновь оказались под скипетром ромейского самодержца. Однако Двин и восточные земли, где находилась кафедра католикоса Езра I (630–641), оставались под властью Сасанидов. Имперская власть вскоре поставила католикоса Езра перед дилеммой: или согласиться на воссоединение Церквей, или же для халкидонитов будет восстановлен отдельный Католикосат. Таким образом, в 632/633 г. «[император], прибыв в Великую Армению, повелел собрать большой Собор в Феодосиополе [с участием] всех епископов и [духовных] учителей с католикосом Езром и всеми азатами, чтобы исследовать и изучить [вопрос] о двух природах во Христе Боге нашем и о Халкидонском Соборе. Исследовали они [этот вопрос] в течение тридцати дней, и были убеждены армяне [свидетельствами] из писаний [святых отцов] и поклялись никогда не опровергать [Халкидонский Собор], подписав [клятву] собственной рукой»⁸.

6 См.: Арутюнова-Фиданян В. А. Повествование о делах армянских. С. 181.

7 Там же. С. 181, 183.

8 Там же. С. 185.

Таким образом, католикос Езр и участники Каринского (Феодосиопольского) Собора, приняв орос IV Вселенского Собора, восстановили евхаристическое общение Армянской Церкви с Константинопольской. Несмотря на противодействие определенных церковных и политических кругов Армении, единение было официально сохранено и в годы правления преемника Езра — убеждённого сторонника халкидонского Православия⁹, католикоса Нерсеса III (641–661), ещё раз будучи возобновлено зимой 652–653 гг., при совместном причащении имп. Константа II (641–668), католикоса и армянских иерархов за литургией, совершённой в Двине греческом священником¹⁰. После смерти Нерсеса на престол католикоса взошёл его протосинкелл и ближайший помощник Анастас (661–667), который по всей видимости, являлся единомышленником своего предшественника¹¹. Относительно церковной ориентации следующего католикоса Исраэла (667–677) нет никаких сведений, однако страна под управлением назначенного императором Григора Мамиконяна (663–685) продолжала свою жизнь под властью ромеев и, следовательно, нет оснований считать, что Феодосиопольское воссоединение было аннулировано.

В период предстоятельства католикоса Саака III (677–703) в Армении призошли серьёзные события. Согласно византийско-арабскому договору 686 г. Армения осталась под властью ромеев, однако налоги, собранные с Армении, Грузии и Кипра, должны были быть разделены между империей и халифатом. Армяне отказались признать условия этого соглашения, вследствие чего византийские войска в 686–687 гг. дважды двинулись на Армению, нещадно разоряя страну. В 689 г. на Армению напали арабы. Имп. Юстиниан II (685–695, 705–711) самолично двинулся

- 9 Следует, впрочем, отметить, что Константинопольская Церковь, с которой Армянская утверждала евхаристическое общение, в 633–681 гг. официально придерживалась монофелитской доктрины.
- 10 См.: *Մեր ժամանակների հիշատակը* / հրատ. Վ. Իսահանյան // Մատենադարան Հայոց. Հ. 4: Է դ. Անթիլիաս, 2005. Էջ 556. [*Себеос. История / изд. К. Юзбашян // Армянские классические авторы. Т. 4: VII в. Антелиас (Ливан), 2005. С. 556*].
- 11 На первосвятительской кафедре Анастас не оставался в стороне от догматических проблем. Сохранилось небольшое (возможно, с утратами) исповедание веры, написанное философом и богословом VII в. Давидом Харкским. В тексте автор отмечает, что Анастас требовал от каждого исповедание веры, и само произведение Давида написано по повелению католикоса. Интересно отметить, что в отличие от других трудов Давида, отличающихся непримиримым антихалкидонитским духом, данное исповедание достаточно мирное (см.: *Նորին Դավթի ի հրամանէ Ասատուան Հայոց Կաթողիկոսի / հրատ. Յ. Քէսէնյան // Մատենադարան Հայոց. Հ. 5: Է դ. Անթիլիաս, 2005. Էջ 1158–1159. [Того же Давида по повелению Католикоса Армении Анастаса / изд. А. Кеосеян // Армянские классические авторы. Т. 5: VII в. Антелиас (Ливан), 2005. С. 1158–1159]*).

в Армению, назначил правителем Нерсеса Камсаракана (689–691), оставил в стране 30 тысяч войска и, захватив в заложники католикоса Саака и других лиц, вернулся в Константинополь¹². Как сообщает анонимный автор «Повествования о делах армянских», «...католикос Саак, вызванный в Константинополь с епископами, присоединился к исповедующим во Христе и Боге нашем две природы, божественную и человеческую, существующие в единой ипостаси нераздельно и неслиянно. И письменно поклялись никогда не возражать [против этого]»¹³.

Именно в этот период, когда армянские заложники находились в Константинополе, имп. Юстиниан II созвал Трулльский Собор, который длился с сентября 691 г. до сентября следующего, 692 г. Точно неизвестно, участвовали ли католикос Саак и армянские иерархи на заседаниях Собора¹⁴. Тем не менее, Собор издал специальные правила относительно церковных дел Армении.

Итак, возвращаясь к изначальному вопросу о том, на каком каноническом основании Трулльский Собор издал правила, относящиеся к «Армянской стране», следует зафиксировать, что несмотря на *de facto* существование в церковном теле Армении двух партий — халкидонитской и антихалкидонитской, *de jure* в силе оставалось воссоединение, заключенное в 632/633 г. на Феодосиопольском Соборе¹⁵. Именно это обстоятельство послужило основанием для того, чтоб созданный как вселенский Трулльский Собор посчитал возможным урегулировать

12 См.: *Իսկանյան Վ. Կ. Հայ-բյուզանդական հարաբերությունները IV–VII դդ. Երևան, 1991. Էջ 511–515. [Исканян В. К. Армяно-византийские отношения в IV–VII вв. Ереван, 1991. С. 511–515].*

13 Арутюнова-Фиданян А. В. Повествование о делах армянских. С. 191, 193.

14 Протоколы Собора не сохранились, наиболее полным списком участников Собора считается составленный Х. Оме (см.: *Ohme H. Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692. Berlin; New York, 1990. S. 145–175*). Согласно этому списку, из Малой Армении на Собор прибыли Леонтий Севастийский, Каллиник Колонийский, Фотий Никопольский, Григорий Сатальский, Фотий Севастопольский, Георгий Арависский, Иоанн Кукузский, а из Великой Армении, точнее её византийской части: Илья Дадимский, Георгий Камахский и Мариан Китаричский. Что касается предполагаемого участия Саака III на Трулльском Соборе и дальнейшей реакции армян на его решения, то М. ван Эсбрук опубликовал об этом две статьи (см.: *Esbroeck M., van. Armenien und die Penthektè // Annuaire de l'histoire des conciles. 1992. Vol. 24. P. 78–94; Esbroeck M., van. Le discours du Catholicos Sahak III en 691 et quelques documents arméniens annexes au Quinisexte // The Council in Trullo Revisited / ed. G. Nedungam, M. Featherstone. Roma, 1995. (Kanopika; vol. 6). P. 324–454*). Некоторые из выводов многоуважаемого исследователя невозможно принять без критики, однако это уже выходит за рамки нашей статьи.

15 Каринское воссоединение было аннулировано на армяно-сирийском соборе, созданном в Маназкерте в 726 г. католикосом Иоанном III Одзунским.

литургические и канонические проблемы Армении. И т. к. Церковь Армении рассматривалась как часть Церкви Вселенской, в канонах упоминается не Церковь Армении, а лишь «Армянская страна».

Очертив таким образом исторический контекст публикации Пято-Шестым Вселенским Собором «армянских» правил, обратимся к их исследованию по отдельности.

Правило 32

«До нашего сведения дошло, что в армянской стране совершатели бескровной жертвы приносят на святой трапезе только вино, не смешивая его с водой, и ссылаются на учителя Церкви Иоанна Златоуста, который в толковании на Евангелие от Матфея (беседа 82) говорит: “Почему по воскресении Господь пил не воду, а вино? Для того, чтобы с корнем исторгнуть другую лукавую ересь. Поскольку некоторые употребляют в таинствах воду, то Господь, показывая, что Он употреблял вино и тогда, когда таинство преподавал, и тогда, когда по воскресении без таинства предлагал обыкновенную трапезу, говорит: *От плода лозного* (Мф 26, 29). Виноградная же лоза производит вино, а не воду”. Вследствие этого они [приносящие одно вино] думают, что этот учитель отвергает необходимость присоединения воды в священном жертвоприношении.

Чтобы отныне ими не владело неведение, мы раскрываем мысль этого отца православно. Поскольку тогда существовала древняя лукавая ересь гидропарастатов, которые в своём жертвоприношении вместо вина употребляли только воду, то этот богоносный муж, опровергая незаконное учение этой ереси и показывая, что они идут против апостольского предания, составил вышеприведённую речь. И своей Церкви, пастьерское руководство которой было ему вверено, Златоуст передал повеление всякий раз, когда надлежит совершать бескровную жертву, присоединять воду, указывая этим на соединение крови и воды, которые истекли из честного ребра нашего Искупителя и Спасителя Христа Бога ради оживотворения всего мира и искупления грехов. И во всех Церквях, где просияли духовные светила, соблюдается этот Богом данный чин. И Иаков, брат по плоти Христа Бога нашего, первый, кому был вверен престол Иерусалимской Церкви, и Василий, епископ Кесарийской Церкви, слава которого распространилась по всей вселенной, в преподанном нам письменно чине таинственного священнодействия повели составлять священную чашу на Божественной литургии именно из воды и вина. И преподобные отцы, собравшиеся в Карфагене,

определённо сказали об этом: “В святом таинстве да не приносится ничего кроме Тела и Крови Господней, как и Сам Господь заповедал, т. е. хлеба и вина, смешанного с водой”¹⁶.

Итак, в данном правиле обсуждается одно из наиболее значимых литургических различий между Православной и Армянской Церковью — материя Святых Даров: в то время как первая служит Божественную литургию на квасном хлебе, а к вину дважды подмешивает воду, в Армянской Церкви литургия совершается на опресноке и на цельном, не разбавленном водой вине. Трения относительно данной обрядовой разницы начались ещё в VI в. и стали предметом для издания специального правила на Трулльском Соборе.

О какой именно воде идет речь в 32 правиле Трулльского Собора: о той, что добавляется на проскомидии, или же о «теплоте» (ζέον или θερμόν)? Имея в виду результаты исследований о. Роберта Тафта, должно согласиться, что речь идёт о простой, холодной воде проскомидии, а не о *зеоне* позднейших времён¹⁷. Безусловно, традиция смешивания вина с водой древняя и уже отмечается в самом раннем описании литургии, оставленном св. Иустином Философом:

«Потом к предстоятелю братий приносится хлеб и чаша воды и вина: он, взявши это, возсылает именем Сына и Духа Святаго хвалу и славу

16 *Никодим Святогорец, прп.* Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями: в 4 тт. / пер. с греч. Екатеринбург, 2019. Т. 2. Правила Вселенских Соборов. С. 248–249.

17 Как убедительно показывает о. Роберт Тафт, основательно исследовавший вопрос разбавленного вина в византийском типиконе, данный обычай берёт свое начало из повседневного обычая смешивания вина с водой, причём начиная с VI в. есть сведения о том, что вода, добавляемая в чашу, была тёплой. Однако это ещё не позднейший ζέον: в отличие от последнего, в ранний период тёплая вода добавлялась в потир исключительно в зависимости от локальных условий и обычаев. К этому следует присовокупить, что даже до XI в. в Византии местами ещё служили Литургию на совершенно неразбавленном вине, а горячую воду добавляли непосредственно перед причащением. Именно это и есть «теплота». Некоторые священники, кстати, добавляли тёплую воду в потир как во время проскомидии, так и перед самим причащением. Наконец, где-то до 1347 г. доминирующей стала современная практика, согласно которой на проскомидии в чашу добавляется холодная, а перед причащением — горячая вода (см.: *Taft R. Water into Wine. The Twice-Mixed Chalice in the Byzantine Eucharist // Le Muséon. 1987. Vol. 100. P. 323–342; Taft R. F. A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. 5. Roma, 2000. P. 441–502*). Данные, приведённые именитым литургистом ещё раз показывают, как важно иметь цельный образ исторического становления литургической традиции, т. к. именно это позволяет нам более трезво и рассудительно подходить к местным особенностям, в данном случае — к обрядовым различиям Армянской Церкви.

Отцу всего и подробно совершает благодарение за то, что Он удостоил нас этого»¹⁸.

Однозначно, что церковная традиция естественным образом проистекала из повседневной практики разбавления вина водой, для чего древние греки, к примеру, использовали специальные сосуды — кратеры¹⁹, в то время как цельное вино (ἄκρατον οἶνον) применяли в медицинских целях²⁰. Разбавленное вино (κεκραμένον οἶνον) потребляли и древние иудеи, по крайней мере, начиная с эллинистического периода (см.: Прит. 9, 1–2; 2 Макк. 15, 39)²¹. Как видно из немногочисленных свидетельств, древние армяне, наоборот, для повседневного потребления использовали цельное вино²². Так, согласно очевидцу Ксенофонт (ок. 430–356 до Р. Х.), в домах армян наряду с иными благами, хранилось «ячменное вино в кратерах. В уровень с краями сосудов в вине плавал ячмень и в него воткнут был тростник, больших и малых размеров, но без коленцев; кто хотел пить, должен был взять тростник в рот и тянуть через него вино. Не смешанное с водой вино было очень крепким, но для людей привычных это был очень приятный напиток»²³.

- 18 *Иустин Философ, св. и мч.* Творения. М., 1995. С. 97. Подробный анализ сведений св. Иустина см.: *Φίλιας Γ. Ν. Λειτουργική*. Τ. 2: Η Θεία Εὐχαριστία (μέχρι τὸν 15^ο αἰ.). Αθήνα, 2016. Σ. 134–140.
- 19 Стоит отметить, что Церковь для совершения Евхаристии использовала не только чаши, но и кратеры, что засвидетельствовано как письменными источниками и изображениями, так и самими сохранившимися литургическими кратерами (см.: *Κωνσταντῖνος Κ., πρωτοпр. Ὁ Χριστιανικός Ναός καὶ τὰ τελοῦμενα ἐν αὐτῷ*. Αθήνα, 1969. Σ. 180–181).
- 20 См.: *Κουράκου-Δραγώνα Σ.* Ο πολιτισμός του οίνου στις αρχαιοελληνικές κοινωνίες // *Οἶνος: πολιτισμός και κοινωνία*. Αθήνα, 2006. Σ. 10, 13. Примечательно, что в средневизантийский период в империи ромеев преобладало потребление неразбавленного вина (см.: *Αναγνωστάκης Η.* Ο βυζαντινός οινικός πολιτισμός // *Οἶνος: πολιτισμός και κοινωνία*. Αθήνα, 2006. Σ. 51–53)..
- 21 Разбавленное вино употреблялось и за пасхальной вечерей — седером (см.: *Φίλιας Γ. Ν. Λειτουργική*. Τ. 1. Αθήνα, 2009. Σ. 128).
- 22 См.: *Garsoïan N.* Le vin pur du calice dans l'Église arménienne // *Pratiques de l'eucharistie dans les églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Age)*. Actes du séminaire tenu à Paris, Institut Catholique, 1997–2004 / éd. par N. Bériou, B. Caseau et D. Rigaux. Paris, 2009. P. 259.
- 23 *Ксенофонт.* Анабазис / пер., вступ. статья и примеч. М. И. Максимовой, под ред. акад. И. И. Толстого. М.; Л., 1951. С. 112. Ср.: *Փարսի գինու արտադրությունը Հին Հայաստանում // Խաղիքի գործընթացը... Հորվածների ժողովածու. Եվրված Բ. Պրոստրվվու 100-ամյակին*. Երևան, 2010. Էջ 92, 94. [*Паланджян Р.* Производство ячменного вина в Древней Армении // Халдиевым могуществом... Сборник статей к 100-летию Бориса Пиотровского. Ереван, 2020. С. 92, 94]; *Παπαδόπουλος Κ., πρωτοпр. Σχέσεις του αγίου Φωτίου με την αρμενική εκκλησία // Σύναξη*. 1989. Τεύχ. 30 (Απρίλιος – Ιούνιος). Σ. 26.

Весьма показательно то, что в армянском переводе Псалтыри (V в.) слова «καὶ τὸ ποτήριόν σου μεθύσκον με ὥσπερ κράτιστον» (Пс. 22, 5) переведены так: *Чаша твоя как цельная напоила меня* (րիժալ րը րիժի տիժիժալ իրբնոյց զիւ)²⁴. Заметно, что святые отцы-переводчики Армянской Церкви как эквивалент греческого слова *κράτιστον* (суперлатив от *κράτος* = «сильный», «мощный») выбрали слово *տիժիժալ* («цельный», «неразбавленный»). Данный стих, в христианском восприятии, безусловно, имеющий евхаристический подтекст, показывает, что для армян качественным, наилучшим вином считалось (и до сих пор считается) неразбавленное вино, и именно такое вино они приносили на Божественную литургию.

Таким образом, изначально традиция совершения Бескровной Жертвы на цельном вине имела исключительно практическое значение. На наш взгляд, отправной точкой для постепенной теологизации этого практического обычая стала с одной стороны, принятие на II Двинском Соборе в 553–555 гг. доктрины о нетленности Тела Христова, а с другой — паронимичность армянских слов «цельный» (*տիժիժալ*) и «нетленный» (*տիժիժալի*). Неудивительно, что спустя непродолжительное время тема разбавленного или цельного евхаристического вина в Армении стала отличительной особенностью соответственно халкидонитов и антихалкидонитов. Так, в 590 г., когда католикос-антихалкидонит Мовсес II (574–604) был приглашён в Константинополь для объединительного собора, он категорически отказался пересечь византийско-персидскую границу — реку Азат, заявив:

«Я не перейду реку Азат, не буду есть печёный дрожжевой²⁵ хлеб и пить [смешанное с водой] тёплое [вино]»²⁶.

24 Աստուածաշունչ Մատան Հին եւ Նոր կտակարանաց. Հայաստանի Աստուածաշնչային ընկերութիւն. Երևան, 1997. Էջ 600. [Богодухновенная Книга Ветхого и Нового Заветов. Ереван, 1997. С. 600].

25 Под не засвидетельствованным в иных источниках словом *φουρνιτάριον*, как полагают, разумеется дрожжевой, квасной хлеб. Если такая интерпретация верна, то уже тогда в Армянской Церкви для Евхаристии использовался опреснок. В рамках данного исследования мы не будем касаться данной темы, лишь ограничимся замечанием, что Трулльский Собор, запрещая цельное вино, обошёл молчанием опреснок. Как считает Н. Гарсоян, это объясняется тем, что опресноки уже были в обиходе Римской Церкви (см.: *Garsoïan N. Le vin pur du calice*. P. 250).

26 *Арутюнова-Фиданян В.А.* Повествование о делах армянских. С. 179. Есть мнение, что данный отрывок является одним из наиболее ранних свидетельств о *зеоне*, однако о Роберт Тафт считает такой вариант невероятным, утверждая, что речь идёт о воде, добавляемой

И всё же, следует отметить, что в ранний период теологизация обретаемого обрядового вопроса, его увязка к христологическому догмату не была углублена, т. к. отцы Трулльского Собора подходят к ней именно как к простому обычаю, не выдвигая никакого богословского аргумента ни против цельного вина, ни за разбавленное вино. Они ограничиваются лишь указанием на традицию древних литургий, на известный евангельский отрывок Ин. 20, 34–35, а также на 44 (37) правило Карфагенского Собора (418 г.). Кроме того, когда в дальнейшем обычай совершать литургию на цельном вине официально и канонически был утверждён католикосом Иоанном III Одзнецю (719–728), он также не был обоснован богословски:

«Достойно есть хлеб без закваски, а вино неразбавленным поднимать на святой престол, согласно преданному нам святым Григорием [обычаю], а не уклоняться в предания других христиан»²⁷.

Тем не менее, в двух псевдоэпиграфах, приписываемых тому же авторитетному католикосу, проводится резкая критика традиции разбавленного вина, с той аргументацией, что во-первых, на Тайной Вечери Христос освятил опреснок и цельное вино, и во-вторых, что «еретики-халкидониты» добавляют закваску в просфору и воду в вино с целью «разложить» Святые Дары, якобы показывая тем самым своё еретическое учение о разложимости-тленности Тела Господня²⁸. Таким образом, армяне-антихалкидониты, стараясь теологически обосновать свою местную литургическую традицию и тем самым, отличаться от «других христиан», после VIII в. привязали её к христологическому

во время проскомидии: в зависимости от локальных условий и обычаев местами она могла быть не только холодной, но и теплой (см.: *Taft R. Water*. P. 324–325, 340–341).

- 27 Մանկանազիրը Հայոց / աշխ. Վ. Հակոբյանի. Երևան, 1964. Հ. 1. Էջ 519. [Армянская книга канонов / предисловие, научно-критический текст и примечания В. Акопяна. Ереван, 1964. Т. 1. С. 519]. У Анастасия Синаита (VII в.) есть следующее замечание: «Следует отметить, что монофизиты, употребляя [при Евхаристии] потир, предлагают [причащающимся] неразбавленное вино, [то есть вино] без воды, и тем самым ясно изобличают [самих себя], исповедующих, что Христос есть только одно чистое и простое Божество, лишённое всякой примеси плоти или души» (*Анастасий Синаит, прп.* Избранные творения. М., 2003. С. 198). Имел ли в виду Анастасий армян, когда говорил о «монофизитах», однозначно невозможно утверждать, однако видно, что автор сам приписывает им идею о «чистом» Божестве. Имея в виду, что цитируемый отрывок вовсе не вписывается в контекст, можно даже предполагать, что перед нами позднейшая вставка.
- 28 Մ.: Գիրք Թորոնց / Հրաւ. Նորայր Թորոնիան. Երևան, 1994. Էջ 467–472, 483–485. [Книга Посланий / изд. архиеп. Нораир (Погарян). Иерусалим, 1994. С. 467–472, 483–485]. Ср.: *Garsoïan N. Le vin pur du calice*. P. 261–265.

догмату, игнорируя или просто не зная символики закваски и разбавленного вина в византийской богословской герменевтике²⁹.

Правило 33

«Поскольку мы узнали, что в армянской стране принимаются в клир только лица из священнического рода, в чём видно стремление следовать иудейским обычаям, и что некоторые из них и без пострижения поставляются в священные певцы и чтецы Божественного храма, то мы решили: отныне желающим возвести кого-либо в клир не позволено обращать внимание на происхождение производимого, но им должно, испытав, достойны ли они быть причисленными к клиру, по принятым в священных правилах определениям производить таких в церковных служителей, происходит ли они от посвящённых предков или нет. Но и читать с амвона Божественные словеса народу по чину причисленных к клиру не позволено вообще никому, кроме тех, кто получил священническое посвящение и благословение от своего пастыря в соответствии с правилами. Если же кто-либо будет уличён в том, что поступает вопреки предписанному, да будет отлучён»³⁰.

- 29 К тому же выводу приходят и другие исследователи. Так, Д. Финдикян, основываясь на выводах П. Коу, считает, что литургическое использование цельного вина, происходя из повседневной жизни, в эпоху споров VI в. приобрело христологическую символику: сначала цельное вино было истолковано как символ нетленной и неразлагаемой крови Христовой, а затем та же символика была перенесена и на опреснок. «Вот основная символика Вина и Хлеба, которую армяне, с незначительными различиями будут продвигать в последующих веках» (*Findikyan M. D. Liturgical Usages Controversy in History: How Much Diversity Can Unity Tolerate*// Saint Nersess Theological Review. 1992. Vol. 1. № 2. P. 200; ср.: *Cowe P. S. Armenian Christology in the Seventh and Eighth Centuries with Particular Reference to the Contributions of Catholicos Yovhan Ōjneç'i and Xosrovik T'argmanic'* // *Journal of Theological Studies*. 2004. Vol. 55. P. 30–54). Ту же линию продолжает архим. Захария Багумян в своем специальном исследовании, посвящённом проблематике цельного вина (см.: *Բարձրագույն Չիրարիւն, լիք. Անսպալ րաժաւի ինդիքը Հայոց Եկեղեցւում. Էջմիածին, 2013. [Багумян Захария, архим. Проблема неразбавленной Чаши в Армянской Церкви. Эчмиадзин, 2013]). Во всяком случае, на наш взгляд, следует считать преувеличенным мнение Ж.-К. Ларше, который в цельном вине и опресноке, используемых армянами видит явный символ их веры в одно естество Христа и отказа принять учение о двух природах (см.: *Ларше Ж.-К. Исторические основания антихалкидонизма и монофизитства Армянской Церкви (V–VIII вв.)* // БВ. 2008. № 7. С. 190). В данном подходе, основанном на полемической литературе халкидонитов, игнорируется исторический путь становления церковных обрядов.*

30 *Никодим Святогорец, прп.* Пидалион. С. 253.

Данное правило затрагивает две проблемы: а) происхождение клириков из священнического рода; б) отсутствие пострига у чтецов и псалтов.

Относительно первого вопроса следует отметить, что Церковь Армении с первых же дней своей организации в нач. IV в. оказалась в весьма специфических социальных и экономических условиях. Царство Великой Армении являлась феодальным государством, которое управлялось *нахарарами* — представителями местных аристократических родов. Царь Великой Армении также являлся феодалом, доменом которого являлась центральная провинция Айрарат. Кафедра предстоятеля Армянской Церкви — католикоса, была определена в столице Вагаршапате (Эчмиадзин), а царь Трдат III (287–330) наделил Церковь правом десятины. Церковь Армении и её предстоятель, имевший свои домены, таким образом, изначально были инкорпорированы в систему феодальных отношений.

Суть феодализация или, по выражению Н. Г. Адонца, «нахараризации» Армянской Церкви заключалась в том, что если во Вселенской Церкви церковная юрисдикция базировалась на административной системе государства, то в Армении церковные епархии соответствовали нахарарским доменам. Согласно Адонцу, процесс нахараризации Церкви начался с кон. IV в., когда «церковная власть стала распределяться между наиболее влиятельными княжескими домами путём учреждения для каждого из них особого епископства. Здесь мы не встречаем митрополитского устройства, не видим территориального начала в разбивке церковных епархий. Административная церковная единица совпадает с княжеским владением, с областью данного княжеского дома, совершенно независимо от размера ея. В указанный период до падения Аршакидов церковная иерархия разрослась настолько, что к 451 году насчитывала до 18 епископов, представителей важных княжеских фамилий»³¹. Спустя одно столетие, в половине VI в. Церковь Армении имела уже 27 епархий, которые соответствовали феодам основных нахарарских семей³².

Именно такое положение дел в Армении осуждает 33 правило Трулльского Собора. Однако, феодализация Армянской Церкви была уже настолько глубоко осевшей, что католикос Иоанн Одзнецци, явно осуждая решение Пято-Шестого Собора, определил «Достойно есть... по чину левитов, по происхождению наследовать церковную благодать;

31 *Никодим Святогорец, прп.* Пидалион. С. 367.

32 *Адонц Н.* Армения в эпоху Юстиниана. Ереван, 1971. С. 333.

и мы должны пребывать в том же, не отступать от сего и не привносить новшества»³³.

Что касается второй проблемы, которая относится к постригу низших клириков, следует отметить, что данное чинопоследование вероятно возникло в Малой Армении, а именно в Мелитинской церкви, где в кон. IV в. еп. Отрий постриг в чтеца Евфимия, будущего палестинского авву, прп. Евфимия Великого (377–473)³⁴. Одновременно, постриг чтецов производился и в Великой Армении, где отпрыску Григория Просветителя — Нерсеса, прежде чем рукоположить в диакона, остригли волосы³⁵. Следовательно, в эпоху Трулльского Собора древний обычай пострига клириков в Армении был предан забвению или небрежению, что заметили и призывали исправить отцы Собора.

Правило 56

«Подобным образом мы узнали, что в армянской стране и других местах по субботам и воскресеньям святой Четырдесятницы некоторые едят яйца и сыр. Потому решено и то, чтобы Церковь Божия по всей вселенной, следуя единому чину, совершала пост и воздерживалась как от всего закалаемого, так и от яиц и сыра, которые есть плод и произведение того, от чего мы воздерживаемся. Если же кто-либо не будет этого соблюдать, то, если они клирики, да подвергаются извержению, а миряне — отлучению»³⁶.

Уже в кон. V в. католикос Иоанн I Мандакуни (478–490) издал правило, согласно которому не следует поститься в субботы Великого поста, т. к. суббота – это «предтеча» воскресного дня, когда поститься запретил I Вселенский Собор³⁷. Католикос Иоанн III в своих правилах оставил

33 Շիմնիւիւղիրը Հայոց. Հ. 1. Էջ 519. [Армянская книга канонов. Т. 1. С. 519]. Следует отметить, что нахарарская система пережила серьёзный кризис с утверждением власти арабов в Армении (VII–IX вв.), когда многие нахарарские роды были уничтожены или переселились в Византию. Однако феномен наследственной передачи высших церковных должностей не смог полностью исчезнуть, т. к. и в последующие периоды в Армении существовали династии католикосов.

34 См.: Schwartz E. Kyrillos von Skythopolis. Leipzig, 1939. S. 10.

35 См.: История Армении Фавстоса Бузанда / пер. с древнеарм. и комментарии М. А. Геворгяна, под ред. С. Т. Еремяна, вступ. статья Л. С. Хачикяна. Ереван, 1953. С. 59.

36 Никодим Святогорец. Пидалион. С. 289.

37 См. Շիմնիւիւղիրը Հայոց. Т. 1. С. 492–493. Имеется в виду 20 правило I Вселенского Собора, который запрещает преклонение колен в воскресные дни. Однако в данном случае более подходит 64 апостольское правило.

на совести самих верующих поститься или нет в субботу и воскресенье Великого поста, указав: «обе [традиции] приемлемы для Бога и с точки зрения Церкви Христовой»³⁸. В дальнейшем и эта обрядовая разница была использована для сооружения крепкой стены разделения между халкидонитами и антихалкидонитами. Так, в приписываемом тому же Иоанну III полемическом произведении «О соборах» (Միսի ժողովոյն) от лица мнимого автора отмечается, что для отвлечения людей от «халкидонской ереси» и привлечения в стан антихалкидонитов разрешаются скоромные яства (яйца, рыба, масло, молочные изделия и вино), впрочем только для «чревоугодников»³⁹. Тем не менее, с течением времени, по крайней мере в период до XII в., в Армянской Церкви строго было запрещено нарушать пост на всём протяжении Великого поста, как об этом сообщал будущий католикос Нерсес Благодатный в своём послании (1165 г.) к византийскому дукке Алексию⁴⁰.

Правило 81

«Мы узнали, что в некоторых местностях в Трисвятой песни после слов “Святой безсмертный” возглашается: “распныйся за ны, помилуй нас”, а это древними святыми отцами как чуждое благочестию было удалено из этой песни, равно как был отринут ими незаконный еретик, который впервые ввёл этот возглас, Поэтому и мы утверждаем благочестиво законоположенное прежде нас святыми отцами, анафематствуем тех, кто позволяет уже после настоящего определения произносить этот возглас в церкви или присоединяет к Трисвятой песни что-нибудь иное. И если нарушитель этих определений — посвящённый, мы постановляем лишить его звания посвящённого, а если мирянин — отлучить»⁴¹.

Проблема пения Трисвятого с добавлением слов «распныйся за ны» (ὁ σταυρωθεὶς δι’ ἡμᾶς) относительно второй Ипостаси Святой Троицы, являлась одной из жгучих тем средневековой византийско-армянской полемики⁴². Несмотря на то, что византийцы и армяне приписывали

38 Միսիովնոյն չափոյն. Հ. 1. Էջ 519. [Армянская книга канонов. Т. 1. С. 519].

39 Չիրք Թորոյն. Էջ 485, 490. [Книга Посланий. С. 485, 490].

40 См.: *Киракос Гандзакецци. История Армении* / пер. с древнеарм., предисловие и комментарий Л. А. Ханларян. М., 1976. С. 106.

41 *Никодим Свтогорец, прп.* Пидалион. С. 327.

42 Подробную библиографию относительно Трисвятого см.: *Janeras S. Le Trisagion: une formule brève en liturgie comparée // Comparative Liturgy Fifty Years After Anton Baumstark*

этому гимну небесное происхождение⁴³, современные исследования выявляют совершенно иную историю Трисвятого. Как убедительно показывает С. Жанерас, гимн был составлен в эпоху III Вселенского Собора (Ефес, 431 г.), в церковных кругах Антиохии. Изначально гимн действительно пелся Богу Слово и, таким образом, был направлен против александрийцев, которых, во главе со свт. Кириллом Александрийским (370–444) антиохийцы обвиняли в теопасхизме. В этом смысле становится совершенно понятно, почему именно «восточные», т. е. антиохийские епископы спели Трисвятое во время одного из заседаний IV Вселенского Собора (451 г.)⁴⁴.

В Константинопольской Церкви Трисвятое было введено при патриархе Прокле (434–446) и пелось Святой Троице⁴⁵. При имп. Анастасии I (491–518) была предпринята попытка ввести в Константинополе

(1872–1948) / ed. R. F. Taft, G. Winker. Roma, 2001. P. 495; *Dorfmann-Lazarev I. Christ in Armenian Tradition: Doctrine, Apocrypha, Art (Sixth-Tenth Centuries)* // *Journal of Eastern Christian Studies*. 2016. Vol. 68. P. 329.

43 Например, знаменитый богослов X в. Агания Нарекаци приводит предание о том, что Иосиф Аримафейский не мог снять с креста тело Спасителя, т. к. из Его ран просвечивал огонь Божества. Иосиф в ужас упал ниц и возопил: «Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Бессмертный, помилуй нас!». Только после такого исповедания он смог подойти и снять тело Христа (см.: Հաւատարմատ Անանիայի Հայոց վարդապետի լուծումն մարտման երկարնակացն, որ ի կարծիս ճշմարտութեան անյարմար դասանեն երկակս ի մինն մուծանել բնութիւն, որ է Աստուած Բանն, Աստուած մարդն Յիսուս Բրիստոս / հրատ. Հ. Թամրազեան // Մատենագիրք Հայոց. Հ. 10: Ժ դ. Անթիլիա, 2010. էջ 589. [Корень веры: Агания, армянского вардапета разрешение брани диофизитов, которые вопреки истинной веры исповедуют двойную природу Бога Слова и Бога-человека Иисуса Христа / изд. Р. Тамразян // Армянские классические авторы. Т. 10: X в. Антелиас (Ливан), 2010. С. 589]). Интересно, что иной вариант этого предания сохранился в сиро-яковитских источниках. Согласно этой версии, Никодим и Иосиф, подойдя ко кресту, увидели ангелов, поющих Трисвятое и, услышав это пение, от себя добавили «распныйся за ны, помилуй нас», т. к. Спаситель умер ради спасения людей, а не ангелов (см.: *Brock S. The Origins of the Qanona 'Holy God, Holy Mighty, Holy Immortal' According to Gabriel of Qatar (Early 7th Century)* // *The Harp*. 2006. Vol. 21. P. 176–177).

44 См.: *Janeras S. Le Trisagion*. P. 534–543.

45 Самое раннее свидетельство, связывающее Трисвятое с Проклом, приведено в анонимном «Повествовании о делах армянских» (нач. VIII в.). Согласно этому источнику, после III Вселенского Собора Проклом, архиеп. Константинополя, Трисвятое было введено в столице «дабы снискать милость Господа Бога в связи с постигши нас бедствием — землетрасением» (*Арутюнова-Фиданян В. А. Повествование о делах армянских*. С. 155; ср.: *Narratio de rebus Armeniae / éd. critique et commentaire par G. Garitte. Louvain, 1952. (CSCO; vol. 132. Subsidia; t. 4). P. 28–29*). В данном пассаже нет ни слова о чуде восхищения ребёнка на небеса и принесении им оттуда услышанного от ангелов Трисвятого славословия. Первым автором, со ссылкой на «составителей церковной истории» рассказывающий об этом чуде, является прп Иоанн Дамаскин (см.: *Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры*. М., 2003. С. 165–166). Кстати, Трисвятое связывается с чудом

восточную форму Трисвятого с целью подчеркнуть, что Сам Бессмертный Сын Божий пострадал и умер ради спасения человеческого рода⁴⁶. Эта попытка вызвала бурную реакцию среди монахов-халкидонитов, которые считали, что в контексте антихалкидонитской христологии слова «распныйся за ны» не интерпретируют страдание в свете ипостасного единства и взаимного общения (перихорезиса) свойств, а относят страдание непосредственно к Божественному естеству⁴⁷. С тех пор Трисвятое и стало предметом раздора и столкновений между халкидонитами и антихалкидонитами.

Впрочем, следует отметить, что среди халкидонитов в ранний период ещё сохранялась изначальная традиция относить песнь ко второй Ипостаси Святой Троицы. Так, по свидетельству одного из ярких поборников Православия, свт. Ефрема, патр. Антиохийского (527–546), в древности жители диоцеза Восток воспевали Трисвятое в честь Христа со словами «распныйся за ны» «и этим никак не согрешали», в то время как в Константинополе и на Западе Трисвятое относили ко всей Троице и без упомянутых слов. В дальнейшем, в эпоху христологических споров, Церковь запретила восточную форму Трисвятого, потому что «монофизиты дурно понимают сие славословие»⁴⁸.

не только в византийских, но и в несторианских источниках (см.: *Janeras S. Le Trisagion. P. 546–548, 551–553; Brock S. The Origin of the Qanona. P. 177–183*).

46 См.: *Janeras S. Le Trisagion. P. 544–547*.

47 См.: *Φειδάς Β.Ι. Εκκλησιαστική ιστορία. Αθήνα, 1994. Τ. 1. Σ. 668–669*.

48 См.: *Photius Constantinopolitanus. Bibliotheca. Cod. 228 // PG. 103. Col. 957; ср.: Janeras S. Le Trisagion. P. 556–557*. Тем не менее, в богослужебном обиходе Православной Церкви сохранились следы изначального обращения Трисвятого ко Христу. Так, во время обнесения Плащаницы в Великую пятницу, а также в праздники, посвящённые Кресту, поётся Трисвятое. Безусловно, пение Трисвятого относительно ко Святой Троице в моменты, когда вспоминаются страдания и крестная смерть Спасителя, богословски не оправдано. Однако, если предположить, что в древности во время упомянутых чинов Трисвятое пелось Христу – Богу Крепкому и Бессмертному, который ради нашего спасения вкусил страдания и смерть на Кресте, тогда богословский контекст совершенно понятен. В пользу данного предположения говорит и то, что в некоторые праздничные дни Трисвятое заменяется стихами «Елицы во Христа креститесь...» и «Кресту Твоему поклоняемся...». В обоих случаях богословский контекст также христологический, а не традиционный. Кроме того, на сегодняшний день известны гимнографические памятники как Восточной, так и Западной Церкви, свидетельствующие об изначальном христологическом содержании Трисвятого (см.: *Ներսիսյան Ներսիս, աղագ քհն. Սուրբ Պատարագի արքայապետություններին մի քանի աստվածաբանական առանձնահատկությունները // Էջմիածին. 1994. № 11–12. Էջ 42–45. [Нерсесян Нерсес, прот. Некоторые богословские особенности агиологий Святой Литургии // Эчмиадзин. 1994. № 11–12. С. 42–45]; *Janeras S. Les byzantins et le Trisagion christologique // Miscellanea liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale**

Что касается Армении, то здесь, по-видимому, изначально в обиходе была именно восточная⁴⁹, т. е. антиохийская форма Трисвятого, которая и была официально закреплена на II Двинском Соборе, безусловно как символ против несториан и, по мнению Собора, их единомышленников — халкидонитов⁵⁰.

В нынешнее время, в богослужебном обиходе Армянской Апостольской Церкви вместо «распныйся за ны» употребляются и другие прибавки в зависимости от праздников: на Благовещение и на Богоявление (Рождество и Крещение Господне) «иже явился еси ради нас»; на Сретенье: «иже пришел еси и грядеши»; в канун Великой пятницы: «иже предан был еси ради нас»; в Великую пятницу, в постные дни, в праздники святых, Креста и Церкви: «распныйся за ны»; в Великую пятницу вечером и в Великую субботу: «погребыйся за ны»; на Пасху и в воскресные дни: «воскресый из мертвых»; на Вознесение: «иже вознеслся еси во славе ко Отцу»; на Преображение: «иже явился еси на горе Фавор»; на Успение Богоматери: «иже пришел еси на преставление Матери Твоя и Девы»; и наконец, во время Таинства венчания: «иже пришел и воплотился еси». Кроме этого, в день Пятидесятницы Трисвятое поётся ко Святому Духу, с прибавкой: «иже пришел и упокоился еси на апостолах»⁵¹. По сути все эти прибавки происходят из расширенных гимнографических вариантов Трисвятого славословия,

Giocomo Lercaro. Roma; Paris; Tournai; New York, 1967. Vol. 2. P. 469–499; *Janeras S.* Le Trisagion. P. 555–562). Более того, замечено разительное сходство коптского, расширенного варианта Трисвятого, обращённого ко Христу, с тропарями второго антифона, с исодиками и отпустами Господских праздников (см.: *Παλαδόπουλος Κ., протопр.* Ὁ διάλογος με τοὺς Ἀντιχάλκηδονίους // *Σύναξη.* 1996. Τεύχ. 57. Σ. 44). И наконец, следует заметить, что Трисвятое со словами «Христе, распныйся за ны» применялось и среди средневековых православных армян (см.: *Μαρρ Η. Я.* К вопросу об «Арк'ауне» // *Μαρρ Η. Я.* Кавказский культурный мир и Армения / под ред. П. Мурадян и др. Ереван, 1996. С. 279–280).

49 См.: *Καζαριαν Γ.* Сведения Кирилла Скифопольского об армянских монахах Палестины V–VI вв. // Армения и восточнохристианская цивилизация. III республиканская конференция, посвященная 70-летию со дня рождения известного армениста-кавказоведа Павла Чобаняна (1948–2017 гг.). Ереван, 17–18 мая 2018 г. Ереван, 2018. С. 158–159.

50 См.: *Արություն-Փիճանյան Վ. Ա.* Повествование о делах армянских. С. 171. В этой связи чрезвычайно важно отметить, что против добавки «распныйся за ны» полемизировали не только халкидониты, но и несториане (см.: *Βrock S.* The Origine of the Qanona. P. 180–183).

51 См.: Փանվազի իր Հայաստանեայց Սուրբ Եկեղեցւոյ արարեալ Ս. Սահակայ հայրապետի և Մեսրոպայ վարդապետի, Գիւտոյ և Յովհաննու Մանկավուչւոյ. Երուսաղէմ, 1959. Էջ 136. [Часослов Святой Церкви Армянской, написанный свт. Сааком, наставником Месропом, Гютом и Иоанном Мандакуни. Иерусалим, 1959. С. 136]. Ср.: *Пантелеев С., диак.* Трисвятая песнь в богословско-литургической традиции Армянской Апостольской Церкви // Богослужебные практики и культовые искусства в современном мире. Материалы

которые распространены в византийской, латинской, испанской, египетской, эфиопской, сирийской и других литургических традициях⁵².

Правило 95

«Тех из еретиков, которые присоединяются к православию и к части спасающихся, мы принимаем по следующему чинопоследованию и обычаю... Несториане должны давать расписки и анафематствовать свою ересь, а также Нестория, Евтихия, Диоскора, Севира и прочих основателей подобных ересей, их единомышленников и все упомянутые выше ереси, а затем приобщаться святого причастия»⁵³.

Данное правило определяет способ принятия в лоно Православия еретиков, среди которых сопричисляются антихалкидониты. В рамках данной статьи мы не будем обращаться к обширной теме принятия инославных в Православие, которая в свою очередь связана с вопросом действительности или недействительности таинств в общинах, находящихся вне евхаристического общения с Православной Церковью. Ограничимся лишь беглым очерком вопроса в армяно-греческих церковных отношениях.

Армянская Церковь официально установила перекрещивание «еретиков-диофизитов» в X в., при католикосе Анании (949–968). Теологическое обоснование для такого канонического установления было следующее: поскольку халкидониты, по мысли армянских богословов, как «потаённые несториане», исповедуют Христа простым человеком, то и крещение в смерть простого человека лишено благодатной силы и спасительного значения⁵⁴.

III международной научной конференции / ред.-сост. С. И. Хватова. Майкоп, 2018. Вып. 3. Т. 1. С. 150–164.

52 См.: *Janeras S. Le Trisagion*. P. 520–527.

53 *Никодим Святогорец, прп.* Пидалион. С. 351. Данное правило следует рассматривать через призму 2 канона того же Трулльского Собора, которым отцы отвергли общеобязательность постановлений Карфагенского Собора 255 г. о неприменном перекрещивании еретиков: «Отцы Пято-Шестого Собора рассудили, что это правило не может иметь всеобщий авторитет и силу, ибо данный обычай “согласно переданному им традиции, был распространён” только в Африканской Церкви» (*Γκαβαρδίνας Γ. Χ. Η Πενθέκτη Οικουμενική Σύνοδος*. Σ. 133).

54 См.: *Մտերիւնաւ Տարաւնեցի Աստուծոյ Տիեզերական / Հրատ. Գ. Մանուկեան // Մատենադարան Հայոց*. Հ. 15: Ժ. դ.; *Պատմագրութիւն երկու գրքով*. Գիրք 2. Անթիլիաս, 2008. էջ 703. [Стефанос Асолик Таронский. Всеобщая история / изд. Г. Манукян // Армянские

Несмотря на то, что в XI–XII вв. некоторые императоры санкционировали репрессии и насильственное перекрещивание армян, проживавших на окраинах империи, выдающиеся канонисты эпохи, такие как Феодор Вальсамон и Никон Черногорец, писали о том, что армян следует принимать в Православие через миропомазание, которое стало практиковаться с половины XI в.⁵⁵ В то же время, было составлено и специальное чинопоследование принятия армян, состоящее из анафематствования ересей и миропомазания⁵⁶. Гораздо позже, в 1756 г. на Константинопольском соборе было установлено перекрещивание армян наряду с католиками, протестантами и несторианами, хотя с самого начала эта практика не была строго соблюдена, а в 1880 и в 1888 гг. решением Константинопольских соборов перекрещивание армян было заменено миропомазанием⁵⁷. До этого, в 1776 г., в Греко-Российской Православной Церкви, в согласии с 95 правилом Трулльского Собора, был утверждён чин принятия армян, состоящий из отречения от христологических заблуждений, исповеди и причащения Св. Христовых Таин⁵⁸.

Правило 99

«Нам стало известно, что в армянской стране бывает и так, что некоторые, отваривая куски мяса, приносят в священные алтари отборные части и отдают их священникам по иудейскому обычаю. Поэтому, охраняя незапятнанность Церкви, запрещаем священникам принимать особые

классические авторы. Т. 15: X в.; Историография в 2 книгах. Кн. 2. Антелиас (Ливан), 2008. С. 703].

- 55 См.: *Καριέρης Γ. Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Ἀθήναι, 1968. Τ. 2. Σ. 1010. Интересно, что в ином месте Вальсамон писал о том, что несториан и монофизитов следует принимать через расписку, в соответствии с 95 каноном Трулльского Собора (*Ibid*). Ср.: *Γιάκωβ Θ. Ξ. Νίκων ὁ Μαυρορείτης-βίος — συγγραφικὸ ἔργον — κανονικὴ διδασκαλία, διδακτορικὴ διατριβὴ ποὺ ὑποβλήθηκε*. Θεσσαλονίκη, 1991. Σ. 184–185.
- 56 См.: *Quomodo resipiendi sunt Armenii heaeretici* // PG. 132. Col. 1257–1266; ср.: *Троицкий И.* Изложение веры Церкви Армянской. С. 241–244. Установление миропомазания было связано с тем, что в средневековой Армении св. миро готовилось из кунжутного масла. В XI в., в условиях жёсткой армяно-византийской полемики, когда в ересь возводились даже незначительные литургические разночтения, византийцы считали армянское миро недействительным (см.: *Никита Стифат*. Второе и третье обличительные слова против армян / публикация древнегреч. текста, пер., вступ. статья и прим. игум. Дионисия (Шлёнова), публикация груз. текста М. А. Рапава) // БВ. 2010. № 10. С. С. 76, 78).
- 57 *Καριέρης Γ. Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα*. Τ. 2. Σ. 1010.
- 58 См.: Книга чинов присоединения к Православию. Петроград, 1915. Ч. 1. С. 11–18.

части мяса от приносящих, но пусть довольствуются тем, что приносящему будет угодно дать, притом, что такое приношение будет совершаться вне церкви. Если же кто-то делает это не так, да будет отлучён»⁵⁹.

Несмотря на то, что вышеприведённое правило приводило в недоумение византийских канонистов, которые не могли понять, о чём идёт речь, несомненно, что оно касается ритуала *матага* (մատից) — заклания животного и раздачи сваренного мяса неимущим⁶⁰. На основе сохранившихся сведений первоисточников невозможно проверить сообщение Трулльского Собора о том, что мясо вносилось в алтарь и что священникам отдавались отборные части. Католикос Иоанн III лишь указывает, что «Достойно есть... освящённую соль перемешивать с жертвами агап»⁶¹.

Заключение

В данном исследовании мы попытались вкратце очертить общую картину проблематики, концентрируя внимание на выявление исторического

59 *Никодим Святогорец, прп.* Пидалион. С. 360.

60 Как предполагает К. Кекелидзе, как армянский, так и грузинский чин заклания животных, несмотря на имеющиеся различия, вероятно происходят из практики Иерусалимской Церкви (см.: *Кекелидзе К., прот.* Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908. С. 470–472). Интересно отметить, что ритуальные заклания животных иногда совершались и в Византии, в частности при освящении Св. Софии Константинопольской (см.: *Kovaltchuk E.* The Encaenia of St. Sophia: Animal Sacrifice in a Christian Context // *Scrinium*. 2008. Vo. 4. P. 158–200). Кроме того, в православных Третьяках и сейчас приводится «Молитва во еже благословити брашна мяс, во святую и великую Неделю Пасхи» (Третьяк в 3 частях. М., 1984. Ч. 3. С. 299–300; ср.: *Γκαβαρδίνιας Γ. Χ.* Η Πενθέκτη Οικουμενική Σύνοδος. Σ. 269–270).

61 *Մատիցի զարգացումը*. Հ. 1. Էջ 519. [Армянская книга канонов. Т. 1. С. 519]. В современной практике Армянской Апостольской Церкви матаг совершается таким образом: священник освящает соль, читая над ней специальную молитву из Третьяка (см.: *Մատիցի զարգացումը և մատիցի զարգացումը արարողությունը ազգի ըստ սահմանադրությունների Եկեղեցու շրջանում*. Էջ 384–390. [Маштоц, в котором изложены священнодействия рода нашего согласно определениям святой Церкви нашей Армянской. Эчмиадзин, 2001. С. 384–390]. Далее соль дают вкусить быку, барану или петуху, затем животное закаляется. Мясо сваренное с той же освящённой солью, разделяется на части и раздается народу. В сути своей матаг — это благотворительная акция. Впрочем в XIV в., в пору расцвета в Армении схоластики, она была обогащена такими ритуальными (близкими к ветхозаветным) требованиями, как мужской пол животного, его целостность и т. д. (см.: *Գիրք Հարցմանց երիցս երանեալ Սրբոյ Հորն մերոյ Գրիգորի Տաթևացւոյն*. Կոստանդնուպոլիս, 1729. Էջ 365–367, 657–658. [Книга вопрошений трижды блаженного святого отца нашего Григора Татевского. Константинополь, 1729. С. 365–367, 657–658]).

фона установления правил в контексте армяно-византийских церковных отношений VII в., на исследование правил в отдельности и, наконец, на проблему актуальности данных канонов Трулльского Собора для наших дней.

В период между двумя соборами — Каринским и Маназкертским, т. е. в промежутке между 632/633 — 726 гг., Армянская Апостольская Церковь, хотя *de facto* внутренне была разделена на две партии — халкидонитов и антихалкидонитов, — тем не менее, *de jure* находилась в единении со Вселенской Церковью. Именно это обстоятельство дало основание для отцов Трулльского Собора публиковать правила, регулирующие церковную жизнь «страны Армянской». Итак, пять из 102 соборных правил непосредственно относятся к Армении, и ещё одно (правило 95) — опосредованно. И если правила 56 и 99 затрагивают сравнительно маловажные проблемы церковного благочиния, то остальные четыре канона, наоборот, касаются серьёзных вопросов. Огромное значение имело 33 правило, которое по сути осуждало и отвергало феодальную организацию Церкви Армении. И одно лишь это правило было достаточным, чтоб армянская иерархия отвергла единение с халкидонитами. Неслучайно, что католикос Иоанн в своих канонических установлениях отверг Трулльские правила, указав, что христиане Армении не должны уклоняться в традиции «других христиан».

Что касается вопроса актуальности правил Пято-Шестого Вселенского Собора, то совершенно очевидно, что каноны 33, 56 и 99 утратили своё значение, в отличие от правил 32, 81 и 95. В рамках данной статьи невозможно исследовать весь спектр богословских вопросов, связанных с такими литургическими вопросами, как материя Св. Даров, пение Трисвятого и проблема принятия инославных в лоно Православия. Для более углублённого исследования данных проблем, на наш взгляд, следует учесть следующее обстоятельство: как отмечается в 56 правиле, целью постановлений Трулльского Собора была унификация форм церковной жизни («чтобы Церковь Божия по всей вселенной, следуя единому чину...»). Данная политика унификации по образцу Церкви Константинопольской в конце концов привела к литургической редукции, когда локальные традиции были упразднены и запрещены. В наше время, благодаря фундаментальным исследованиям по литургике, обрядовое разнообразие Древней Церкви, её местные традиции и обычаи восстают во всей своей красоте и богатстве, служа источником вдохновения и обновления для современной духовной жизни. И в этом свете, многовековая литургическая традиция

Армянской Апостольской Церкви может рассматриваться под новым углом зрения.

Источники

- Աստուածաշունչ Մատեան Հին եւ Նոր կտակարանաց. Հայաստանի Աստուածաշնչային ընկերութիւն. Երևան: Հայաստանի Աստուածաշնչային ընկերութիւն, 1997. [Богодухновенная Книга Ветхого и Нового Заветов. Ереван: Библейское общество Армении, 1997].
- Գիրք Թղթոց / Հրատ. Նորայր արք. Պողարեան. Երուսաղէմ: Տպ. Ս. Յակոբեանց, 1994. [Книга Посланий / изд. архиеп. Норайр (Погарян). Иерусалим: Тип. Св. Иакова, 1994].
- Գիրք Հարցմանց երիցս երանեալ Սրբոյ Հօրն մերոյ Գրիգորի Տաթեւացոյն. Կոստանդնուպոլիս: Տպ. Աստվածատուր Կոստանդնուպոլսեցու, 1729. [Книга вопрошений трижды блаженного святого отца нашего Григора Татевского. Константинополь: Богословское изд. К-ля, 1729].
- Ժամագիրք Հայաստանեայց Սուրբ Եկեղեցոյ արարեալ Ս. Սահակայ հայրապետի և Մեսրոպայ վարդապետի, Գիւտոյ և Յովհաննու Մանդակունոյ. Երուսաղէմ: Տպ. Ս. Յակոբեանց, 1959. [Часослов Святой Церкви Армянской, написанный свт. Сааком, наставником Месропом, Гютом и Иоанном Мандакуни. Иерусалим: Тип. Св. Иакова, 1959].
- Հաւատարմատ Անանիայի Հայոց վարդապետի լուծումն մաքառման երկարնակացն, որք ի կարծիս ճշմարտութեան անյարմար դաւանեն երկակս ի մինն մուծանել բնութիւն, որ է Աստուած Բանն, Աստուած մարդն Յիսուս Քրիստոս / հրատ. Հ. Թամրազեան // Մատենագիրք Հայոց. Հ 10: Ժ դ. Անթիլիաս: Տպ. Կաթողիկոսութեան Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 2010. Էջ 480–598. [Корень веры: Анании, армянского вардапета разрешение брани диофизитов, которые вопреки истинной веры исповедуют двоякую природу Бога Слова и Бога-человека Иисуса Христа / изд. Р. Тамразян // Армянские классические авторы. Т. 10: X в. Антелиас (Ливан): Тип. Армянского Киликийского Католикосата, 2010. С. 480–598].
- Մատենագիրք Հայոց / աշխ. Վ. Հակոբյանի. Հ. 1. Երևան: ՀՄՍՀ ԳԱ հրատ., 1964. [Армянская книга канонов / предисловие, научно-критический текст и примечания В. Акопяна. Т. 1. Ереван: АН АрмССР, 1964].
- Մաշտոց յորում աւանդին սրբազան արարողութիւնք ազգիս ըստ սահմանադրութեան սուրբ Եկեղեցոյս Հայոց. Էջմիածին: Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի հրատ, 2001. [Маштоц, в котором изложены священнодействия рода нашего согласно определениям святой Церкви нашей Армянской. Эчмиадзин: Изд. Первопрестольного Св. Эчмиадзина, 2001].
- Նորին Դաւթի ի հրամանէ Անաստասու Հայոց Կաթողիկոսի / հրատ. Յ. Քէտուէան // Մատենագիրք Հայոց. Հ. 5: Է դ. Անթիլիաս: Տպ. Կաթողիկոսութեան Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 2005. Էջ 1158–1159. [Того же Давида по повелению Католикоса Армении Анастаса / изд. А. Кеосеян // Армянские классические авторы. Т. 5: VII в. Антелиас (Ливан): Тип. Армянского Киликийского Католикосата, 2005. С. 1158–1159].
- Narratio de rebus Armeniae / éd. critique et commentaire par G. Garitte. Louvain: Imprimerie orientale L. Durbecq, 1952. (CSCO; vol. 132. Subsidia; t. 4).

- Photius Constantinopolitanus. Bibliotheca* // PG. T. 103. Col. 41–1588.
- Quomodo resipiendi sunt Armenii heeretici* // PG. T. 132. Col. 1257–1266.
- Schwartz E. Kyrillos von Skythopolis. Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag, 1939.*
- Սկրիպտու. Պատմութիւն / հրատ. Վ. Իւզրաշեան // Սատենագիրք Հայոց. Հ. 4: Է դ. Անթիլիաս: Տպ. Կաթողիկոսութեան Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 2005. Էջ 543–565. [Себеос. История / изд. К. Юзбашян // Армянские классические авторы. Т. 4: VII в. Антелиас (Ливан): Тип. Армянского Киликийского Католикосата, 2005. С. 543–565].*
- Ստեփանոս Տարսուսեցի Աստիղ. Պատմութիւն Տիեզերական / Հրատ. Չ. Ստանկեան // Սատենագիրք Հայոց. Հ. 15: Ժ դ.; Պատմագրութիւն երկու գրքով. Գիրք 2. Անթիլիաս: Տպ. Կաթողիկոսութեան Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 2008. Էջ 639–829. [Стефанос Асолик Таронский. Всеобщая история / изд. Г. Манукян // Армянские классические авторы. Т. 15: X в.; Историография в 2 книгах. Кн. 2. Антелиас (Ливан): Тип. Армянского Киликийского Католикосата, 2008. С. 639–829].*
- Анастасий Синаит, прп. Избранные творения / пер. А. И. Сидорова. М.: Паломник; Сибирская благозвонница, 2003.*
- Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2003.*
- История Армении Фавстоса Бузанда / пер. с древнеарм. и комментарии М. А. Геворгыана, под ред. С. Т. Еремяна, вступ. статья Л. С. Хачикяна. Ереван: АН АрмССР, 1953.*
- Иустин Философ, св. и мч. Творения. М.: Благовест; Паломник, 1995.*
- Киракос Гандзакецци. История Армении / пер. с древнеарм., предисловие и комментарий Л. А. Ханларян. М.: Наука, 1976.*
- Книга чинов присоединения к Православию. Ч. 1. Петроград: Синодальная типография, 1915.*
- Ксенофонт. Анабазис / пер., вступ. статья и примеч. М. И. Максимовой, под ред. акад. И. И. Толстого. М.; Л.: АН СССР, 1951.*
- Никодим Святогорец, прп. Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями: в 4 тт. Т. 2. Правила Вселенских Соборов / пер. с греч. Екатеринбург: Изд. Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2019.*
- Никита Стифат. Второе и третье обличительные слова против армян / публикация древнегреч. текста, пер., вступ. статья и прим. игум. Дионисия (Шлёнова), публикация груз. текста М. А. Рапава // БВ. 2010. №. 10. С. 32–123.*
- Требник: в 2 частях. Ч. 3. М.: Московская Патриархия, 1984.*
- Троицкий И. Изложение веры Церкви Армянской, начертанное Нерсесом, католикосом армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила. СПб.: Тип. Ф. Г. Елеонского и А.И. Поповицкого, 1875.*

Լիտերատուրա

Адонц Н. Армения в эпоху Юстиниана. Ереван: Ереванский у-нт, 1971.

- Арутюнова-Фиданян В. А.* Повествование о делах армянских (VII в.). Источник и время. М.: Индрик, 2004.
- Григорий (Павлидис), митр.* О мерах к достижению единения армянской и православно-кафолической Церквей // Христианское чтение. 1868. № 7. С. 19–120.
- Казарян Г.* Сведения Кирилла Скифопольского об армянских монахах Палестины V–VI вв. // Армения и восточнохристианская цивилизация. III республиканская конференция, посвященная 70-летию со дня рождения известного армениста-кавказоведа Павла Чобаняна (1948–2017 гг.). Ереван, 17–18 мая 2018 г. Ереван: Гитутюн, 2018. С. 153–161.
- Кекелидзе К., прот.* Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис: Тип. «Братство», 1908.
- Ларше Ж.-К.* Исторические основания антихалкидонизма и монофизитства Армянской Церкви (V–VIII вв.) // БВ. 2008. № 7. С. 144–199.
- Марр Н. Я.* К вопросу об «Арк’ауне» // *Марр Н. Я.* Кавказский культурный мир и Армения / под ред. П. Мурадян и др. Ереван: Богословский центр «Гандзасар», 1996. С. 278–287.
- Пантелеев С., диак.* Трисвятая песнь в богословско-литургической традиции Армянской Апостольской Церкви // Богослужбные практики и культовые искусства в современном мире. Материалы III международной научной конференции / ред.-сост. С. И. Хватова. Майкоп: О. Г. Магарин, 2018. Вып. 3. Т. 1. С. 150–164.
- Αναγνωστάκης Η.* Ο βυζαντινός οινικός πολιτισμός // Οίνος: πολιτισμός και κοινωνία. Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, 2006. Σ. 39–67.
- Բաղդասարյան Շիրադրիս, իրդ.* Անապալ բաժակի խնդիրը Հայոց Եկեղեցում. Էջմիածին: Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի հրատ, 2013. [*Багумян Захария, архим.* Проблема неразбавленной Чаши в Армянской Церкви. Эчмиадзин: Изд. Первопрестольного Св. Эчмиадзина, 2013].
- Brock S.* The Origins of the Qanona ‘Holy God, Holy Mighty, Holy Immortal’ According to Gabriel of Qatar (Early 7th Century) // The Harp. 2006. Vol. 21. P. 173–185.
- Cowe P. S.* Armenian Christology in the Seventh and Eighth Centuries with Particular Reference to the Contributions of Catholicos Yovhan Ōjneç’i and Xosrovik T’argmanic’ // Journal of Theological Studies. 2004. Vol. 55. P. 30–54.
- Dorfmann-Lazarev I.* Christ in Armenian Tradition: Doctrine, Apocrypha, Art (Sixth-Tenth Centuries) // Journal of Eastern Christian Studies. 2016. Vol. 68. P. 217–402.
- Esbroeck M., van.* Armenien und die Penthektè // Annuarium historiae conciliorum. 1992. Vol. 24. P. 78–94.
- Esbroeck M., van.* Le discours du Catholicos Sahak III en 691 et quelques documents arméniens annexes au Quinisexte // The Council in Trullo Revisited / ed. G. Nedungan, M. Featherstone. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1995. (Kanonika; vol. 6). P. 324–454.
- Φειδάς Β. Ι.* Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία. Τ. 1. Αθήνα: [S. e.], 1994.
- Φίλιας Γ. Ν.* Λειτουργική. Τ. 1. Αθήνα: Γρηγόρη, 2009.
- Φίλιας Γ. Ν.* Λειτουργική. Τ. 2: Ἡ Θεία Εὐχαριστία (μέχρι τὸν 15^ο αἰ.). Αθήνα: Γρηγόρη, 2016.
- Findikyan M. D.* Liturgical Usages Controversy in History: How Much Diversity Can Unity Tolerate // Saint Nersess Theological Review. 1992. Vol. 1. № 2. P. 191–211.

- Garsoïan N.* Le vin pur du calice dans l'Église arménienne // Pratiques de l'eucharistie dans les églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Age). Actes du séminaire tenu à Paris, Institut Catholique, 1997–2004 / éd. par N. Bériou, B. Caseau et D. Rigaux. Paris: Institut d'Études augustinienes, 2009. P. 249–272.
- Γιάγκου Θ. Ξ.* Νίκων ὁ Μαυρορεϊτής-βίος — συγγραφικό ἔργο — κανονική διδασκαλία, διδακτορική διατριβή πού ὑποβλήθηκε. Θεσσαλονίκη: Α. Π. Θ., 1991.
- Γιαννόπουλος Β. Ν.* Ἡ Οἰκουμενικότητα τῆς «λεγόμενης Πενθέκτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου». Ὁφειλόμενη ἀπάντηση στόν συνάδελφο κ. Π. Μπούμη // Θεολογία. 2010. Τ. 81. Τεύχ. 3. Σ. 81–127.
- Γιαννόπουλος Β. Ν.* Ἱστορία καί Θεολογία τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων. Αθήνα: Ἐννοια, 2011.
- Γκαβαρδίνας Γ. Χ.* Ἡ Πένθεκτη Οἰκουμενική Σύνοδος καί το νομοθετικό της ἔργο (διδακτορική διατριβή). Κατερίνη: Επέκταση, 1998.
- Γρηγόριος ὁ Βυζάντιος, Μητροπολίτης Χίου.* Περί ἐνώσεως τῶν Ἀρμενίων μετὰ τῆς Ἀνατολικῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. Κωνσταντινούπολη: Ἐκ τοῦ Τυπογραφείου Α. Κορομηλά, 1871.
- Հաղպատի Վարդան, վրդ.* Վարդան ինչիւնէր Հայ Եկեղեցւոյ պատմութիւնն. Վենետիկ: Ս. Ղազար, 1927. [Хацун Вардан, архим. Важные проблемы из истории Армянской Церкви. Венеция: Изд. Св. Лазаря, 1927].
- Բալախանյան Վ. Մ.* Հայ-բյուզանդական հարաբերությունները IV–VII դդ. Երևան: Գիտելիք, 1991. [Искания В. К. Армяно-византийские отношения в IV–VII вв. Ереван: Гителик, 1991].
- Janeras S.* Le Trisagion: une formule brève en liturgie comparée // Comparative Liturgy Fifty Years After Anton Baumstark (1872–1948) / ed. R. F. Taft, G. Winker, Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2001. P. 495–562.
- Janeras S.* Les byzantins et le Trisagion christologique // Miscellanea liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro. Roma; Paris; Tournai; New York: Desclée, 1967. Vol. 2. P. 469–499.
- Καρμίρης Γ.* Σχέσεις Ὁρθοδόξων καί Ἀρμενίων, καί ἰδίως ὁ κατά τόν ΙΒ΄ αἰῶνα θεολογικός διάλογος μεταξύ αὐτῶν // Ἐπιστημονική Ἐπετηρίς Θεολογικῆς Σχολῆς Ἀθηνῶν. 1967. Τ. 16. Σ. 325–417.
- Καρμίρης Γ.* Τὰ δογματικά καί συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Τ. 2. Ἀθήνα: [S. e.], 1968.
- Kovaltchuk E.* The Encaenia of St Sophia: Animal Sacrifice in a Christian Context // Scrinium. 2008. Vo. 4. P. 158–200.
- Κουράκου-Δραγώνα Σ.* Ὁ πολιτισμός τοῦ οἴνου στίς ἀρχαιοελληνικές κοινωνίες // Οἶνος: πολιτισμός καί κοινωνία. Αθήνα: Ἐθνικό Ἰδρυμα Ἐρευνῶν, 2006. Σ. 9–37.
- Κωνσταντίνος Κ., πρωτοπρ.* Ὁ Χριστιανικός Ναός καί τὰ τελούμενα ἐν αὐτῷ. Ἀθήνα: Γρηγόρη, 1969.
- Μπούμης Π. Γ.* Ἡ οἰκουμενικότητα μιᾶς Συνόδου καί συγκεκριμένως τῆς ἐν Τρούλλῳ ἢ Πενθέκτης // Θεολογία. 2009. Τ. 80. Τεύχ. 3. Σ. 37–69.
- Μπούμης Π. Γ.* Ἡ οἰκουμενικότητα τῆς Πενθέκτης ἢ ἐν Τρούλλῳ Συνόδου καί τοῦ ἔργου της // Θεολογία. 2011. Τ. 82. Τεύχ. 3. Σ. 135–154.
- Ներսիսյան Ներսես, աղագ քհն.* Սուրբ Պատարագի սրբապատկերման մի քանի պատկերավանկան անանձնատկերները // Էջմիածին. 1994. № 11–12. Էջ 38–47. [Нерсесян Нерсес, прот. Некоторые богословские особенности агиологии Святой Литургии // Эчмиадзин. 1994. № 11–12. С. 38–47].

- Ohme H.* Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1990.
- Փարմանջյան Ռ.* Չարրու գիւնու արտադրութիւնը Հին Հայաստանում // Խտարիի գորութիւնը... Հոդակածների ժողովածու նկարակած Բ. Պիտրովսկու 100-ամակիւն: Երևան: Գիտութիւն, 2010. Էջ 88–96. [*Паланджян Р.* Производство ячменного вина в Древней Армении // Халдиевым могуществом... Сборник статей к 100-летию Бориса Пиотровского. Ереван: Гитутюн, 2020]. С. 88–96.
- Սաթոբոստոս Կ., քոթոքր.* Տղեսիւս զու սուրբ Փոտիոս զու արմենիկ եկկլիսիա // Տոնաղի. 1989. Եջ. 30 (Աքրիլիոս — Իոնիոս). Տ. 25–30.
- Սաթոբոստոս Կ., քոթոքր.* Օ զու զու զու Անտիաղիոնիոս // Տոնաղի. 1996. Եջ. 57. Տ. 43–53.
- Տաւրիձիս Յ. Փ.* Օ սոնոձիկոս զու սոմոս զու Օիկոսմենիկոն Սաթրիարղիոն. Փեսսաղոնիկ: Կուրիակիձիս, 1986.
- Taft R.* Water into Wine. The Twice-Mixed Chalice in the Byzantine Eucharist // Le Muséon. 1987. Vol. 100. P. 323–342.
- Taft R. F.* A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. 5. Roma: Pontificio Instituto Orientale, 2000.

ДУХОВНЫЕ ПЕСНИ ГРИГОРА НАРЕКАЦИ. ЭВОЛЮЦИЯ ЖАНРА

Бурастан Сергеевна Зулумян

кандидат филологических наук
ведущий научный сотрудник Института мировой
литературы им. А. М. Горького РАН
руководитель Центра арменоведения Российской и Ново-
Нахичеванской епархии
121069, г. Москва, ул. Поварская, 25а
arm.center@mail.ru

Для цитирования: Зулумян Б. С. Духовные песни Григора Нарекаци. Эволюция жанра // Метафраст. 2022. № 1 (7). С. 74–95. DOI: 10.31802/METAFRASST.2022.7.1.004

Аннотация

УДК 2-41 (271.72)

Статья посвящена духовным песнопениям Григора Нарекаци, широко известного как автора шедевра армянской и мировой литературы «Книги скорбных песнопений». Показано значение песен и в плане содержания, и в аспекте художественности в эволюции жанра и в истории армянской литературы. Нарекаци ввёл в активное церковное употребление таги — народные песни. Продолжая евангельскую тематику шараканов, в своих произведениях применил широкий спектр средств художественной выразительности: эпитеты, сравнения метафоры, расширил семантическое поле стиха картинными и аналогиями с природой, включал земной мир в космическую перспективу. Произведения отличаются детальным, портретным описанием («Песнь на Рождество», «Песнь Богоматери» и др.), до него не встречающимся в поэтике шараканов.

Ключевые слова: Армянская поэзия, Григор Нарекаци, духовные песнопения, шараканы, таги, художественность, поэтика, Евангелие.

Spiritual Songs of Grigor Narekatsi. Evolution of the Genre

Burastan S. Zulumyan

PhD in Philology

Leading Researcher at the A. M. Gorky Institute of World Literature of RAS

head of the Center for Armenian Studies of the Russian and Novo-Nakhichevan Diocese

25a Povarskaya st., Moscow 121069, Russia

arm.center@mail.ru

For citation: Zulumyan, Burastan S. "Spiritual Songs of Grigor Narekatsi. Evolution of the Genre". *Metaphrast*, № 1 (7), 2022, pp. 74–95 (in Russian). DOI: 10.31802/METAFRAS.T.2022.7.1.004

Abstract. The article is devoted to the sacred chants of Grigor Narekatsi, widely known as the author of the masterpiece of Armenian and world literature «The Book of Sorrowful Chants». The significance of the songs is shown both in terms of content and in the aspect of artistry in the evolution of the genre and in the history of Armenian literature. Narekatsi introduced tagi, folk songs, into active church use. Continuing the gospel theme of sharakans, in his works he used a wide range of means of artistic expression: epithets, comparisons of metaphors, expanded the semantic field of verse with paintings and analogies with nature, spiritual included the earthly world in a cosmic perspective. The works are distinguished by detailed, portrait descriptions («Song for Christmas», «Song of the Mother of God», etc.), which had not been found in the poetics of sharakans before him.

Keywords: Armenian Poetry, Grigor Narekatsi, spiritual chants, sharakans, tags, artistry, poetics, Gospel.

Постижение особенностей национального бытия и культуры — конечное задание любого даже узко филологического исследования. Обращение к такому виду поэтического творчества, как армянская духовная поэзия, помогает понять истоки становления лирической поэзии, художественности авторского письменного словотворчества. И нельзя не согласиться с составителем и переводчиком шараканов (церковных песнопений), представившего на русском языке богатое духовное наследие армянского народа, С. Золяном, справедливо заметившим, что «поэтика есть не что иное, как воплощённая в языке смысловая потенция культуры»¹.

Армянская духовная школа, формировавшаяся почти одновременно с византийской, обрела собственные средства выразительности и содержание. Новое содержание требовало не только новых жанров, но и языка, системы понятий, менялась вся парадигма литературы. Языческое мышление оперировало больше знаками, эмблемами, христианство всё больше актуализировало абстрактные сущности. «Вспомним ещё раз, — подчёркивает С. С. Аверинцев при анализе ранневизантийской поэзии, — что универсальной формой средневекового мышления и восприятия был символ, не смешивающий предмет и смысл (как это происходило в язычестве) и не разделяющий их (как это намечено в иконоборчестве и завершено в рационализме Нового времени), но дающий то и другое неслиянно и нераздельно»². Это черта всей христианской литературы: происходило сгущение духовных смыслов, через символы нужно было говорить о высшем, непознаваемом, передавать сущности, которые с трудом поддавались вербализации. Язык, основанный на типологическом (параллелизм эпизодов Ветхого и Нового Заветов), аллегорическом и символическом толковании священных текстов, вырабатывался в течение веков. Словарь символов, указывающий на евангельские события, лица, насчитывает сотни обозначений: например, Ноев ковчег — Церковь, древо — Крест, Новый Иерусалим — Новозаветная Церковь и многое другое. Они получили устойчивые, прикреплённые значения, что приближает их к знаку, а не многозначному символу. От простого цитирования библейских и евангельских текстов религиозные поэты переходили к комментированию, а затем уже начался этап, который можно охарактеризовать как собственно художественный, когда текст освещался личным

1 Шаракан. Из армянской поэзии V–XV вв. / пер. С. Т. Золян; сост.: Н. Тагмизян, С. Т. Золян. Ереван, 1990. С. 182.

2 Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 112.

опытом поэта-творца произведения. Различия между «стандартизированным» символом (связь между А и В произвольна, но привычна, скажем, «рыба — Христос») и полностью произвольным символом, который является плодом авторского словотворчества, насыщенным эмоцией, авторскими смыслами и поэтическими откровениями, весьма существенны³. Фиксированная символика гимнографического языка обогащалась художественным подтекстом, бесконечностью смыслового ряда, апеллирующего к общечеловеческим значениям текстов. Содержательная амплитуда колебалась от архетипа-знака-аллегории-эмблемы до символа. Однако нужно подчеркнуть, что искусство символично вообще, это конституирующее свойство его природы, не сводимое к тем периодам, когда символ как приём (так же тип или аллегория) довлеет в процессе создания текста, каковыми являются эпохи духовной поэзии или позднее такого литературного направления как символизм. «Свёрнутый смысл», лежащий в основе художественного образа, в конечном итоге обусловлен многозначностью символического уровня произведения. Достижение гармонии между чувственно-конкретным содержанием образа и поливалентностью смысла, раскрывающегося во всё новых и новых гранях для разных поколений и категорий читателей, обеспечивает его общечеловеческую значимость и художественную ценность произведения искусства. Переход от устнопоэтических форм литературы к авторской письменной чаще всего происходил медленно, путём накопления определённого потенциала и опыта. В армянской действительности переход этот был коротким; стремительно, с V в. н. э., после создания алфавита в 405 г. Месропом Маштоцем, бурно развиваются письменные формы литературной деятельности: историография, философия, богословие, агиография, а также духовная поэзия, неразрывно связанная с церковным укладом. За этот период создано большое количество шедевров армянского письменного наследия, имеющих мировое значение. Отличительной чертой литературы этого периода было то, что она была вся авторская.

Формирование уклада богослужения Армянской Церкви и духовной литературы и поэзии в частности происходило благодаря усилиям Месропа Маштоца и католикоса Саака Партева. Они стали создателями не только литургии и канона церковного года, но и первыми авторами духовных песен — шараканов, приуроченных к определённым церковным празднествам и постам (шараканы покаяния). Они были

3 См.: Лич Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. М., 2001.

и первыми поэтами, и композиторами. В недрах духовного песнетворчества⁴ новый импульс к развитию получила лирическая поэзия.

В. Я. Брюсов не подвергает сомнению тот факт, что помимо церковной лирики у армян раннего средневековья существовала и светская литература, образцы которой не дошли до наших дней. Изначально поэтами-творцами выступали священнослужители, а все произведения создавались по каноническому образцу и посвящались определённым церковным событиям. Однако вся армянская духовная поэзия — Маштоца, Партева, Мандакуни, Сюнеци, — несмотря на общехристианскую тематику и каноны написания, имеет уже тогда выраженные индивидуальные авторские черты, стиль и поэтику. Следуя византийским образцам, она базируется на армянском языке, сугубо

4 В древней и средневековой Армении бытовали четыре основных гимнических жанра; *киурд* (կարդ — тропарь), *кацурд* (կազարդ — кондак), *канон* (կանոն) и *таг* (տաղ). По началу **кцурды** — это небольшие перифразы библейских псалмов, вскоре они становятся самостоятельными гимнами, аналогами греческих тропарей и сирийских мадраше; **кацурд** (кондак) в армянском духовном искусстве прививается с кон. VI в., принимает форму многострофного произведения с элементами повествования, сочиняемого в форме алфавитного акростиха. Появление в начале VII в. одного из высокохудожественных кцурдов — «Души, посвятившие себя» Комитаса Ахцеци — создаёт новый уровень в армянской духовной поэзии и музыке и существенно стимулирует дальнейшее развитие также и гимнов-тропарей. На творческую арену выступают новые авторы — Аняния Ширакаци, Саак Дзоропореци, Барсег Тчон (VII в.) и др. Последний составляет один из первых сводов армянских оригинальных духовных песен-гимнов. В VIII в. в армянском духовном искусстве формируется жанр **канона** (арм. շարք — *шарк*, ряд), состоящего из восьми или девяти од, посвящённых одному и тому же празднику. Степанос Сюнеци (Второй) осуществляет новое упорядочение духовных гимнов. Наряду со специально сочиняемыми канонами (полными, неполными) составляются каноны также из всех ранее созданных кцурдов-тропарей и кцурдов-кондаков. Позже все оды новых канонов, а также старые песни, продолжающие бытовать в качестве тех или иных од, своеобразно скомпонованных канонов, называются *шараканами* (շարականի, шаракан). Термин этот происходит от армянского слова *шарк* (շարք — букв. ряд) и первоначально означал духовную песню, официально принятую и положенную в тот или иной ряд гимнов, откуда и наименование заключающего их сборника — «Шаракан» или, точнее, арм. «*Шаракноц*». В X в. установленный порядок церковного богослужения украшался *тагами* — песнями, которые ввёл в церковный оборот Григор Нарекаци. IX–XII вв. — время важных, последовательных накоплений в истории эволюции армянской гимнодии. Новый этап развития связан с именем великого поэта-мелода армянского средневековья — Нерсеса Шнорали (XII в.). В последующие столетия (XIII–XV вв.), обогатившись весомым вкладом в развитие армянской гимнодии Вардана Аревелци, Ованеса Ерзнкаци (Плуза) и др., «Шаракноц» завершает свою тысячелетнюю историю. Закрепляется, канонизируется и тем самым духовное песнетворчество прекращает своё развитие и сводится к сохранению наследия (Шаракан. Из армянской поэзии V–XV вв. С. 1–12).

армянском мелосе (ладовая система), силлабическом народном стихе — пятистопном восьмисложнике, и национальной образности. В духовной поэзии уже в V в. формировалась т. н. Большая гимнография, представленная произведениями (шараканами) Месропа Маштоца, Саака Партева, Иоанна Мандакуни, Мовсеса Хоренаци, Степаноса Сюнеци. Первоначально в церковной службе применялись псалмы, составляющие т. н. *псалмодию*, заимствованную из византийских образцов и переведенную на армянский язык, а также песнопения под названием *твергутюн* (мелодическая декламация). Все поэты, создающие эти произведения, были и композиторами, то есть сочиняли одновременно музыку к своим текстам и исполняли их. Мелодии сочинялись на основе армянской монодии — системы главных и побочных гласов, называемых восьмигласием: принцип тот же, что и в народной, и гусанской музыке. Метрика духовных песнопений основана также на размере армянского народного стиха *айрена*. Каноны — шараканы, состоящие из нескольких песнопений, посвящённых одной теме или празднику, часто писались с использованием акростиха. Несмотря на общие темы, в основном библейские, армянская духовная поэзия имеет ряд содержательных особенностей: армянские авторы вкрапливали в свои тексты и национальную тематику, откликались на исторические события. Самое главное, что духовная литература и литургия на родном языке соединяли национальную картину мира и самосознание с христианской идеологией. Армянская Церковь исповедует догматы первых трёх Вселенских Соборов, и поэзия V в. сохранила чистоту и авторитет учения первых отцов церкви, «дух раннесредиземноморской культуры, в среде которой и родилось христианство»⁵. Комментируя или создавая парафразы, стихи на библейские и евангельские темы, первые отцы Армянской Церкви — Маштоц, Партев, Хоренаци — вкладывали лирическую эмоцию, поэтический вкус.

«За внешней скудостью словаря шараканов, за опорой на заимствованные образы стоит особая художественная система. Принцип соответствий позволяет образу, не теряя связи с исходным значением (ссылка на прецедент), вместе с тем наполняться и новыми значениями»⁶.

Сегодня шараканы нужно рассматривать не как стихотворчество прикладного характера (такая точка зрения преобладала в армянском

5 Шаракан. Из армянской поэзии V–XV вв. С. 184.

6 Там же. С. 181.

литературоведении), а начало армянской лирической поэзии. Анализируя поэтику шараканов, художественные достоинства этих первых текстов армянской письменной поэзии, С. Золян отмечает, что «не теряя связи с общехристианскими истоками, шараканы вместе с тем стали воплощением духовного своеобразия раннесредневековой армянской культуры и истории. И было бы ошибкой сводить шараканы лишь к армянскому изводу общехристианской гимнографии, равно как и замыкать их рамками теологии»⁷. Несколько веков развития литературы в рамках духовной поэзии сформировали абстрактно-поэтическую лексику, тематику и топику, послужившие основанием для взлёта национальной поэзии в X в.

Процессы становления жанра *тагов*, то есть народных песен, которые легли в основу праздничных монодий виртуозного характера, относятся ко времени возникновения древнейших оригинальных (не библейских) песен, то есть к V в. Но расцвет тагового искусства связан с именем первого великого поэта и мелода средневековой Армении — Григора Нарекаци. Созданные Нарекаци и другими авторами таги, а также прилегающие к ним по жанровым признакам *мегеди* (арм. մեղեդի — мелодии) и другие монодии, занесены в сборники мелизматических песен, называемые «Гандзаран» (арм. գանձ — *гандз*, сокровище). Духовные песни (таги, гандзы, мегеди), по общему признанию, внесли новую струю в установившийся за пять веков канонический уклад церковного богослужения.

Шараканы писались на евангельские сюжеты и имели своё место в церковном календаре. Это были произведения, посвящённые либо смерти, либо воскресению Христа, установился порядок их исполнения. Однако со временем таги (народные песни) и их разновидности вошли в церковный обиход. Они могли исполняться не только в круге церковного года, подобно шараканам, строго привязанным к определённым празднествам и датам, но и быть дополнением, украшением их, а также исполняться вне храма.

Таги в процессе эволюции обрели самоценное значение в качестве истинных произведений искусства, что нисколько не умаляет их значения духовного. В освещении евангельской тематики, положенной на стиховую и мелодическую основу народной песни, был применён ряд новых приёмов в изображении образов, известных событий, сюжетов из жизни Христа.

К X в. поэзия всё более индивидуализируется. Она существенно отличается от поэзии более раннего периода, но, в то же время, всё ещё не может считаться полностью свободной от церковного канона. Поэзия Григора Нарекаци — это вершина национальной литературы, вобравшая в себя достижения пятивекового развития духовной литературы и открывшая дороги для нового светского словотворчества, когда художественность, наряду с церковно-духовным содержанием, становится главной чертой произведения. Необходимо выделять X в. в качестве отдельного этапа армянской средневековой лирики, так как этот период имеет ключевое значение для дальнейшего литературного развития, поэтому объединять его с XI и XII вв. не следует, ибо следующие века отмечены принципиально новыми тенденциями.

О том, что X в. завершал предыдущий значительный этап развития и открывал следующий, свидетельствует последующее развитие XI–XIII вв. — в это время активно происходили процессы секуляризации литературы. На фоне исторических процессов шло постепенное размежевание литературы и Церкви. В результате, формально сохраняя в себе церковные черты, литература становится более светской. Развивается жанровая система, появляются такие малые и крупные формы как ода, элегия, лирическое стихотворение, поэма, басня, малый рассказ. И если в начале периода всё ещё наблюдается влияние церковной догматики, то к XIII в. уже появляются любовные поэмы, в которых образ женщины занимает одно из ключевых мест, приобретая более реальные, земные черты. Григор Магистрос, Григор Тга, Ованес Ерзнкаци (Плуз), Констандин Ерзнкаци и Нерсес Ламбронаци — видные представители этой эпохи.

Характеризуя особенности армянской средневековой лирики, В. Я. Брюсов писал:

«От европейской поэзии армянская средневековая лирика не стоит почти ни в какой зависимости... Несколько большему могла научить поэзия... восточных народов — арабов, персов, которые издавна культивировали чистую лирику. Указывают на различные заимствования армянских поэтов у своих восточных соседей, особенно в области формы».

Далее, говоря о стихотворной форме произведений армянских поэтов (монорифма, аллитерации, ассонансы и т. п.), Брюсов продолжает:

«Однако уже у поэтов предыдущего периода, у Григория Нарекского, как у гимнотворцев “Шаракана”, мы находим и изысканное

построение строфы, и многократное повторение одной рифмы, и особенно — глубокую игру внутренними созвучиями, ассонансами и аллитерациями, всё то, что обычно считается заимствованием. С другой стороны, армянские поэты, безусловно, внесли в поэзию новый дух, отличный от господствующего духа характерно “восточного” творчества... Армянская поэзия гораздо менее подвергалась прямому влиянию Востока, нежели думали раньше... Весь культурный мир Передней Азии, в том числе и армяне, совместно работал над созданием того стиля, который стал характерным как для лирики арабов и персов, так и для поэзии армянского средневековья»⁸.

Образ, который фокусирует в себе главные тенденции художественного развития поэзии, — это образ Богоматери, внешним показателем изменений поэтики в Её изображении является обогащение и многообразие средств выразительности.

Именно в творчестве Григора Нарекаци, в особенности в его тагах и гандзах, Её внешний образ получает зримое детализированное описание. Впоследствии, в процессе размежевания духовной и светской поэзии, меняются способы и поэтика изображения образа женщины. В отношении жанровой системы X в. всё ещё близок к более раннему этапу литературы — V–IX вв. Женские образы и персонажи присутствуют изначально в духовной поэзии, это евангельские действующие лица — Богоматерь, Мария Магдалина, Елизавета. Образы характеризуются стандартизированными метафорами, символами, риторическими фигурами (например, небесный жемчуг). Здесь мы не увидим ярких авторских сравнений. Женский образ лежит также в основе первой армянской духовной поэмы «Христовой любви себя посвятившие», написанной католикосом Комитасом Агцеци (615–628), — произведении примечательном как по композиции, так и по образному воплощению. Комитас Агцеци проявил себя как разносторонне одарённая личность: вошёл в историю армянской культуры как поэт, общественный деятель и строитель. В 618 г. по его инициативе в Эчмиадзине на месте гибели дев Рипсимид, где стояла часовня, был возведён храм, посвящённый св. Рипсима. В связи со строительством католикос пишет вышеупомянутый пространственный шаракан (поэму) «Христовой любви себя посвятившие». В основе сюжета, который в армянской традиции освящён памятью народа и связан с судьбоносным событием — принятием

8 Поэзия Армении с древнейших времен до наших дней / ред., вступ. очерк и прим. В. Я. Брюсова. Ереван, 1987. С. 51–52.

христианства и драматическими перипетиями установления новой веры, легла история девы Рипсима и её спутниц.

При написании произведения Комитас использует «Историю» Агатангелоса, в которой описывается противоборство царя Трдата и девы Рипсима. Непобеждённая дева была зверски убита приближёнными царя, а он сам, потеряв разум, стал похож на вепря и стал скрываться в тростниковых зарослях. Сестра его видит сон, что он может излечиться только при помощи Григора Просветителя, заточённого вот уже тринадцать месяцев в тюремной яме, именуемой Хор Вирап. Первосвященника извлекают из темницы, он исцеляет Трдата, тот, уверовав, вместе со всем своим народом принимает христианство в качестве государственной религии в Армении в 301 г. н. э.⁹

Поэма написана с использованием акростиха — излюбленного приёма армянских поэтов V–IX вв. Каждая строфа поэмы начинается с очередной буквы армянского алфавита. Текст поэмы наделён особым ритмом, размером и мелодикой, выделяющими его на фоне других произведений духовной поэзии. Хотя по жанровому признаку произведение Комитаса больше напоминает развёрнутое стихотворение с элементами хвалебной песни — кацурда, в то же время его принято считать первой поэмой армянской литературы.

Действующими лицами поэмы выступают царь Трдат, Рипсима, Гаяне, приближённые царя, а в центре возвышается фигура Григора Просветителя. Сюжет поэмы имеет две линии развития. В одной просматриваются эпизоды из Библии, в которых рассказывается о жизни Христа, о смертном грехе Евы и Адама, о муках, принятых Христом. Главная же сюжетная линия посвящается подвигу Рипсима и её сподвижниц. Автор рассказывает нам историю этих «небесных ратниц», повествуя о том, как они, не польстясь на подкупы и уговоры царей, сохранили себя для единственного Жениха — небесного. Особо выразительно обрисованы муки, принятые девами ради своей веры. Об этом автор упоминает не раз, как бы подчёркивая силу духа подвижниц и твёрдость их веры. Динамично показана борьба Рипсимид с язычниками. Автор прибегает к развёрнутой метафоре, пересказывая этот фрагмент исторического повествования. И вот девы предстают перед нами уже не как хрупкие и непорочные создания, но как воительницы Божьего царства, способные на защиту своей истиной веры. «Могучие лучники» же, наоборот, делаются слабыми и проигрывают в этом сражении.

9 *Агатангелос. История Армении / пер. с др.-арм., вступительная статья и комментарии К. С. Тер-Давтян и С. С. Аревшатян. Ереван, 2004. С. 54–127.*

Примечательно, что главным героем поэмы становится женщина. Образу Рипсима автор уделяет особенное внимание. Основной упор делается на описание личностных качеств Рипсима, в то время как внешнее описание лирической героини даётся очень скудно. Автор говорит о Рипсима как о красавице, не углубляясь в детали, хотя подчёркивает, что ею любовались даже ангелы на небесах:

Красоты вашей плоти сияние
 Изумила язычников и царя рассудка лишила,
 Дев чудесной красоты богоданной ради
 Возлюбившие ангелы вместе с людьми ликуют

(перевод с древнеарм. С. Золяна).

Характеристики Рипсима касаются в основном её внутренних качеств. Следует отметить, что автор, говоря о деве, часто прибегает к такому художественному средству, как сравнение. Он называет ее «драгоценной жемчужиной», «непорочной агницей», «благим плодом», «тайной великой», «скрытым сокровищем», «примером девичьей чистоты». О девах Рипсимидах Комитас отзывается так: «продавцы досель неизвестного жемчуга», «мудрые девы», «духом опытные, телом лёгкие, мыслью стремительные» и т. д. Весь образ Рипсима в поэме строится в каноне написания церковного песнопения. Эпитеты, сравнения преимущественно клишизированные, принадлежат общему поэтическому словарю церковной поэзии. Ещё нет индивидуально-авторского словотворчества, неповторимый дух и художественность произведения конструируется из готовых «матриц», метафор и сравнений. Это произведение Комитаса вывело армянское песнетворчество на новый уровень и обозначило пути дальнейшего развития.

Однако лишь в X в. в индивидуально-авторском опыте духовных поэтов базовые клише и модели начали развиваться и трансформироваться. С творчеством Нарекаци впервые новая авторская поэтика, высокохудожественная трактовка известных сюжетов, образов и мотивов находит место в литературе этого периода. Передача привычных и уже неоднократно становившихся предметом изображения сюжетов и образов посредством сравнений с природой, а также детальных описаний в армянской литературе впервые появляется в творчестве Григора Нарекаци.

«Именно это время стало началом «разрушения», то есть разложения старого, являвшегося в то же время и явным «становлением» нового умственного течения, которое медленно развивалось бок о бок

с ещё очень сильным религиозно-церковным направлением»¹⁰. Такой подход к творчеству Нарекаци позволил некоторым учёным выдвинуть концепцию армянского Возрождения, вокруг которой развернулась широкая полемика.

К X в. армянская культура достигает пика своего развития.

«В Армении X–XV вв. наблюдался расцвет литературы, гуманистической по своему содержанию, обращённой к человеку, к его земным делам... Демократизируется литература, появляется искусство городское, получает большое распространение поэзия светская и, в частности, гусанская»¹¹.

Исторически такой подъём объяснялся освобождением армян и грузин от арабского нашествия, которым удалось сохранить своё вероисповедание, в отличие от остальных народов региона.

Не возвращаясь к вызвавшей большую полемику и достаточно уже изученной (и раскритикованной) теории армянского Возрождения, считаю необходимым напомнить и подчеркнуть, что первым учёным, предложившим применять концепцию европейского Возрождения для армянской литературы, задолго до В. Чалояна и Н. Конрада, был М. Абегиан¹². Особое внимание следует обратить на то, что именно Абегиану принадлежит разделение на эпоху Средневековья (второй период в его «Истории древнеармянской литературы» — Литература церковно-политической борьбы) и Возрождения (третий период — Литература Возрождения), включающая период с XI по XVI вв. Первое издание «Истории древнеармянской литературы» в 2-х томах вышло в свет в 1944–1946 гг. Абегиан уточняет, что термин «Возрождение» взят из западноевропейской литературы. Подробно перечисляя характерные признаки европейского Возрождения, учёный подчёркивает, что армянское Возрождение имеет свои самобытные корни и является результатом непрерывного культурного развития. Представления выдающегося учёного об историческом пути армянского народа, эволюции культуры, периодах не могли иметь конъюнктурного характера, были основаны на глубоком анализе фактов и феномена армянской литературы

10 Абегиан М. История древнеармянской литературы / пер. К. А. Мелик-Оганджян, М. О. Дарбинян. Ереван, 1975. С. 328.

11 Мкртчян Л. Глагол времен. Армянская классическая поэзия V–XVIII веков. М., 1977. С. 48.

12 Применительно к европейскому искусству концепция Возрождения появляется в середине XIX в., когда эту мысль высказывает Жюль Мишле. Теорию Возрождения определённо сформулировал швейцарский учёный Якоб Буркхардт (История всемирной литературы: в 8 тт. М., 1985. Т. 3. С. 3–120).

в целом (что не исключает возможность смещения некоторых акцентов с точки зрения современной науки). Много позже появились работы В. Чалояна «Армянский ренессанс» (Ереван, 1962), Н. Конрада о восточном ренессансе и, вслед за этим, — большая полемическая литература по этому вопросу.

Не возвращаясь к полемике по этому вопросу, нужно особо подчеркнуть, что каковы бы ни были выводы исследователей, нельзя не принимать во внимание, что период X–XV вв. является значимым для армянской литературы в силу произошедшей секуляризации. К XIV в. слово вышло за пределы аллегорического символического изображения. Именно поэтому, исходя, в первую очередь, из обновления средств изображения, истоки формирования новой поэтики следует искать в литературе, начиная с X в., в частности, в творчестве Григора Нарекаци. В особенности это касается жанра духовных песнопений, где мы находим принципиально новые приёмы художественной выразительности. Тематика песен остаётся прежней, а вот изобразительные средства, то есть поэтика, претерпевают существенные изменения.

Так, в Песне на Рождество основные опорные понятия переданы через природные аллюзии, в некоторых случаях восходящие к библейским образам и символике:

Գ. ՏԱՂ ԾՆՆՂԵԱՆ	Песнь на Рождество Христово
Էին աջոյ աջոյ ձեռին, Աջոյն իւր աջ ընդ աջմէ Հար յահեկէ յուսոյն փառաց:	Десницею Бога подъят одесную, Одесную, справа десницы Его, Ошуюю, в сиянии славы Отца.
Ի ծոց ծնողին ծագումն անուն, Յարփուոյն ծագեալ եկեալ ի սէր Կուսին ծնեալ զծոցոյ ծաղիկն:	Имя рождённого в лоне Отца, Лучеизлиянием нисшедшего ради любви, В лоне Девы рождённый Цветок ¹ .
Ծաղիկ ծոցոյ, ծոց հայրենի, Ամպոյ նման իջեալ յերկնից, Զսէր իւր ի մեզ քաղցրիկ ցաւդեալ:	Цветок лона, лона Отчего, Словно облако нисшедший с небес, Любовью Своей нас сладостно оросил ² .
Սէր ի յամպոյ ամպ սիրաշարժ, Ադոյն հաւսեալ ի նոյն գեղման, Վայր իջուցեալ կարթս անձրեւաց:	Любовь из облака, облака любовеносного ³ , Из облака воздушного ливнем пролилась Оросив землю капелью дождевой ⁴ .

1 Имеется в виду Бог Сын — Иисус Христос.

2 Ср. Зах. 8, 12.

3 Ср.: Пс. 146, 18; Сир. 24, 3.

4 Ср. Пс. 71, 6.

Ի սիրոյ սէր ծանուցեալ,
Միրաբողոք տարփմամբ լցեալ,
Միրով ընդ սէր միաբանեալ:

Լուսինն ի լոյս ի լրումն եկեալ,
Ճոխն նեմելով գիշերավարն
Ըզկնի նեմէր բարկ աստեղաւք:

Առաւատուն ցաւդիկն իջեալ,
Ի նոր Սիոն գծայրսն տուեալ,
Քաղցր արեւուն արուսեկին:

Գարունարեր գարունահրաշ
Գեղ գովելի երփնագարդեալ,
Նոր հարսանեաց միաբանեալ:

Եկա յք նոր մեր նորագուարն
Վառ ի վառեալ տիպ ծալ ի ծալ
Թըփոյն տերեւ յարինեսցուք:

Любовью познав любовь,
Плодоносной любви вождельня исполнен,
Любовно соединился с любовью⁵.

Луна плыла в сияньи полнолуния,
Следом со тьмами звезд плыла
В шествии роскошном утренняя звезда⁶.

На утренней заре оросила роса,
Новый Сион, предварив восход⁷
Солнца сладостного — утренней звезды.

Веянье весны, весны чудодейство,
Краса воспеваемая, краса многокрасочная⁸,
Новосочетающихся воедино сочетающая.

Придите наши новорасцветшие,
И пылом пылая, точно по образцу,
Сотворите листок зелёный лозы⁹.

(Перевод М. Дарбинян)

- 5 Ср. Сир. 24, 1.
6 Ср. Откр. 22, 16.
7 Ср. Пс. 132, 3.
8 Ср.: Пс. 5, 1; 2, 13; Пс. 79, 9–10; 73, 17; Зах. 13, 8.
9 Ср.: Ин. 15, 1.5; Сир. 24, 20–21; Пс. 106, 37.

Христос уподобляется облаку любвеносному (библейская аллюзия), божественная любовь в свою очередь уподоблена дождю, который орошает землю (людей) капелью, взошедшая утренняя звезда — Христос, уподоблен солнцу (что характерно для армянской традиции). Вступает мотив плодоносной любви, когда всё наполняется созидательной энергией любви — «любовью любовь познав». Особенность поэтического мира Нарекаци и его отличие от предыдущих образцов шараканов, ограничивающихся своеобразной интерпретацией евангельского эпизода или лирической эмоцией покаяния, заключается в создании вселенской картины Божественного присутствия, когда всё одушевлено и одухотворено Святым Духом. Сюжеты всех его тагов вписаны во вселенскую перспективу. И в этой песне вслед за вступлением — вестью о рождении Христа, даётся космическая картина, исполненная красоты и одухотворения: в сонме тысячи звёзд шествует самая прекрасная звезда, «Краса воспеваемая, краса многокрасочная», несущая весну. Здесь собственно намечается смысловой переход, который мотивирует и вскрывает глубинные причины происходящего. Божество

существует не само по себе, отвлечённо, а пробуждает к новой жизни, оплодотворяет любовью всё на земле (новорасцветшие), они горят, пылают любовью, и по образу и подобию сотворённые, подобно листкам виноградной лозы (символ Христа) вместе воссоздают тело Бога на земле. Картина, созданная поэтом, в его первом — буквальном — прочтении, даёт зримое пластическое описание небесного действия, в глубинном аспекте имеет аллегорическое значение.

В таге «Вардавар» именно в образах природы Нарекаци ярко и красочно аллегорически изображает явление Бога-Сына, Бога-Отца и Святого Духа во всём величии и божественном сиянии:

Տաղ Վարդավառի	Песнь на Преображение	
<p>Գոհար վարդըն վառ առեալ Ի վեհից վարսիցն արփենից. Ի վեր ի վերայ վարսից Ծաւալէր ծաղիկ ծովային: Ի համատարած ծովէն Պղպջէր գոյնըն այն ծաղկին, Երփին երփնունակ ծաղկին Շողշողէր պրտուն ի նդին:՝ Քրքում վակասիր պտուն Սնանէր խուռըն տերեւով. Տերեւն տալիղ տուողին Չոր երգէր Դաւիթ հրաշային: Ի փունջ խուռներամ վարդից գոյնզգոյն ծաղկունը ծաղկեցան: Այդ սաւս ու տալասի ծառերդ</p>	<p>Алмазная¹ роза засверкала В великолепии солнечных лучей, А в выси, под лучами её, Распустился цветок морской². И пенилась цветом того цветка Морская бескрайняя гладь³, А на ветви огнем пылал Плод яркого того цвета — Царственно багряный плод⁴, Питаемый густою листвою — Листою дарителя арфы, Чудесно воспетого Давидом⁵. В букете многоцветия розария Расцвели разноцветьем цветы⁶.</p>	<p>Алмазную розу одел Алый свет покрывалом благим, А над тем покрывалом благим Жемчугом нунуфар просиял. В огромном просторе морском Отразилось сверканье цветка, И зарделся сверканьем цветка На ветке пылающий плод. Сочный шафрановый плод Густая скрывала листва... Кипарисы, красуясь, кадят Над чашами роз и лилей; И в долине чаши лилей Под солнцем всходящим горят.</p>

1 Алмазная — в тексте գոհար (гохар) — слово имеющее несколько значений: 1) алмаз; 2) жемчужина; 3) сокровище; 4) сверкающий, искристый, драгоценный, блестящий; 4) сверкание, блеск. Думается, что в данном контексте речь идет о «бриллиантовой розе».

2 Ср. Иез. 1, 23.

3 Ср. Сир. 24, 5.

4 Ср.: Пс. 1, 3; Иез. 1, 22–23.

5 Ср. Пс. 150.

6 Ср. Прем. 2, 8.

Վարդագոյն ոսոս
արձակեցին:
Այդ նոճ ու բողբոջ
սարասդ,
Չարդ առեալ վարդըն
շուշանին.
Շուշանըն շողէր յովտին
Շողշողէր դէմ
արեգականն,
Այն հիւսիսային հաւէն,
Հով հարեալ գոհար
շուշանին,
Յայն հարասային լեռնէն,
Քաղցր աւդով ցաւդէր
շուշանին:
Շուշանն շաղով լցեալ
Շող շաղով եւ շար
մարգարտով,
Ծաղկունքդ ամէն շաղ
առին,
Շաղն՝ յամպէն, ամպն՝
յարեգակնէն,
Աստեղքդ ամէն շուրջ
առին,
Դէմ յուսնին՝ գունգ-գունդ
բոլորին,
Գունդ-գունդ խաչաձեւ
գնդակ,
Յաւրինուած երկնից
շուրջանակ:
Փա՛նք Հաւր եւ Որդւոյն
յաւէտ,
Սուրբ Հոգւոյն այժմ եւ
յաւիտեանս:

То древа платана
и самшита
Пустили розовые побеги⁷,
То кипарисы
и расцветшая рябина
Красу розы придали
лилее.
Лиляя осияла долину⁸,
Блестяя навстречу
солнцу.
Северный прохладный
ветерок⁹
Овевал драгоценную
лилию,
Сладостное дуновенье
с южных гор
Окропляло росой лилею¹⁰.
Росой исполнилась
лиляя —
Сияньем росинок
и нанизью жемчуга¹¹
Все цветы оросились
росой,
Роса от облака, облако
от солнца¹².
Все звезды, взяв луну
в кольцо,
Хороводами окружили её,
Хороводами —
в крестовидный шар,
Небесный свод обрамляя¹³.
Слава вечная Отцу и Сыну,
И Духу Святому,
Ныне, присно и во веки
веков.

*(Перевод и комментарии
М. Дарбинян)*

На алмазную лилию с гор
Сладкий подул ветерок;
С северной горы ветерок
Лилею росой окропил.
Росой и красой жемчугов
Покрылась лиляя в долу;
Цветы оросились в долу
Росой с золотых облаков.
И звезды пошли в небесах,
Огнями луну окружив
И алмазный крест
водрузив
Над кругом своим
в небесах.

(Перевод В. Брюсова)

7 Ср.: Сир. 24, 15; 17, 19.

8 Ср.: Мф. 6, 28; Лк. 12, 27.

9 Ср.: Пс. 146, 8. Сир. 43, 24.

10 Ср.: Сир. 43, 24; Еккл. 11, 3; Зах. 8, 12.

11 Ср.: Откр. 17, 4; 1 Тим. 2, 9. Юдифь 10, 3 (арм. версия).

12 Ср.: Сир. 18, 16; Зах. 8, 12.

13 Ср. Сир. 24, 3–6.

Роза (символ Христа) во всём блеске, подобно драгоценному алмазу, воссияла под лучами восходящего солнца. Вся природа ликует в момент явления преображенного Христа.

В армянский традиции Вардавар — древний праздник воды (до сих пор в день Вардавара дети и взрослые обливают друг друга водой), затем перешедший в праздник розы, посвящённый богине красоты Астхик. Много позже был переосмыслен Армянской Церковью как Преображение Господне. В этом таге Нарекаци отразил образ Христа в его ипостаси дающего новую преображённую жизнь, в подчёркнутой символике розы, снабдив её эпитетом алмазная. Природа в этот миг находится в высшем напряжении — всё участвует в рождении царственного — багряного плода. Небо, свет, луч освещают священный плод, ветерок овеивает лилию в долине, цветы распускаются во всём своём многоцветье, а затем вновь действие возвращается на небо, в космические дали, где звёзды, сойдясь, образуют алмазный крест. Поэтом создана невероятная по красоте картина, достойная священного мига — явления Бога.

После Большой гимнографии, Нарекаци — один из первых поэтов в армянской поэзии, который в своём творчестве обращается к образу женщины. Образ Богоматери встречается уже в «Книге скорбных песнопений», где ещё нет конкретного детализированного описания:

Лицом к земле припав, молю Тебя, Матерь Иисуса,
 Будь Заступницей мне, грешному, Царица Небесная,
 Вымоли мне отпущение грехов, о Спасительница жизни могучая,
 И пусть с земли к Тебе вечно возносятся
 Благоухания ладана и масел душистых

(Книга скорбных песнопений 26, 2; перевод: М. Дарбинян-Меликян, Л. Ханларян).

В приведённом отрывке Богоматерь изображена в духе христианского канона: Она «Небесная Царица», «Заступница грешников», «Спасительница жизни».

Однако в тагах Нарекаци мы видим принципиально иной подход к изображению образа: символично-аллегорическое отображение дополняется внешним — *портретным* — описанием, что принципиально ново в поэтике духовных песнопений. Ярko и художественно Нарекаци рисует Богоматерь. Наиболее красочен и торжествен её образ в «Песне Богоматери»:

Տաղ Աստվածածնին	Песнь Богоматери	
<p>Ծափավել են ասերը ծով Առավոտվա ծովի վրա ծիծաղախիտ, Ինչպես երկու փայլակնաձև արեգակներ. Ծողն է նման լուսացնցուղ այգարացի: Թափվում էին այտերից վառ Դափնեվարդի ու նոնենու ծաղկաթերթեր. Գեղաշիտակ իրանից սիրուն էր կարկաչում Հուզավարար կենսատու սեր: Կամար կապած թևերը գիրգ՝ Երգում էր նա ախորժաուր ու գեղզեղուն, Ելեջներն հյուսում իրար. Շարժվում հանդարտ ու ճեմում էր թիկնեթեկին: Բերանն երկթերթ, շրթունքներից վարդն էր կաթում. Լեզվի տավիղն էր քաղցր երգում հուզումնահորդ. Ծողում էին նույն կենսավառ Միրով քնաղ ու զինեթույր Ծամերն իրենց զիսակներով խոսոսավոր:</p>	<p>Очи — что море, что море радости Поутру простершиеся с востока до запада, Подобно двум молниевидным солнцам¹, Подобно серебром сверкающему лучу. В руках округлых ворох [колосьев], [Колосьев] пшеницы молочной спелости², Пшеницы в искристых сполохах пламени³. Уста Её — благоуханная роза, Губы — два Её лепестка⁴. Молвит слово — словно сладкозвучная арфа запела⁵, Запела в час, когда помавают лампадой. Светозарное лоно полно алых роз, Алых роз и багряных фиалок букетов. Густые кудри волос, кудри волос, Заплетенные в три роскошные косы⁶, Обрамляют красу ланит Её.</p>	<p>Очи — море простерлись Над ликующим (смеющимся) морем утра, Будто два молниевидных солнца, Лучи (Её глаз) подобны брызжущей светом заре. С ланит летают лепестки лавра и граната. Со стройного стана сердце исторгало Волнительный, бурный поток животворящей любви. Гибкие руки, свивая дугой, Пела Она, ласкающую слух прекрасную песню, Сплетая друг с другом переливы, Двигаясь плавно, прогуливается. Уста — два лепестка, с губ каплют розы, Язык Её, словно арфа, сладко и волнительно поёт. Сияли косы Её с завитками той же животворящей, чарующей и пьянящей любовью. (Перевод подстрочный мой. — Б. З.)</p>

1 Ср.: Мф. 24, 27; Откр. 1, 14; 16, 12; Пс. 96, 4.
 2 Ср.: Мф. 3, 12; 13, 25.29.30; Лк. 3, 17; 12, 18.
 3 В искристых сполохах пламени — одним из основных (если не основным) продуктов в рационе питания древних армян была пшеница. В данном контексте речь, думается, идёт об обжаривании молодой пшеницы и дальнейшем смальвании её в муку — так называемый *похинд* (или *похиндз*); из тонкого помола приготавливали питательные и вкусные каши, а грубый помол использовали при изготовлении кондитерских изделий.
 4 Ср.: Сир. 24, 15; 39, 16; Прем 2, 8.
 5 Ср. Пс. 150.
 6 Три роскошные косы — думается, что под тремя косами разумеется Трисвятая Троица.

Она подобна
 божественному фиалу,
 Фиалу с воскуряемым
 благоуханным фимиамом⁷,
 В коем звенела сладостная
 песнь.
 Облачена Она в платье
 из виссона,
 Цвета винного
 и пурпурного,
 И кармазина
 с золототканым узором⁸.
 Опясалась дугообразным
 поясом,
 Поясом серебряным
 в обрамленьи золотом⁹.
 Движения Её сияли
 красою жемчужной?
 И шествие стоп Её
 обращалось в капель,
 В жемчужно-сияющую
 капель.
 Тому Царю, Тому
 новорожденному
 Спасителю
 Слава во веки вечные.
 Аминь.

(Перевод М. Дарбинян)

7 Ср. Откр. 5, 8.

8 Ср.: Откр. 19, 8; Притч. 31, 22.

9 Ср.: Откр. 15, 6; Притч. 3, 24.

Таг посвящён Деве Марии, однако здесь она предстаёт перед нами в виде идеально прекрасной женщины. Нарекаци не скупится на описания, в мельчайших деталях рисуя облик Богоматери. В таге впервые применяется метод пластического (полного, детализированного) описания. Кажется, ни одна деталь в женском образе не ускользнула от поэта. Рисуя лицо Девы, поэт переходит к описанию её фигуры, голоса, движений и даже одежды, в которую облачена Мария. Она грациозна, обворожительна, стройна. Нарекаци использует широкий спектр средств речевой выразительности для более детальной прорисовки образа: метафоры (*очи — море*), сравнения (*губы, словно лепестки*), эпитеты (*сладкозвучная*

арфа). Впервые рисуется образ вызывающей восхищение идеальной женщины, В тагах, рисующих образ Богоматери, также вплетены мотивы природы и женской красоты.

В стихотворении «Песнь сладостная» Нарекаци ведёт повествование от имени и лирической героини, и лирического героя. Сразу нужно оговорить, что мы не пытаемся модернизировать Нарекаци: произведение средневекового поэта имеет аллегорическое и символическое наполнение, это реминисценция «Песнь песней». В церковной символике невеста — это Церковь, а Христос — жених:

Մեւ եմ ես՝ դուստրս Եվայի,
Ու գեղեցիկ Երուսաղեմ.
Ահա նա՛ հարսն իմ բաղձալի,
Միրով կապված փեսայի հետ:

Նման է իմ եղբորորդին
Այծյամներին ու հորթերին
եղնիկներին.
Այն ձայնն է իմ եղբորորդու
Խանդաղատուն սիրով լցված:

Ե՛վ, սիրելի՛ս, ե՛վ, մերձավո՛ր,
Անտառներից Լիբանանի.
Ահա խայտում է հարսը իմ,
Խնձորներով ինձ պատեցե՛ք,
Տարեք մոցրե՛ք ինձ զինեստուն:

Աղավնային ասքեր ունի,
Թեւ՝ կարմիր լար՝ ոսկեմանյակ.
Ահա նա լեռն է կնդրկի՛
Նարդուսի ու զմուսի պես
անուշահոտ.

Գովելի է գեղեցկությունը,
Մանուկ, անհաս-անժամանակ.
Նա դիտարան լեռ է ասես,
Դաշտի ծաղիկ, հովտաշուշան:

Черна я — дочь Евы,
Красива как Иерусалим.
— Вот она, невеста моя желанная,
Любовью связанная с женихом.

Похож мой друг на горных коз,
На детеныша лани —
Вот голос слышу моего друга,
Наполненный ревнивой любовью.

И любимая, и близкая,
Из лесов Ливана
Вот стремится ко мне невеста моя,
Осыпьте меня яблоками,
Отведите меня в дом вина.

У него глаза как у голубя,
Хотя красна нить золотого ожерелья,
Он как та гора, что благоухает
Нардосом и змурсом ароматным.

Хвалима красота
Младенца, неокрепшего, без времени.
Он будто сторожевая гора,
Полевой цветок, лилия долин.

(Перевод подстрочный мой. — Б. З.)

Однако появление женского голоса в письменной литературе уже само по себе знаменательно. Интересна композиция стихотворения: с одной стороны, мы слышим голос самой лирической героини,

с другой, голос её возлюбленного, который готов вновь и вновь восхвалять красоту любимой и свою любовь к ней. В буквальном прочтении это может быть воспринято как любовная песня. Как и другие стихотворения Нарекаци, «Песнь сладостная» написана с широким использованием средств речевой выразительности. И лишь последние строки стихотворения направляют нас к символическому прочтению текста как встречи Церкви и Христа.

Григор Нарекаци создал образ женщины идеальной красоты, доминирующий, по наблюдению М. Абегяна, во всей армянской средневековой любовной лирике вплоть до XVIII в.¹³ Это был уже новый подход к осмыслению и поэтическому воплощению традиционных религиозных образов и понятий: божественное наделялось человеческими качествами и тем самым как бы обожествлялось человеческое начало. Не оспаривая авторитетную точку зрения Абегяна¹⁴, подчеркну, что Нарекаци не вывел за пределы церковного канона своё песнетворчество, а расширил картину мира до вселенского сознания. Благодаря своему таланту он обогатил поэтику портретным детализированным описанием, образные картины, которые творил средствами языка, стали зримыми, многоцветными, охватывая и божественное, и человеческое, и тем самым был подготовлен переход, который произошел позднее. Подобные явления наблюдались не только в литературе, но и в искусстве того времени. Многообразнее становились детали в церковной архитектуре и скульптуре, стены храмов украшали барельефы не только на церковные, но и на бытовые темы, в книжных миниатюрах на евангельские темы апостолы и архангелы представлены не в виде абстрактных символов, а в образе живых человеческих индивидуальностей.

Библиография

Абегян М. История древнеармянской литературы / пер. К. А. Мелик-Оганджян, М. О. Дарбинян. Ереван: АН АрмССР, 1975.

Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1997.

Агатангелос. История Армении / пер. с др.-арм., вступительная статья и комментарии К. С. Тер-Давтян и С. С. Аревшатян. Ереван: Наири, 2004.

13 *Абегян М.* История древнеармянской литературы. С. 306.

14 Более ангажированные интерпретации эволюционных процессов армянской литературы и искусства в целом, педалирующие переход к земному изображению Богоматери и других евангельских персонажей, сводимые к простой формуле «пел одно, получалось другое», потеряли уже свою актуальность.

История всемирной литературы: в 8 тт. Т. 3. М.: Наука, 1985.

Лич Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. М.: Восточная литература, 2001.

Мкртчян Л. Глагол времен. Армянская классическая поэзия V–XVIII веков. М.: Художественная литература, 1977.

Поэзия Армении с древнейших времен до наших дней / ред., вступ. очерк и прим. В. Я. Брюсова. Ереван: Советакан грох, 1987.

Чалоян В. К. Армянский Ренессанс. М.: АН СССР, 1963.

Шаракан. Из армянской поэзии V–XV вв. / пер. С. Т. Золян; сост.: Н. Тагмизян, С. Т. Золян. Ереван: Хорурдаин грох, 1990.

КРУГ «УЧЕНИКОВ» АНТИОХИЙСКОГО ПАТРИАРХА ИОАКИМА IV ИБН ДЖУМЫ (1543–1576)

Константин Александрович Панченко

доктор исторических наук
профессор кафедры истории стран Ближнего
и Среднего Востока ИСАА МГУ
103911, Москва, ул. Моховая, 11
const969@gmail.com

Для цитирования: *Панченко К. А.* Круг «учеников» Антиохийского патриарха Иоакима IV ибн Джумы (1543–1576) // *Метафраст.* 2022. № 1 (7). С. 96–111. DOI: 10.31802/METAFRASST.2022.7.1.005

Аннотация

УДК 27-662.3

Церковная история Православного Востока в огромной степени определялась родовыми и земляческими связями. В статье рассматриваются персоналии из окружения Антиохийского патриарха Иоакима IV ибн Джумы (1543–1576) и через призму происхождения этих людей делается попытка определить его связи с региональными элитами сиро-ливанских христиан. Особое внимание уделяется реконструкции деятельности Мусы из Мармариты, ученика патриарха и одного из самых активных книжников Антиохийской Церкви XVI в. Многие приближенные патриарха происходили из регионов Триполи и аль-Хусн, территорий, которые в 80-е гг. XVI в. станут очагом культурного подъема православных арабов, известного как «Мелькитский проторенессанс». Круг учеников Иоакима ибн Джумы свидетельствует, что выдвижение североливанских христианских элит на лидирующие роли в Антиохийском Патриархате началось по меньшей мере за поколение до «Мелькитского проторенессанса».

Ключевые слова: Антиохийский Патриархат, православные арабы, Мелькитский проторенессанс, патриарх Иоаким IV ибн Джума, Муса из Мармариты.

Disciples of the Patriarch of Antioch Joakim IV ibn Ğuma (1543–1576)

Constantin A. Panchenko

Doctor of Historical Sciences

Professor at the Department of Near and Middle Eastern History at the Institute of Asian and African Countries, Moscow State University

11 Mokhovaya st., Moscow 103911, Russia

const969@gmail.com

For citation: Panchenko, Constantin A. "Disciples of the Patriarch of Antioch Joakim IV ibn Ğuma (1543–1576)". *Metaphrast*, № 1 (7), 2022, pp. 96–111 (in Russian). DOI: 10.31802/METAFRAST.2022.7.1.005

Abstract. A church history of the Christian Orient has been seriously determined by tribal and local ties. The paper analyzes personalities and origin of close confidants of Patriarch of Antioch Joakim IV ibn Ğuma (1543–1576). According to this data an attempt was made to reconstruct ties between the Patriarch and local Christian elites of various regions of Syria. The main attention was devoted to an activity of Musa from Marmarita, the disciple of the Patriarch and one of the most active intellectuals of the Church of Antioch of the 16th century. Many persons from the suit of the Patriarch originated from regions of Tripoli and Al-Husn, which later became a hearth of cultural revival of the Orthodox Arabs of the late 16th century (the «Melkite Proto-Renaissance»). The circle of the disciples of Joakim IV ibn Ğuma demonstrates that the rise of Christian elites of Northern Lebanon and al-Husn and their predominance in the Church of Antioch began at least one generation before the «Melkite Proto-Renaissance».

Keywords: The Patriarchate of Antioch, the Orthodox Arabs (the Melkites), the «Melkite Proto-Renaissance», Patriarch Joakim IV ibn Ğuma, Musa from Marmarita.

1. Региональные элиты в Антиохийской Церкви XVI в.

Антиохийская церковная история Нового времени в огромной степени определялась родовыми и земляческими связями, очень сильными в среде православных арабов. Каждый патриарх или митрополит был встроен в патронажно-клиентельную сеть тех или иных христианских региональных элит. Источники позволяют достаточно уверенно реконструировать эти клановые связи и их роль в церковной политике, начиная с эпохи культурного пробуждения православных арабов кон. XVI в. («Мелькитский проторенессанс»). Это движение было в той или иной степени связано с личностью патриарха Иоакима V Дау (1581–1592) и имело очень узкую географическую локализацию. Все деятели «Мелькитского проторенессанса» происходили из округа Триполи, или из области аль-Хусн, лежащей чуть дальше к северу, на стыке нынешних границ Сирии и Ливана. Эти территории с компактным христианским населением, тяготевшим к Триполи, главному на том момент порту Восточного Средиземноморья, оказались наиболее динамичной частью Христианского Востока. Выходцы из региона Триполи — аль-Хусн несколько десятилетий доминировали в церковной политике и культуре Антиохийского Патриархата¹.

Возможно ли реконструировать влияние региональных элит и родовых связей в Антиохийском Патриархате в десятилетия, предшествовавшие «Мелькитскому проторенессансу»?

В истории ближневосточных христиан сер. XVI в. был весьма яркий эпизод заключения унии Православной и Маронитской Церквей при Антиохийском патриархе Дорофее III (1540–1543). Стороны договорились о взаимном признании смешанных браков и церковных таинств, оставляя при этом в неприкосновенности вероучение друг друга. Очевидно, что это соглашение было заключено по настоянию мелькитских (православных) и маронитских общин, живших в зоне этнического контакта — в Триполи, долине Кадиша, на плато Аккар. Выразителем их интересов с православной стороны выступали митрополит Кары и Аккара Макарий Хияль и триполийский шейх Иса, влиятельный магнат, известный из множества колофонов и приписок к рукописям. Впрочем, после заключения унии Дорофей III был

1 Панченко К. А. Мелькитский проторенессанс // Каптеревские чтения. Т. 11. М., 2013. С. 72–87; Панченко К. А. Триполийское гнездо. Православная община г. Триполи в культурно-политической жизни Антиохийского патриархата XVI – первой половины XVII в. // Панченко К. А. Православные арабы: путь через века. М., 2013. С. 212–265.

обвинён в нарушении канонов и низложен соборным решением трёх восточных патриархов, собравшихся в Иерусалиме в 1543 г. На место Дорофея был избран Бейрутский митрополит Иоаким ибн Джума. Однако, Макарий Хияляль, ставший фактическим соправителем прежнего патриарха и архиереем восьми престолов (случай, уникальный даже для Антиохийского Патриархата, где не очень строго соблюдались соответствующие каноны) оспорил решение собора и заявил свои претензии на патриаршество. Антиохийская Церковь пребывала в расколе семь лет, до смерти Макария².

После этого Иоаким IV Джума консолидировал свою власть. Он управлял Антиохийской Церковью весьма долгий срок, в общей сложности более трёх десятилетий (1543–1576). В настоящем исследовании делается попытка понять, какие региональные элиты стояли за этим человеком, кто доминировал в мелькитской общине Сирии при жизни поколения, непосредственно предшествовавшего «Мелькитскому проторенессансу».

Какого происхождения был сам патриарх Иоаким ибн Джума? Есть лишь поздние и ненадёжные свидетельства. Патриарх Макарий в своём трактате об Антиохийских епархиях (1665 г.) приводит его *нисбу* (прозвище по месту происхождения) «ад-Димашки», «уроженец Дамаска»³. Компилятивная Бейрутская хроника, заимствовавшая перечень епископов города XVI–XVII вв. из того же трактата Макария, тем не менее называет Иоакима «уроженцем Бейрута» и ошибочно приписывает его хиротонию патриарху Дорофею II, умершему лет за десять до возведения Иоакима на кафедру⁴. Региональный патриотизм летописца оказался сильнее свидетельств источников. То есть происхождение и земляческие связи Иоакима ибн Джумы остаются вопросом дискуссионным. Очевидно лишь, что он был в дружественных отношениях с окружением прежнего патриарха Михаила ибн аль-Маварди (ок. 1522–1540) и выступал антагонистом Дорофея III и Макария Хияляля, а также пользовался поддержкой большинства дамаскских христиан⁵.

2 Панченко К.А. Североливанское православие на заре османской эпохи // Вестник ПСТГУ. Сер. III. Филология. 2017. № 4 (53). С. 55–76.

3 Рус. пер.: Панченко К.А. Митрополиты и епархии православной Антиохийской Церкви в описании Патриарха Макария III аз-За'има (1665 г.) // Вестник церковной истории. 2012. № 1–2 (25–26). С. 133.

4 'Abdāllah ibn Trād al-Bayrūti. Muḥtaṣar tāriḥ al-asāqifa allaṭin raqū martaba ri'āsat al-kahanūt al-ḡalīla fi madīnat Bayrūt. Bayrūt, 2002. P. 27.

5 Панченко К.А. Североливанское православие. С. 72–73.

Однако анализ того, кто окружал патриарха Иоакима на протяжении его правления, позволяет строить убедительные предположения о клановых связях этого человека. В приписках к арабо-христианским рукописям, циркулировавшим на Ближнем Востоке в XVI в., сохранилось несколько имён людей из ближайшего окружения патриарха, иные из которых называли себя его «учениками»⁶.

2. Окружение патриарха Иоакима в 40-х — 50-х гг. XVI в.

Первый, на кого можно было бы обратить внимание, это Афанасий, настоятель монастыря Св. Симеона Чудотворца в Ливанских горах, возведённый на бейрутскую кафедру после избрания Иоакима в патриархи. В литературе встречаются утверждения, что он происходил из селения Мармарита (Марманита) в области аль-Хусн⁷, однако это, видимо, ошибка, произошедшая из-за путаницы его с митрополитом Анастасием аль-Марманити, занимавшим кафедры Триполи и Бейрута в нач. 1590-х гг.

В 1557–1558 гг. патриарх Иоаким предпринял длительную поездку в Палестину и Египет. В ходе пребывания в Иерусалиме и Каире Иоаким совместно с другими высшими иерархами Православного Востока разбирал конфликтную ситуацию вокруг Синайского монастыря Св. Екатерины и разрабатывал новый устав обители. В этой поездке Иоакима ибн Джуму сопровождал иеродиакон Юханна из Мармариты. Он оставил ряд записей, позволяющих реконструировать ход путешествия патриарха. В поврежденной приписке к синайской рукописи Евангельских чтений *Sinait. arab. 125* можно разобрать следующее:

«... Юханна диакон [только] по имени, [лишь] по одежде монах, известный [как] ... из села Мармарита в стране аль-Хусн, в настоящее время ... пребывающий с отцом господином патриархом Антиохийским...

6 В работе над настоящей статьёй использовались арабские рукописи Святогробского собрания (далее: Hieros. arab.) частично оцифрованные и доступные на сайте Библиотеки Конгресса США (<https://www.loc.gov/collections/greek-and-armenian-patriarchates-of-jerusalem/>), а также арабские рукописи из собрания Синайского монастыря (далее: *Sinait. arab.*) и Национальной библиотеки Франции (далее: *Paris. arab.*).

7 'Abdāllah ibn Trād al-Bayrūti. Muḥtaṣ ar tāriḥ al-asāqifa. P. 28, nota 2.

и родитель мой... аминь, аминь... [было] это днем в четверг... месяца канун аль-авваль года 7066»⁸.

То есть запись была сделана на Синае в декабре 1557 г. В другой приписке к сборнику гомилий, попавшему в библиотеку патриарха Иоакима в апреле 1554 г. (ныне: Paris. arab. 139), стоит запись того же диакона Юанны о прибытии патриарха в Иерусалим в апреле 1558 г. после четырёх месяцев пребывания на горе Синай и шести месяцев — в Египте⁹.

Следует отметить, что с именем патриарха Иоакима косвенно связан ещё один Юанна — Юанна ибн Фараджалла ибн Ибрахим, переписавший в 960 г. хиджры (27.12.1552–15.12.1553) сирязычный Литургикон. Позже эта книга была вложена в какую-то церковь «на помин души Иоакима, патриарха Антиохийского» — приписка эта выполнена другим почерком¹⁰. Впрочем, едва ли Юанна ибн Фараджалла тождествен диакону Юанне, келейнику патриарха. Переписчик не называет себя диаконом; его принадлежность к сирязычной книжности указывает на происхождение этого человека скорее из христианского анклава плато Каламун, чем из Мармариты. Более того, неясно, в память какого именно Иоакима из трёх Антиохийских патриархов XVI в., носивших это имя, был сделан вклад.

3. Муса из Мармариты

Несколько позже в окружении патриарха появляется монах Муса из Мармариты, книгописец и автор множества приписок к рукописям. Похоже, Мусу и Иоакима связывали самые тесные отношения. Муса в своих записях никогда не забывал поименовать себя «учеником господина патриарха кир Ювакима аль-Антаки», даже если писал годы спустя после смерти первосвященника.

Нельзя не заметить, что оба келейника патриарха, Юанна и Муса, происходили из одного и того же села Мармарита в области аль-Хусн,

8 'Aṭiya 'A. Al-Fahāris al-tahlīliyya li maḥṭuṭāt Tur Sīna al-'arabiyya. Al-Iskandariyya, 1970. P. 243. Идентичная приписка находится в рукописи Sinait. arab. 135 (Ibid. P. 258). То, что А. Атийя воспроизвел её в своём каталоге дважды без изменений, с теми же лакунами, вызывает некоторое недоверие к точности его информации.

9 *Troupeau G.* Bibliothèque Nationale. Catalogue des manuscrits arabes. Première partie. Manuscrits chrétiens. T. 1. Paris, 1972. P. 102, № 139.

10 *Nasrallah J.* Chronologie des Patriarches melchites d'Antioche de 1500 à 1634. Jerusalem, 1959. P. 4.

близ известной крепости Крак де-Шевалье (Хусн аль-Акрад) в долине реки Нахр аль-Кабир, ныне разделяющей Сирию и Ливан. В XVI в. область аль-Хусн была одним из крупнейших центров расселения христиан. Как писал о ней в следующем столетии патриарх Макарий аз-За'им:

«И была раньше одна Марманита епископством, и видели мы имена епископов её во многих местах. А также Сафита — была она городом, и был в ней епископ... И поведал мне хури Саад аль-Хусни, что было в стране аль-Хусн и Сафите и Марманите больше пяти тысяч домов общины нашей. Ибо было в Марманите три церкви, и было в одной 22 священника и диакона, а во второй — 12 священников и диаконов, а в третьей — 8 священников и диаконов. Однако по грехам и из-за тирании уменьшилось народа»¹¹.

Этот Муса, ученик патриарха Иоакима оставил по себе достаточно яркий след в арабо-христианской письменности XVI в. Мне известно 12 книг из пяти собраний рукописей, к которым Муса так или иначе имел отношение — переписывал, читал, реставрировал, дарил. Это абсолютный рекорд для православных арабских книжников того столетия¹².

Многочисленные записи Мусы в различных рукописях позволяют реконструировать некоторые вехи биографии этого весьма незаурядного человека.

Среди арабских рукописей Святогробского собрания хранится сборник гомилий свт. Иоанна Златоуста в арабском переводе, подаренный палестинской лавре Св. Саввы (Мар Саба) патриархом Иоакимом ибн Джумой в мае 1556 г. На одном из листов рукописи стоит приписка 1567/8 г., которую оставил монах Муса, «ученик патриарха Ювакима аль-Антаки»¹³. Эта запись свидетельствует о паломничестве Мусы в Св. землю и посещении им самой авторитетной обители Палестины, где среди полиэтничной братии подвизалось некоторое число арабских монахов и хранились арабские книги. В их числе было несколько рукописей, подаренных патриархом Иоакимом ибн Джумой. Неудивительно,

11 Панченко К. А. Митрополиты и епархии. С. 138.

12 Хотя, возможно, его превзошёл в этом отношении Марк, «слуга» (игумен?) Синайского монастыря в 1530-х гг., который оставил свои пометки на 11 арабских синайских рукописях из тех 300, описание которых опубликовал А. Атийя. Более чем вероятно, что оставшиеся триста с лишним необработанных арабских манускриптов библиотеки монастыря Св. Екатерины содержат не меньшее число приписок Марка.

13 Hieros. arab. 35. P. 117. Панченко К. А. Православные арабы и лавра св. Саввы в XVI — нач. XVII вв. по данным арабо-христианских рукописей // Вестник ПСТГУ. Сер. III. Филология. 2020. № 4 (65). С. 72–75.

что Муса пожелал оставить свою запись в книге, поднесённой в лавру его наставником.

В монастыре Хаматура, главном духовном центре православных северного Ливана, находится вкладная книга, рукопись «Лествицы» прп. Иоанна Лествичника, переписанная 1 сентября 1569 г. монахом Мусой, сыном покойного *касса*¹⁴ Саады, сына покойного *хури* Джурджиса из Мармариты¹⁵.

6 декабря 1569 г. монах Муса, пребывавший тогда в патриаршей резиденции в Дамаске, завершил переписывание книги речений св. Симеона Столпника Младшего. Под одной обложкой с этой рукописью была переплетена копия мистико-аскетического трактата «Умный рай», переписанная Мусой 8 января 1570 г. В колофонах к обеим рукописям, полным средневековых самоуничижений, Муса называет имя своего отца, своё родное селение Мармариту и имя своего «учителя» патриарха Иоакима (Hieros. arab. 66).

В том же 1570 г. «Муса, по одежде монах, из города Марманита из округа богоспасаемого Хусн аль-Акрада» переписал сборник литургических текстов, проповедей и отрывков из Патерикона (Sinait. arab. 235). На разных листах книги переписчик оставил датированные записи, отмечающие вехи работы над текстом: 6 и 17 марта, 22 июня и, наконец, завершающий колофон от 1 сентября 1570 г. Книга была пожертвована в Синайский монастырь не позже февраля 1581 г., поскольку в ней стоит запись синайского монаха Сулеймана ибн Сахлюля ат-Турсини, датированная мухаррамом 989 г. хиджры (5 февраля — 6 марта 1581 г.)¹⁶.

3 февраля 1574 г. Муса, уже в сане иеродиакона, закончил переписывать книгу «Сад духовный» в Патриархии в Дамаске¹⁷.

25 сентября 1575 г. Муса, принявший к тому времени сан *аль-касса*, сопровождал патриарха Иоакима в поездке в селение Фурзуль в долине Бекаа, вместе с местным епископом Афанасием и другими учениками патриарха *касс* Ильясом (имя реконструируется предположительно) и диаконом, чье имя не поддается расшифровке. Это известно из приписки, которую Муса оставил в литургической рукописи, принадлежавшей

14 *Касс* (*кассис*) и *хури* — две ступени священнического сана у арабов-христиан, различия между которыми в русском переводе передать затруднительно.

15 Waṣf maḥṭūṭāt dayr Sayyida Hamātūra Kusbā № 32 // Al-maḥṭūṭāt al-‘arabiyya fi-l-adyira al-urṭuḍūksiyya al-Anṭākiyya fi Lubnān. Ğ. 1. Lubnān, 1991 (далее: рукоп. Хаматура).

16 ‘Aṭiya, ‘Aziz. *Al-Fahāris al-tahliliyya*. P. 435–442.

17 Baṭrīrkiyya al-Anṭākiyya wa sā’ir al-Mašriq li al-Rūm al-Urṭuḍūks. Dayr Sayyida Ṣaydanāyā al-baṭrīrkiy. Waṣf li-l-kutub wa-l-maḥṭūṭā. Dimašq, 1986. № 70 (далее: Рукоп. Сайданая).

местному священнику и ныне находящейся в Национальной библиотеке Франции (Par. arab. 105)¹⁸.

Упомянутый Мусой касс Ильяс, который сопровождал Иоакима ибн Джуму в поездке в Фурзуль в сентябре 1575 г., может быть гипотетически отождествлён с неким Ильясом, чье имя фигурирует во вкладной записи патриарха Иоакима в Патерике Hieros. arab. 146. Эта книга, переписанная в лавре Св. Саввы в 1435 г., оказалась унесена оттуда в период временного оставления обители в кон. XV в., потом какими-то путями попала в руки Иоакима ибн Джумы и была возвращена им в лавру. Вкладная запись патриарха сильно повреждена, в частности, утрачена её дата. Тем не менее, можно разобрать следующие фразы:

«Слава [Господу] вовеки. Юваким, милостью Всевышнего Бога [патриарх Антиохийский и всего Востока]. Сделал вакфом и увековечил и посвятил эту благословенную книгу... патриарх Антиохийский собственной своей рукой... в монастырь (?) Ильяс, монах кельи патриаршей... Ильяс в монастырь Сик [лавру. — К. П.] Св. Мар Сабы... [нет ни у кого] власти от Бога изменить статус этого вакфа [тем или иным] способом ни по какой причине, или отдать в залог... Горе и ещё раз горе тому, кто допустит душу свою до этого. Дано десятого...».

В самом низу стоит монокондилион (греческая роспись одним движением пера) патриарха¹⁹.

В марте 1576 г. Муса пожертвовал свою книгу-автограф «Сад духовный» в Сайданайский монастырь. Ж. Насралла приводит его вкладную запись:

«Слава Богу вовеки. Сделал вкладом эту благословенную книгу, которая есть “Сад духовный” и комментарий к нему “Умный рай” брат аль-касс Муса сын покойного касса Саады из деревни Мармарита в церковь Господи нашей Богородицы в богоспасаемой твердыне Сайданая и монахиням, живущим там...»²⁰.

Редкий случай — Муса не назвал своего наставника патриарха Иоакима (хотя, с другой стороны, Ж. Насралла привёл текст вкладной записи не полностью). Иоаким умер в этом же 7084 (1575/76) г. Можно предположить, что, если бы он скончался незадолго до того, как Муса сделал эту приписку, ученик патриарха не преминул бы упомянуть

18 *Troupeau G. Bibliothèque Nationale. Catalogue des manuscrits arabes. P. 80. № 105. Текст колофона опубликован: Nasrallah J. Chronologie. P. 67.*

19 Hieros. arab. 146. Fol. 443v; *Панченко К.А. Православные арабы и лавра св. Саввы. С. 77–78.*

20 *Nasrallah J. Chronologie. P. 3–4.*

Иоакима с добавлением слова *аль-мархум*, «покойный». Раз этого не было сделано, возможно, престарелый патриарх на тот момент был ещё жив.

Между 1574 и 1576 г. «касс Муса, ученик патриарха Ювакима аль-Антаки, пребывающий в Дамаске», сделал ещё один вклад в Сайданайский монастырь — греческое печатное Служебное Евангелие. Датировать этот вклад можно, исходя из сана, который носил Муса — в феврале 1574 г. он ещё был диаконом, стало быть, вклад сделан не раньше этой даты. С другой стороны, патриарх Иоаким ещё не назван «покойным», т. е. дарение книги произошло при жизни первосвященника. В мае 1590 г. эту книгу обложил серебром касс Сулейман ибн Муса ибн Шаншаль²¹. Из записи в каталоге рукописей Сайданайского монастыря может сложиться впечатление, что дарение Мусы тоже относится к 1590 г., однако очевидно, что это были два разных вклада, разнесённых во времени — книга и серебряный оклад для неё.

4. Судьбы «учеников» патриарха после его смерти

Весной или летом 7084/1576 г. патриарх Иоаким IV ибн Джума скончался. Каков был дальнейший жизненный путь его учеников, прежде всего, самого активного из них, Мусы?

Сборник аскетических текстов XV в. (ныне Paris. arab. 258) содержит запись Мусы, самую близкую по времени к дате кончины патриарха:

«Смотрел эту благословенную книгу бедный раб Всевышнего Бога Муса, именем кассис, по одежде монах, ученик покойного патриарха кир Ювакима аль-Антаки».

Тогдашнее местонахождение рукописи неизвестно. Запись датирована коптскими курсивными буквами, которые можно интерпретировать как 7084 (1575/6 г.), а если принять версию, что патриарх умер после марта этого года, то датировка записи ограничивается диапазоном март — август 1576 г.²²

4 февраля 1577 г. касс Муса пожертвовал в лавру Св. Саввы свою рукопись-автограф речений Симеона Столпника и трактата «Умный рай», переписанную в 1569–1570 г. Вклад был собственноручно заверен Антиохийским патриархом Михаилом VI Саббагом (1576–1581)²³. Это говорит о том, что Муса сохранил высокое положение и при преемнике

21 Рукоп. Сайданая № 173.

22 Paris. arab. 258. P. 197 b.

23 Hieros. arab. 35. P. 148 b; Панченко К. А. Православные арабы и лавра св. Саввы. С. 76.

Иоакима Антиохийском патриархе Михаиле. Видимо, поездку в Св. землю они совершили вместе. Не исключено последующее паломничество Мусы в Синайский монастырь, куда он мог пожертвовать другой свой автограф, упомянутый выше Патерикон 1570 г. (Sinait. arab. 235).

Любопытно, что 15 июня того же 1577 г. в рукописи речений Симеона Столпника оставил свою запись ещё один сирийский паломник — хури Сулейман, сын покойного Михаила, епископа Сайданаи. Этот же Сулейман 1 сентября 1578 г. сделал приписку на полях одной из рукописей Синайского монастыря. Если Муса, ученик патриарха Иоакима, был как-то связан с сыном сайданайского епископа, оказавшегося в Мар Сабе практически одновременно с Мусой, то они могли совершить паломничество на Синай совместно. Это позволило бы легко объяснить появление в библиотеке Синайского монастыря рукописи-автографа Мусы Sinait. arab. 235, оказавшейся на Синае, как уже говорилось, не позже 1581 г.²⁴

В 1577/8 г. Муса, уже в сане хури, по заказу диакона Бараката, сына шейха Фадлаллы, сына покойного шейха Якуба ибн Зурейка, восстанавливает рукопись XV в. Орологион (Часослов). Некоторые листы были утрачены, и Муса переписал недостающую часть текста: «Закончено рукой презреннейшего из рабов Мусы, хури только по имени, ученика покойного патриарха кир Ювакима». И далее: «Сшил её (книгу. — К. П.) и скрепил её убогий Муса, именем хури, ученик покойного патриарха кир Ювакима аль-Антаки, да упокоит Бог его душу»²⁵. Муса поставил дату, как обычно, курсивными коптскими буквами, допускающими противоречивые прочтения. Ж. Трупо, автор каталога арабо-христианских рукописей Национальной библиотеки Франции, понял написание года как «7086 (1577/8)», Ж. Насралла — как «7084 (1575/6)». Поскольку в 1575/6 г. Муса ещё носил сан касс, а не хури, очевидно, что ближе к истине прочтение «7086 г.».

В библиотеке ливанского монастыря Хаматура хранится переписанная хури Мусой, учеником патриарха Иоакима, «Книга о еретиках», где рассматриваются ереси эпохи раннего христианства, а также включены фрагменты из Ветхого Завета²⁶. Т. к. переписчик носит сан хури, то рукопись можно датировать периодом не ранее 1577/8 г. Любопытно отметить, что на последней странице позднейший читатель дописал

24 Панченко К. А. Православные арабы и лавра св. Саввы. С. 76–77.

25 Paris. arab. 109. P. 140 b, 141; Troupeau G. Bibliothèque Nationale. Catalogue des manuscrits arabes. P. 83; Nasrallah J. Chronologie. P. 67.

26 Рук. Хаматура № 38.

сведения о разногласиях восточных и западных христиан касательно исхождения Святого Духа и употреблении на литургии опресноков. Эта запись датирована 1710/11 г., когда противоречия православных и филокатоликов внутри Антиохийской Церкви уже подошли к точке разрыва. Следовательно, «Книга о еретиках», переписанная Мусой, не содержала сведений о расхождении православия и католичества, и эта проблема не казалась самому переписчику актуальной. Только через несколько лет, в 1580-х гг., начнутся прямые контакты иезуитских миссий с Антиохийскими патриархами, и православным арабам придется формулировать своё отношение к Римской Церкви и её вероучению.

В 1578/9 г. Муса отреставрировал рукопись Пятикнижия XIV в. (Paris. arab. 15). На последней странице книги он сделал запись дефектным пером с раздвоенным кончиком — писец явно был непривередлив и не придавал значения красоте своего почерка: «Починил [рукопись] этой благословенной Торы, дополнил её и переплёл смиренный перед Всевышним Богом Муса именем хури, ученик покойного патриарха Иоакима, и это в год 7087 от отца нашего Адама»²⁷. В середине книги есть запись её читателя Фадлаллы, сына покойного Якуба, проживающего в городе Триполи — приписка датирована 28 мая 7091 (1583) г.²⁸

Обратим внимание, что годом раньше, в 1577/8 г., Муса занимался восстановлением книги Часослов по заказу диакона Бараката сына шейха Фадлаллы сына покойного шейха Якуба. Несомненно, что Фадлалла, читатель рукописи Пятикнижия — это отец Бараката, заказчика реставрации Часослова. То есть Муса в кон. 1570-х гг. жил в Триполи и обслуживал интеллектуальные запросы местной христианской элиты. Похоже, что после смерти патриарха Иоакима его ученик перебрался из Дамаска в Триполи²⁹.

В монастыре Хаматура, соседствующем с Триполи, хранится еще одна рукопись Мусы. Её колофон гласит, что 1 сентября 1580 г. ученики

27 Paris. arab. 15. P. 322 b; *Troupeau G.* Bibliothèque Nationale. Catalogue des manuscrits arabes. P. 19.

28 Paris. arab. 15. P. 156 b.

29 В связи с деятельностью в Триполи в нач. 1580-х гг. иезуитских миссий, группа триполитских христиан-филокатоликов в сентябре 1584 г. направила в Рим послание о перспективах объединения Церквей. Среди восьми человек, подписавших это письмо, был некий Фадлалла (*Ланченко К. А.* Триполитское гнездо. С. 230–231). Невозможно утверждать, тот ли это Фадлалла, который оставил запись в Пятикнижии Paris. arab. 15. Скорее всего, нет, учитывая клановый характер арабского общества — в этом случае диакон Баракат, сын Фадлаллы, тоже должен был бы подписаться под посланием папе. Но такого имени под письмом не стоит.

патриарха Иоакима Антиохийского священники (*аль-хаварина*, мн. ч. от *аль-хури*) Муса, Ибрахим и 'Иса заканчивают переписывать Служебное Евангелие с комментариями. Заметно, что патриарх не назван «покойным», однако другого патриарха Иоакима в Антиохийской Церкви на тот момент не было. Книга была пожертвована в монастырь Хаматура хадж Ибрахимом ибн аш-Шабом из деревни Амьон на плато Кура, главного центра расселения православных в Ливане. Позже настоятель обители добавил недатированную запись о вкладе в монастырь священнических облачений и греческого Евангелия, который сделал «касс Даман (Дамиан?) ибн Муса ибн аль-касс Ибрахим из области ас-Сисния (?), ученик отца господина патриарха кир Ювакима аль-Антаки, а это — диаконские облачения желтого и зеленого шелка, поручи, пояс и Евангелие греческое — всё это пожертвовано в монастырь Госпожи нашей Владычицы Дейр Хаматура, прославленный среди монастырей...». Хотя, возможно, запись была сделана уже в правление следующего Антиохийского патриарха, носившего имя Юваким — Иоакима Дау (1581–1592) — представляется более вероятным, что Дамиан был учеником все-таки Иоакима ибн Джумы. В той же рукописи через одну страницу имеется запись о другом вкладе в монастырь Хаматура: «Тадрус и его сын Ильяс пожертвовали сад шелковичных деревьев в деревне Бзиза». Приписка датирована 7097 (1588/9) г.³⁰ Это свидетельствует, что Евангелие попало в Хаматуру вскоре после своего написания, и вклад Дамиана, ученика патриарха Иоакима, вполне мог быть сделан до избрания на патриаршество Иоакима Дау. Таким образом, слова «ученик патриарха Ювакима аль-Антаки» могли относиться только к Иоакиму Джуме.

Похоже, колофон Служебного Евангелия — последнее по времени упоминание о Мусе, самом заметном из учеников Иоакима ибн Джумы. Правда, в источниках периодически фигурируют другие люди, называвшие себя учениками патриарха Иоакима аль-Антаки. Так, в рукописи-автографе Мусы «Сад духовный», пожертвованной им когда-то в Сайданайский монастырь, содержится запись о приходе в 7100 (1591/2) г. в обитель хури Ибрахима и брата кисса 'Исы³¹, учеников

30 Рукоп. Хаматура № 25.

31 В тексте каталога рукописей Сайданаи его имя записано как *'Ина*, но мы явно имеем дело с ошибкой составителя. Арабские переписчики раннего Нового времени имели обыкновение ставить над буквой «син» какой-нибудь значок — две черточки, галочку и т. п. — которую иной раз можно спутать с точкой над буквой «нун». К сожалению, многие каталоги арабо-христианских рукописей полны небрежностей и ошибок (и особенно это относится к упомянутому описанию Сайданайского собрания). Данные каталогов всегда

патриарха Иоакима аль-Антаки, сына покойного отца кисса Исхака из г. Сафита, которых сопровождал Юваким Абу Фарах аль-Кафркахли из г. Триполи³². Удивляет совпадение имён паломников Ибрахима и ‘Исы, учеников патриарха Иоакима, с именами двух сотрудников Мусы, тоже учеников патриарха Иоакима, в 1580 г. переписывавших Евангелие из Хаматуры № 25. Различается только сан ‘Исы. Однако, скорее всего, мы имеем дело с учениками другого одноименно Антиохийского патриарха — Иоакима Дау, который в одном из источников прямо назван «ас-Сафити» — «уроженец Сафиты»³³.

5. Окружение Иоакима ибн Джумы — некоторые выводы

Вполне можно говорить о тесных связях Иоакима Джумы с динамичным христианским сообществом региона аль-Хусн и северного Ливана. Двое ближайших учеников патриарха происходили из селения Мармарита, другой его ученик Дамиан (если мы признаем связь Дамиана с Иоакимом Джумой) — из соседнего села Сисния. Окружение Иоакима тяготело к христианским центрам северного Ливана. Больше всего рукописей-автографов Мусы оказалось вложено в монастырь Хаматура. Не всегда ясно, кто именно делал эти вклады, сам Муса или позднейшие владельцы книг, но очевидно, что даже во втором случае книги циркулировали в регионе Триполи, плато Кура и долины Кадиша. То есть патриаршие ученики Муса, Ибрахим и ‘Иса работали по заказам местной христианской элиты. В случае с Мусой очевидно его пребывание в Триполи в кон. 70-х гг. XVI в. и связи с триполийской христианской знатью — шейхом Фадлаллой и его сыном диаконом Баракатом. Таким образом, Муса не мог не быть близко знаком с тогдашним митрополитом Триполи Дорофеем Дау (будущим патриархом под именем Иоаким V Дау) и его окружением, уроженцами той же области аль-Хусн, селений Сисния, Сафита и Мармарита.

Даже если сам Иоаким ибн Джума происходил из Дамаска, очевидно, что среди его «учеников» преобладали выходцы из региона

следует перепроверять, обращаясь непосредственно к манускриптам. Однако для сайданайских рукописей у меня такой возможности не было. Остается исходить из сведений каталога, осознавая их возможную ошибочность.

32 Рукоп. Сайданая. № 70.

33 Институт восточных рукописей (ИВР) РАН В 1220. Л. 85 об.; рус. пер.: Антология литературы православных арабов. Т. 1: История / под ред. К. А. Панченко. М., 2020. С. 217.

Триполи — аль-Хусн. Той самой зоны, которая станет очагом культурного подъёма православных арабов конца XVI в., известного как «Мелькитский проторенессанс». Книгописец Муса с его интересом к традициям византийской аскетики вполне может рассматриваться как один из деятелей этого культурного течения, хотя он и не был автором оригинальных литературных трудов. Тот же Муса, переселившийся в кон. 1570-х гг. в Триполи, выступает связующим звеном между поколением Иоакима ибн Джумы и творцами «Мелькитского проторенессанса» из окружения Дорофея/Иоакима Дау. Триполийский шейх Фадлалла, заказывавший Мусе реставрацию рукописей в 1577–1579 гг., должен был быть одним из тех, на кого опирался Иоаким Дау в своей борьбе за Антиохийский престол в 1581–1584 гг. Само продвижение христианской общины аль-Хусна к доминированию в Антиохийской Церкви можно отсчитывать не с возвышения Триполийского митрополита Дорофея Дау в 1570-х гг., а отодвинуть на два десятилетия раньше, когда первые выходцы из Мармариты появились в свите патриарха Иоакима ибн Джумы.

Каталоги рукописей

- ‘*Aḥiya* ‘A. Al-Fahāris al-tahliliyya li maḥṭūṭāt Tur Sina al-‘arabiyya. Al-Iskandariyya: Nasr Miṣr, 1970. [*Ахуйа А.* Аналитический каталог арабских рукописей Синайского монастыря. Александрия: Наср Мирс, 1970].
- Baṭrirkīyya al-Anṭākiyya wa sā’ir al-Mašriq li al-Rūm al-Uṛṭuḍüks. Dayr Sayyida Şaydanāyā al-baṭrirkīy. Waşf li-l-kutub wa-l-maḥṭūṭāt. Dimaşq: Dayr Sayyida Şaydanāyā, 1986. [Православный Патриархат Антиохии и всего Востока. Патриарший монастырь Богородицы Сайданайа. Каталог книг и рукописей. Дамаск: Монастырь Богородицы Сайданайа, 1986].
- Troupeau G.* Bibliothèque Nationale. Catalogue des manuscrits arabes. Première partie. Manuscrits chrétiens. T. 1. Paris: Bibliothèque Nationale, 1972.
- Waşf maḥṭūṭāt dayr Sayyida Hamātūra Kusbā // Al-maḥṭūṭāt al-‘arabiyya fi-l-adyira al-uṛṭuḍüksīyya al-Anṭākiyya fi Lubnān. Ğ. 1. Lubnān: Markaz al-dirāsāt al-uṛṭuḍüksīyya al-Anṭākiyya, 1991. [Описание рукописей монастыря Богородицы Хаматура Кусба // Арабские рукописи в монастырях православного Антиохийского Патриархата в Ливане. Ч. 1. Ливан: Православный научный центр Антиохии, 1991].

Источники

- ‘*Abdāllah ibn Trād al-Bayrūti.* Muḥtaşar tāriḥ al-asāqifa allaṭin raqū martaba ri’āsat al-kahanūt al-ġalīla fi madīnat Bayrūt. Bayrūt: Dār al-Nahār, 2002. [*Абдалла ибн Трад аль-Байрути.*

Краткая история епископов, восходивших на кафедру архиереев города Бейрут. Бейрут: Дар ан-Нахар, 2002].

Макарий аз-За'им. Митрополиты и епархии православной Антиохийской Церкви в описании Патриарха Макария III аз-За'има (1665 г.) / пер., предисл., комм. К. А. Панченко // Вестник церковной истории. 2012. № 1–2 (25–26). С. 116–157.

Антология литературы православных арабов. Т. 1: История / под ред. К. А. Панченко. М.: ПСТГУ, 2020.

Литература

Панченко К. А. Мелькитский проторенессанс // Каптеревские чтения. Т. 11. М.: ИВИ РАН, 2013. С. 72–87.

Панченко К. А. Триполийское гнездо. Православная община г. Триполи в культурно-политической жизни Антиохийского патриархата XVI — первой половины XVII в. // *Панченко К. А.* Православные арабы: путь через века. М.: ПСТГУ, 2013. С. 212–265.

Панченко К. А. Североливанское православие на заре османской эпохи // Вестник ПСТГУ. Сер. III. Филология. 2017. № 4 (53). С. 55–76.

Панченко К. А. Православные арабы и лавра св. Саввы в XVI — нач. XVII вв. по данным арабо-христианских рукописей // Вестник ПСТГУ. Сер. III. Филология. 2020. № 4 (65). С. 70–88.

Nasrallah J. Chronologie des Patriarches melchites d'Antioche de 1500 à 1634. Jerusalem: Séminaire Sainte-Anne, 1959.

ОЧЕРКИ И ОБЗОРЫ

STATUS QUAESTIONIS

ВЛИЯНИЕ ОРИГЕНА НА ЗАПАДНУЮ ХРИСТИАНСКУЮ ТРАДИЦИЮ

Евгений Викторович Ткачѐв

магистр филологии и истории Древнего Востока
старший преподаватель кафедр филологии и богословия
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
tkevgen@gmail.com

Для цитирования: *Ткачѐв Е. В.* Влияние Оригена на западную христианскую традицию // Метафраст. 2022. № 1 (7). С. 112–139. DOI: 10.31802/METAFRASST.2022.7.1.006

Аннотация

УДК 2-335 (2-677)

В статье рассматриваются основные направления влияния Оригена на латинскую христианскую традицию IV–XV вв., богословов и мыслителей эпохи Возрождения, Реформации и Нового времени. При рассмотрении каждого периода в виде краткого обзора выявляется круг ключевых авторов и текстов, испытавших влияние Оригена в экзегетике, богословии и мистике; сопоставляются проявления двух тенденций: симпатизирующей Оригену и критикующей его неортодоксальные взгляды. Основное внимание уделяется определению путей проникновения сочинений и идей Оригена на Запад, а также генетической преемственности западноевропейской оригенистской традиции вплоть до начала XIX в.

Ключевые слова: Ориген, оригенизм, богословие, латинская патрология, критика оригенизма, свобода воли, средневековое богословие, Реформация.

Origen's Influence on Western Christian Tradition

Translation from Ancient Greek and Preface

Alexey N. Nemanov

Master of Theology and the History of Ancient Orient

Senior Teacher at the Departments of Philology and Theology at the Moscow

Theological Academy

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

tkevgen@gmail.com

For citation: "Tkachev, Evgeny V. "Origen's Influence on Western Christian Tradition". *Metaphrast*, № 1 (7), 2022, pp. С. 112–139 (in Russian). DOI: 10.31802/METAFRAST.2022.7.1.006

Abstract. The article discusses the main directions of Origen's influence on the Latin Christian tradition of the 4th–15th centuries, on the theologians and philosophers of the Renaissance, Reformation and Modern Ages. In considering each period in the form of a brief overview, is revealed a circle of key authors and texts that has experienced the influence of Origen in exegesis, theology and mysticism; the manifestations of two tendencies are compared: one that sympathizes with Origen and one that criticizes his unorthodox views. The main attention is paid to determining the ways in which Origen's writings and ideas penetrated the West, as well as the genetic continuity of the Western European Origenist tradition up to the beginning of the 19th century.

Keywords: Origen, Origenism, theology, Latin patristic, criticism of Origenism, free will, medieval theology, Reformation.

Влиянию Оригена на западную церковную традицию посвящён ряд обзорных исследований¹. Рассматриваемой теме был посвящён XI Международный конгресс по Оригену, состоявшийся 26–31 августа 2013 г. в Орхусском университете (Дания)². Настоящий обзор не стремится дать полную и исчерпывающую историю оригенизма на Западе, являясь лишь библиографическим ориентиром для тех, кто захочет изучить предмет в деталях. Временные рамки обзора ограничиваются периодом с IV по XVIII в., вопрос о современном оригенизме требует отдельного и более подробного внимания. Для каждого из рассматриваемых периодов мы будем отмечать проявления двух тенденций: симпатизирующей Оригену и критикующей его неортодоксальные взгляды.

Поздняя античность и Средневековье

На Западе в IV–V вв. сочинения Оригена читали в оригинале блж. Иероним Стридонский, Руфин Аквилейский, свт. Викорин Петавский, Иларий Пиктавийский, Евсевий Верчелльский, Амвросий Медиоланский, Зенон Веронский, прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Другие западные авторы, которые не знали греческого языка, были знакомы с трудами Оригена по переводам Руфина, блж. Иеронима и других анонимных переводчиков³. Косвенным образом Ориген повлиял на латинских писателей через посредство сочинений Евсевия Кесарийского, свт. Василия Великого, Григория Богослова, латинского перевода трактата Дидима Слепца «О Святом Духе» (CPG 2544) и латинских версии трудов

- 1 См., в частности: *Sfameni Gasparro G.* Origene e la tradizione origeniana in Occidente: letture storico-religiose. Roma, 1998. (Biblioteca di scienze religiose; vol. 142); *Studer B.* Origenismo (in Occidente, secc. IV–VI) // Origene: dizionario / ed. A. Monaci Castagno. Roma, 2000. P. 302–307; *Lettieri G.* Origenismo (in Occidente, secc. VII–XVIII) // Origene: dizionario / ed. A. Monaci Castagno. Roma, 2000. P. 307–322; *McGinn B.* The Spiritual Heritage of Origen in the West: Aspects of the History of Origen's Influence in the Middle Ages // Origene maestro di vita spirituale / a cura di L. F. Pizzolato. Milano, 2001. (Studia patristica Mediolanensia; vol. 22). P. 263–289; *Fürst A.* Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident. Münster, 2011. (Adamantina; vol. 1); *Ramelli I. L.* The Reception of Origen's Ideas in Western Theological and Philosophical Traditions // Origeniana undecima. 2016. P. 443–467.
- 2 Origeniana undecima: Origen and Origenism in the History of Western Thought: Papers of the 11th International Origen Congress, Aarhus University, 26–31 August 2013 / ed. A.-C. Jacobsen. Leuven; Paris; Bristol, 2016. (BETL; vol. 279).
- 3 Помимо Иеронима и Руфина известен, по крайней мере, ещё один переводчик — автор перевода «Комментария на Евангелие от Матфея».

Евагрия Понтийского. Особое значение в формировании западной традиции восприятия Оригена имели полемические сочинения участников первых оригенистских споров: трактаты Иеронима и Руфина, письма Феофила Александрийского (в т. ч. переведённые на латинский язык). Судя по тому, что ученик блж. Иеронима, Евсевий Кремонский вел активную антиоригенистскую пропаганду в Италии, идеи александрийского дидаскала довольно рано начали привлекать к себе внимание в западной части Римской империи. В деле распространения взглядов Оригена заметную роль сыграли личные связи между известными иерархами и интеллектуалами, а также устная традиция. Прп. Иоанн Кассиан был лично знаком к Евагрием Понтийский и, теоретически, мог познакомить с некоторыми идеями последнего своих собеседников в Константинополе, Риме и Галлии. Вполне возможно, что в ходе таких личных контактов делались копии рукописей, содержащих сочинения Оригена, как это обычно происходило во время путешествий Руфина.

Дискуссионным остается вопрос о степени влияния Оригена на блж. Августина Гиппонского. Достоверно неизвестно, знали Августин греческий язык настолько, чтобы читать сочинения Оригена в подлиннике⁴. Судя по его по первым письмам, адресованным блж. Иерониму (Ер. 28 и 40) и написанных до 400 г., Августин читал сочинение Иеронима «О знаменитых мужах» и, следовательно, был знаком с биографией Оригена, уважал его труд экзегета, но, по-видимому, ещё не мог составить себе представления о богословской системе александрийского учителя. Только в 403–404 г. Иероним направил Августину свою третью апологию против книг Руфина (CPL 614) и письмо (Ер. 68), объясняющее суть вопроса. Богословский авторитет Оригена Августин и Иероним обсуждают в письмах, касающихся интерпретации Гал. 2, 11–14 (разногласие между апп. Павлом и Петром в Антиохии) и значения перевода Семидесяти⁵. В 414 г. испанский священник Павел Орозий представил Августину «Наставление относительно заблуждения присциллиан и оригенистов» (*Commonitorium de errore Priscillianistarum*

4 См.: *Altaner B.* Augustinus und Origenes: eine quellenkritische Untersuchung // *Historisches Jahrbuch.* 1951. Bd. 70. S. 15–41; *Studer B.* Zur Frage des westlichen Origenismus // *Studia patristica.* 1966. Vol. 9/3. P. 270–287; *Trapé A.* Nota sul giudizio di S. Agostino su Origene // *Augustinianum.* 1986. Vol. 26. P. 223–227; *Sfameni Gasparro G.* Agostino di fronte alla «eterodossia» di Origene: un aspetto della questione origeniana in Occidente // *Augustiniana.* 1990. Vol. 40. P. 241; *Grossi V.* L'origenismo latino negli scritti agostiniani: dagli origenisti agli origeniani // *Augustinianum.* 2006. Vol. 46. P. 51–88.

5 *Augustinus Hipponensis.* Epistolae 72, 73, 75, 81, 82 // CSEL. 34/2. P. 255–262, 263–278, 280–324, 350–351, 351–387.

et Origenistarum; CPL 573), в котором он признаёт православными доктрины Оригена о Троице и создании мира из ничего и в то же время критикует мнения александрийца о происхождении и природе души, падении разумных существ, одушевлённости небесных светил, спасении диавола, учение о циклах эонов и всеобщем восстановлении. В последнем вопросе, по мнению ряда ученых, Павел Орозий был единственным источником Августина⁶, который написал ему ответный трактат (*Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas*; CPL 327). В 414 г., когда центр т. н. пелагианских споров переместился из Африки в Палестину, Августин послал Орозия в Иерусалим и получал от него подробные сведения о ходе оригенистских споров. Сам Гиппонский епископ не вмешивался в дискуссию, ограничившись лишь согласием с осуждением Оригена на Диоспольском соборе в кон. 415 г.⁷ В своём позднем сочинении «О ересях» (428–429 гг.) Августин приводит краткие сведения об Оригене, заимствуя их, главным образом, из латинского перевода «Анкората» свт. Епифания Кипрского⁸. Ссылки Августина на Оригена не были вызваны каким-то особым интересом Гиппонского епископа к его богословию. Для него Ориген — лишь один из авторитетов, которые высказывались по поводу интересующих Августина вопросов (происхождение души, необходимость благодати для спасения и др.). Рассуждения Оригена о свободе воли в «Комментарии на Послание к римлянам» по сути лежат в основе спора блж. Августина с Пелагием. Последний читал этот комментарий Оригена и под его влиянием составил своё толкование на Послание к римлянам (CPL 728), в котором отстаивал принцип свободы воли, понимая позицию Оригена односторонне и умаляя значение божественной благодати в человеческом действии и деле спасения. В глазах блж. Иеронима, позиция Пелагия является продолжением учения Оригена⁹. Вопрос о том, насколько адекватно понимал это учение сам блж. Иероним, остаётся открытым.

6 Cp.: *Augustinus Hipponensis. De gestis Pelagii* 3, 10 // CSEL. 42. P. 60–61; *Augustinus Hipponensis. De civitate Dei* XI, 23, 2; XXI, 17 // CCSL. 48. P. 342, 783; *Sfameni Gasparro G. Agostino di fronte alla «eterodossia» di Origene*. P. 239.

7 *Augustinus Hipponensis. De gestis Pelagii* 3, 10 // CSEL. 42. P. 60–61.

8 *Augustinus Hipponensis. De haeresibus* 43 // CCSL. 46. P. 310–311.

9 *Hieronymus Stridonensis. Epistolae* 133, 3 // CSEL. 56. P. 246–247. См. также: *Bostock G. The Influence of Origen on Pelagius and Western Monasticism // Origeniana septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4 Jahrhunderts / hsgb. von W. A. Bienert, U. Kühneweg. Leuven; Paris, 1999. (BETL; vol. 137). P. 381–396; Ramelli I. L. Origen in Augustine: A Paradoxical Reception // Numen. 2013. Vol. 60. P. 280–307; Heil U. Orosius, Augustine and the*

Определённую роль в деле распространения на Западе аскетических и богословских идей александрийского дидаскала сыграли писатели, принадлежащие к монашеской среде и имевшие контакты с восточной традицией почитания Оригена¹⁰. Посредством латинских переводов «Лавсаика» Палладия, еп. Еленопольского (умеренного оригениста), а также анонимной «Historia monachorum in Aegypto», возникшей в среде палестинских учеников Евагрия Понтийского, на Западе формировался положительный образ монахов-оригенистов, что вызывало особое возмущение блж. Иеронима¹¹. Возможно, в ходе первых оригенистских споров, многие западные поклонники александрийца, предпочитали не афишировать свою увлечённость сочинениями Оригена и его восточных приверженцев. Например, прп. Иоанн Кассиан, будучи близким другом Евагрия Понтийского, ни разу не упоминает о нём в своих трудах, однако заимствует его аскетическое учение, которое сильно зависит от Оригена. Определённое влияние идеи Оригена оказали на автора трактата «Praedestinatus», направленного против учения блж. Августина о предопределении¹². Осуждение оригенизма на V Вселенском Соборе (553 г.) в целом было принято на Западе. Даже противник осуждения «Трёх Глав», Факунд Гермианский, признаёт анафемы в адрес оригенистов справедливыми¹³. Кассиодор считает Оригена еретиком¹⁴. Благодаря большому авторитету Кассиодора, негативное восприятие Оригена как богослова надолго утвердилось на Западе. Совсем иным было отношение к экзегетическому наследию александрийского учителя: его толкования продолжали активно цитировать средневековые латинские экзегеты, а Бернард Клервосский разрешал чтение экзегетических сочинений Оригена в своих монастырях¹⁵.

Origenist Controversy in the West: Some Observations on the Commonitorium of Orosius // *Origeniana undecima*. 2016. P. 525–543.

10 См.: *Guillaumont A.* Les «Képhalaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens. Paris, 1962. (Patristica Sorbonensia; vol. 5). P. 69–80.

11 *Hieronymus Stridonensis.* Epistolae 133, 3 // CSEL. 56. P. 246–247.

12 Трактат приписывается Арнобию Младшему, но, по мнению многих учёных, автором является крайний пелагианин Юлиан Экланский. См.: *Grossi V.* A proposito della presenza di Origene in Praedestinatus. Il cristianesimo latino del sec. V tra Origene e Agostino // *Augustinianum*. 1986. Vol. 26. P. 229–240; *Outrata F.* Differing Defenders of Free Will: Possible Origenian Influences in Julian of Aclanum // *Origeniana undecima*. 2016. P. 489–500.

13 *Facundus Hermianensis.* Pro defensione trium capitulorum XII, 1, 6 // SC. 499. P. 130.

14 *Cassiodorus.* Institutiones I, 8 // PL. 70. Col. 1111C.

15 См.: *Brésard L.* Bernard et Origène commentent le Cantique // *Collectanea Cisterciensia*. 1982. Vol. 44.2. P. 111–130.

Зависимость от Оригена в догматических вопросах у позднеантичных и средневековых латинских авторов наблюдается довольно редко. Например, писатель V в. Аппоний, заимствует у Оригена учение о душе Христа¹⁶. Как правило, средневековые авторы восприняли мысль Оригена сквозь призму писателей IV–V вв., а также Кассиодора, свт. Григория Великого, Исидора Севильского, Беда Достопочтенного и латинские переводы греческих авторов, испытавших сильное влияние Оригена (свт. Григория Нисского, Пс.-Дионисия Ареопагита). Следуя формуле Кассиодора: «Ubi bene, nemo melius; ubi male, nemo reius» («Там, где [Ориген говорит] хорошо, нет его лучше; там, где [говорит] плохо, нет его хуже»)¹⁷, они принимали и, как правило, высоко оценивали экзегетические труды александрийца и отвергали как еретические его богословские взгляды. Оригеном как мыслителем обычно увлекались те латинские авторы, которые, в противовес доминирующему августинизму, предлагали более оптимистично смотреть на природу человека и её состояние после грехопадения, а также придавали большее значение свободе воли и духовному прогрессу в деле спасения. Особенно живой интерес к наследию Оригена проявляли писатели эпохи Каролингов. Так, лонгобард Павел Диакон (ок. 720 — ок. 799) включил некоторые тексты, приписываемые Оригену (подлинные и неподлинные), в свой Гомилиарий (сборник из 244 проповедей разных отцов Церкви), в частности: гомилии 1, 5, 6 и 7 на Евангелие от Матфея (CPL 668, 672–674)¹⁸, гомилии 14, 16 и 17 на Евангелие от Луки (перевод Иеронима, интерполированная версия). Экзегетические сочинения Оригена использовали в своих комментариях Алкуин, Гинкмар Реймский, Пасхазий Радберт и Рабан Мавр¹⁹.

Богословскую систему Оригена критически воспринял и развил крупнейший богослов раннего средневековья Иоанн Скот Эриугена († 877 г.). Во многих рукописях его гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна приписывается Оригену (возможно, по причине созвучия имеён двух писателей). Как эта гомилия, так и трактат Эриугены «О предопределении» (ок. 850 г.), безусловно, зависят от Оригена: в них

16 См.: Grillmeier A. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 1. Freiburg; Basel; Wien, 1979. S. 568–571; Micaelli C. *L'anima di Cristo nella teologia occidentale tra il quarto e il sesto secolo. Tracce della presenza di Origene // Augustinianum*. 1986. Vol. 26. P. 261–272.

17 Cassiodorus. *Institutiones* I, 25 // PL. 70. Col. 1112A.

18 Серия этих гомилий принадлежит неизвестному латинскому автору VI в., происходящему предположительно из Равенны и зависящему от комментария Оригена на Мф.

19 Savigni R. *Alcune considerazioni sulla fortuna di Origene nella cultura carolingia: le opere esegetiche di Rabano Mauro // Studi e ricerche sull'Oriente cristiano*. 1992. Vol. 15. P. 67–86.

присутствует аллегорический метод толкования и антропологический оптимизм, акцентируется внимание на свободе воли человека. В своём главном сочинении «О разделении природы» (860–870) Эриугена ссылается на авторитет «великого Оригена, тщательнейшего исследователя вещей» (*magnus Origenes, diligentissimus rerum inquisitor*)²⁰, называет его «блаженным», «величайшим толкователем Св. Писания» (*summus Sacrae Scripturae expositor*)²¹ и сильно зависит от Оригена в антропологии (творение духовного человека по образу Божию), космологии (первичное единство мира в Логосе) и эсхатологии (учение о всеобщем восстановлении в первоначальное единство, включая идею о спасении диавола)²².

В нач. XII в. экзегетические труды Оригена получили широкое распространение в западноевропейских монастырях, активно использовались в учебном процессе в Сен-Викторской школе (Гуго и Ришар Сен-Викторские) и играли особенно заметную роль в сочинениях ранних цистерцианцев (Бернард Клервосский, Вильгельм из Сен-Тьерри, Элред Ривоский и др.), а также представительниц женского немецкого мистицизма (Хильдегарда Бингенская, Елизавета из Шёнау). В этих кругах Ориген воспринимался, прежде всего, как великий экзегет, мастер духовно-аллегорического толкования Писания, в особенности, Песни песней²³.

В целом влияние Оригена на высокую схоластику было маргинальным: «*Glossa ordinaria*» заимствуют выдержки из его сочинений у Исидора Севильского и Рабана Мавра. В «Сентенциях» Петра Ломбардского Ориген цитируется только 12 раз; почти во всех случаях

20 *Joannes Eriugena. Periphyseon V, 27 // CCCM. 165. P. 506.*

21 *Ibid. IV, 16 // CCCM. 164. P. 109.*

22 См.: *Gregory T. L'escatologia di Giovanni Scoto // Studi medievali. 1975. Vol. 16. P. 497–535; Artemi E. The Influence of Origen on John Scottus Eriugena Concerning «the Return of All Things to God» // Origeniana undecima: Origen and Origenism in the History of Western Thought: Papers of the 11th International Origen Congress, Aarhus University, 26–31 August 2013 / ed. A.-C. Jacobsen. Leuven; Paris; Bristol, 2016. (BETL; vol. 279). P. 597–611; Gavin J. «Nothing is Liable to Destruction»: John Scottus Eriugena's Justification of an Origenian Principle // Origeniana undecima. P. 587–595.*

23 См.: *Leclercq J. Origène au XII^e siècle // Irénikon. 1951. Vol. 24. P. 425–439; Guglielmetti R. E. «Origenes: osculetur me osculo oris sui». Le père (difficile) du Cantique des Cantiques au Moyen Âge latin // Transmission et réception des Pères grecs dans l'Occident, de l'Antiquité tardive à la Renaissance : entre philologie, herméneutique et théologie : actes du colloque international organisé du 26 au 28 novembre 2014 à l'Université de Strasbourg / ed. E. Prinzivalli, F. Vinel, M. Cutino, I. Perée. Paris, 2016. P. 135–158; Louth A. The Reception of Origen's Thought in Western Mysticism // Origeniana undecima. 2016. P. 615–628.*

речь идёт о цитатах из экзегетических гомилий, трактат «О началах» не цитируется ни разу. Ещё меньше ссылок на Оригена у Альберта Великого, Бонавентуры и Иоанна Дунса Скотта. Гораздо больший интерес к александрийцу проявлял Фома Аквинский, который считал Оригена великим толкователем Писания, а также широко использовал его труды в своих комментариях на Евангелия. При этом Фома нередко критикует богословские взгляды Оригена (особенно, субординационизм в триадологии и абсолютизацию свободы воли), используя в таких случаях формулы: «Origenes turpiter erravit» («Ориген постыдно ошибся»), «Origenes deliravit» («Ориген сказал вздор»), «hoc autem est haereticum et blasphemum» («это еретическое и богохульное мнение»). Пётр Абеляр называет Оригена «величайшим христианских философом» (*maximus Christianorum philosophus*)²⁴, однако резко критикует его доктрину апокатастасиса²⁵. Большое влияние Ориген оказал на богословие знаменитого немецкого мистика доминиканца Мейстера Экхарда († 1327 г.), который, опираясь на рассуждения александрийского дидакала, развивал свои смелые мистическо-философские доктрины: в частности, учение о душе как божественном образе; идею духовного прогресса как интериоризации исторических событий земной жизни Христа; учение о внутреннем духовном возрождении в Боге, т. е. в Сыне, а также мистическом участии в вечном рождении Сына от Отца; учение об эсхатологическом обоении и соединении всей твари во Христе.

Эпоха Возрождения

Решающую роль в передаче традиции Оригена в эпоху зарождающегося гуманизма сыграл Николай Кузанский († 1464 г.). Хотя он и не имел систематических знаний о богословии Оригена (последний упоминается в его трудах только дважды), Николай зависит от Оригена косвенным образом — благодаря знакомству с сочинениями свт. Григория Нисского, Пс.-Дионисия Ареопагита, Иоанна Скота Эриугены и Мейстера Экхарта. В своих трудах Николай Кузанский повторяет типичные для Оригена идеи в области этики и аскетики (духовная природа истинного христианства, стремление к мистическому постижению

24 *Petrus Abaelardus. Sermo 31 // PL. 178. Col. 571B; Petrus Abaelardus. Epistola 7 // PL. 178. Col. 253D.*

25 См.: *Georges T. «Summus christianorum philosophorum»: Origen as Christian Philosopher in Peter Abelard // Origeniana undecima. P. 431–440; Elliott M. W. Tracing the Romans Commentary of Origen in Abelard's: Appearance and Reality // Origeniana undecima. P. 415–429.*

Отца, образ божественной любви как «благоухания», которое привлекает душу к Богу и др.²⁶

Несмотря на то, что в 1442 г., в ходе второй сессии Ферраро-Флорентийского Собора, было подтверждено осуждение оригенизма в 553 г., папа Николай V (ок. 1450 г.) поручил привезти из Константинополя копию трактата «Против Цельса». В 1481 г. в Риме был опубликован латинский перевод этого важнейшего сочинения, осуществленный префектом Ватиканской библиотеки Христофором Персона (1416–1485). Будущий кардинал Виссарион Никейский (1403–1472), переселившийся в Италию после падения Константинополя в 1453 г., признавая богословские ошибки Оригена, тем не менее, интересовался его наследием (особенно, трактатом «Против Цельса»)²⁷.

Интерес к Оригену как богослову возобновляется в флорентийской Платоновской академии, основанной в 1462 г. Марсилио Фичино († 1499 г.). Флорентийский гуманист Маттео Пальмиери († 1475 г.) в поэме «Град жизни», опубликованной с богословскими комментариями свящ. Леонардо Датти, излагает оригенистскую доктрину о предсуществовании душ, но отвергает при этом учение об апокатастасисе²⁸. Марсилио Фичино относился к Оригену с нескрываемым почтением, называя его «наш Ориген», «христианнейший Ориген... муж удивительный в учении и жизни» (*Origenes christianissimus... vir doctrina vitaeque mirabilis*), «самый выдающийся платоник» (*Platonicus excellentissimus*)²⁹. Пытаясь примирить христианскую веру, платоническую метафизику, языческий и иудейский эзотеризм, Фичино часто ссылается на те места трактата «Против Цельса», в которых, по его мнению, высказывается снисходительное отношение к египетским мистериям и герметической традиции.

На протяжении XV–XVII вв. как христианские сторонники, так и противники каббалы (Джованни Пико делла Мирандола († 1494 г.), Франческо Джорджи († 1540 г.), Джордано Бруно († 1600 г.), Педро Вальдеррама († 1611 г.), Сципион Дуплекс († 1661 г.) и др.) связывали Оригена с мистико-эзотерической каббалистической традицией,

26 О влиянии Оригена на богословов эпохи Возрождения см.: *Pouderon B. La réception d'Origène à la Renaissance: pour une typologie // Origeniana undecima. 2016. P. 339–366.*

27 См.: *Tondini R. Origene bizantino. I Commenti a Matteo e Giovanni da Mistrá a Venezia // Adamantius. 2016. Vol. 22. P. 398–415.*

28 *Terracciano P. Tra Atene e Alessandria. Origene nella Theologia Platonica di Marsilio Ficino // Viator. 2011. Vol. 42. P. 265–294.*

29 См.: *Schär M. Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus. Basel; Stuttgart, 1979.*

в которой также присутствует учение о космических циклах, предсуществовании и переселении душ (последнее, вопреки утвердившемуся мнению, отсутствует у Оригена), мистическом прогрессе, познании вечных идеальных архетипов вещей, а также применяется аллегорический метод толкования Писания. В 1486 г. Джованни Пико делла Мирандола опубликовал свои «Девятьсот тезисов», 12 из которых были осуждены Римским престолом в 1487 и 1493 г. Один из тезисов касался посмертной участи Оригена: по мнению итальянского гуманиста более вероятным является спасение Оригена, нежели его вечная погибель. В ответ на осуждение своих тезисов Пико делла Мирандола составил в 1488 г. «Апологию, рассуждение о спасении Оригена» («*Apologia, de salute Origenis disputatio*»)³⁰, в которой он защищал православие александрийца, считая все спорные доктрины результатом интерполяции, осуществлённой еретиками, а также обращая внимание на особый метод Оригена при изложении сложных вопросов: Ориген рассуждает «не догматически, не утвердительно, но всегда с выражением сомнения и путём поиска» (*neque dogmatice, neque assertive, sed dubitative semper et inquisitive procedit*)³¹, поэтому осуждать его в ереси было бы несправедливо, ибо он высказывал свои богословские гипотезы до того, как были чётко сформулированы основные догматы христианства. Пико делла Мирандола обращает внимание на то, что Церковью был осуждён не лично Ориген, а доктрины, приписанные ему. Сам же Ориген жил как подвижник, умер как мученик, и лишь Богу известна его посмертная участь. По поручению папы Иннокентия VIII, еп. Педро Гарсия (1440–1505) написал опровержение на «Апологию Оригена»³² в виде трактата «Основные определения» («*Determinationes magistrales*», 1489 г.). Не будучи знаком непосредственно с сочинениями Оригена, опираясь на мнения блж. Иеронима и постановление V Вселенского Собора, П. Гарсия довольно неубедительно пытается доказать незаконность выдвигания богословских гипотез в области догматики, а также выражает убеждённость в том, что посмертное осуждение за ересь означает для Оригена вечное проклятие за пределами земной жизни. С резкой критикой в адрес флорентийских неоплатоников выступил Джироламо

30 Изд.: *Origenes Humanista: Pico della Mirandola's Traktat «De salute Origenis disputatio»* / hrsg. von A. Fürst, Ch. Hengstermann. Münster, 2015. (Adamantiana; vol. 5).

31 *Giovanni Pico della Mirandola. Opera omnia* / ed. J. Reuchlin. Basileae, 1557. P. 212.

32 См.: *De Bujanda J. M. Une controverse sur Origène à la Renaissance: Jean Pic de la Mirandole et Pierre Garcia / textes présentés, traduits et annotés par H. Cruzel, Préface du P. H. de Lubac.* Paris, 1977. (De Pétrarque à Descartes; vol. 36).

Савонарола (1452–1498), который в некоторых своих проповедях отрицательно высказывался о Платоне и Оригене как родоначальниках заблуждения флорентийцев в учении о предсуществовании душ и их «наказании» в грубых материальных телах.

Эпоха Реформации и Новое время

В XVI в., с развитием книгопечатания, сочинения Оригена на Западе получают широкое распространение. В 1503 г. была издана латинская версия гомилий на Пятикнижие, Иисуса Навина и Судей; в 1506 и 1512 г. — «Комментарий на Послание к римлянам»; в 1512–1514 гг. — гомилии на Исайю, Иезекииля, Песнь песней, «Комментарий на Песнь песней», трактат «О началах», а также латинский перевод «Против Цельса» Х. Персоны; в 1516 г. — серия латинских фрагментов «Комментария на Евангелие от Матфея» и гомилии на Псалмы; 1527 г. — полный латинский перевод «Комментария на Евангелие от Матфея», выполненный Эразмом Роттердамским; в 1551 г. — перевод «Комментария на Евангелие от Иоанна»; в 1574 г. — латинский перевод «Филокалии»³³. В среде европейских интеллектуалов в этот период не затихает полемика о личности и значении Оригена. Немецкий гуманист Иоганн Рейхлин (1455–1522), друг Марсилио Фичино и Пико делла Мирандолы, сторонник каббалы и христианского платонизма, высоко оценивал александрийского дидакала, называя его «светом наших богословов» (*lumen theologorum nostrorum*), хотя и считал трактат «О началах» подложным сочинением³⁴. Во Франции горячим поклонником Оригена как богослова был Симфорьен Шампье (*Symphorien Champier*, 1471–1537), который считал трактат «О началах» наиболее выдающимся сочинением александрийца. В 1512 г. доктор Сорбонны Жак Мерлен (*Jacques Merlin*) опубликовал «*Opera omnia*» Оригена на латинском языке, поместив в виде предисловия свою «Апологию Оригена» («*Apologia pro Origene*»), в которой доказывал святость, мученический подвиг и полное православие Оригена, считая догматические ошибки интерполяциями еретиков.

33 Последний — в составе «*Opera omnia*» Оригена издания Жильбера Женебрара, который в своём предисловии повторяет аргументы Пико делла Мирандолы в защиту Оригена: *Génébrard G. Collectanea de Origenis vita, operibus, rebus et sententia // Origenis Adamantii... Opera quae quidem proferri potuerunt omnia... Parisiis, 1574* [предисловие без пагинации].

34 *Lettieri G. Origenismo (in Occidente, secc. VII–XVIII) // Origene: dizionario / ed. A. Monaci Castagno. Roma, 2000. P. 311.*

В период с 1522 по 1527 г. Сорбонна стала центром антиоригенистской полемики. Проф. Кристиан Массеус (Christian Massaеus, ок. 1470–1546) составил ряд диалогов (ныне утрачены) против «Апологии» Ж. Мерлена. Декан богословского факультета Ноэль Беда (Noël Béda, † 1537 г.) обвинил в оригенизме Эразма Роттердамского. В 1526 г. «Opera omnia» Ж. Мерлена были официально осуждены в Сорбоннском университете, однако их продолжили переиздавать. В 1536 г. были опубликованы «Opera omnia» под редакцией Эразма Роттердамского (посмертно), который также снабдил издание своей «Апологией Оригена» («Apologia pro Origene»).

Эразм Роттердамский (1467–1536) познакомился с трудами Оригена ок. 1500 г. через французского мистика Жана Витрье (Jean Vitrier) и сразу же стал восторженным поклонником александрийского учителя. Чтение Оригена стало для Эразма одним из побудительных мотивов к целой программе развития христианской мысли, характеризующейся возвратом к истокам, всесторонним изучением патристических источников, богословским плюрализмом и терпимостью к чужим мнениям, а также критикой схоластики, августинизма и его антропологического пессимизма (в т. ч. в лютеранском варианте). Эразм признавал ошибки Оригена в области богословия, связывая их с влиянием платонизма, однако, по его мнению, смелые идеи александрийца не заслуживают осуждения (тем более, после смерти), поскольку они были сформулированы в гипотетической форме в период становления христианской догматики. Ориген привлекает Эразма, прежде всего, как филолог, экзегет и моралист. По мнению Эразма, единственным сочинением Оригена, на которое можно ориентироваться при решении вопроса о его православии, является трактат «Против Цельса», т. к. он сохранился полностью в оригинале и лишён интерполяций Руфина и тенденциозных комментариев блж. Иеронима³⁵. Особенно актуальным для Эразма был вопрос о свободе воли, который стал одним из главных в его полемике с М. Лютером. В трактатах «De libero arbitrio» (1524), «Hyperaspistes Diatribé adversus servum arbitrium Martini Lutheri I–II» (1526–1527) Эразм часто ссылается на III книгу «О началах», посвящённую свободе воли. М. Лютер, со своей стороны, в трактате «De servo arbitrio» (1525), отвергает позицию Оригена, считая последнего комментатором абсурдным и недостойным внимания. Аллегорический

35 См.: Godin A. Une lecture sélective d'Origène à la Renaissance: Erasme et le Peri Archôn // Origeniana: premier colloque international des études origéniennes, Montserrat, 18–21 septembre 1973 / ed. H. Crouzel, G. Lomiento, D. Rizk. Bari, 1975. (Quaderni di «Vetera Christianorum»; vol. 12). P. 83–95.

метод александрийца и его «тайного ученика» Иеронима, усвоенный средневековой схоластикой, привёл, по мнению Лютера, к искажению Евангелия и учения ап. Павла об оправдании³⁶.

Ульрих Цвингли (1484–1531), более близкий к гуманистам, относился к Оригену с нескрываемым интересом, читал его сочинения и часто цитировал их (ок. 340 раз). Таким же поклонником Оригена в молодости был Филипп Меланхтон (1497–1560), он много цитировал Оригена в своих «Чтениях на Евангелие от Матфея» (1519 г.), однако затем, став соратником Лютера, Меланхтон кардинальным образом изменил своё отношение к александрийцу и начал критиковать его за чрезмерный аллегоризм и учение о свободе воли. В ранней лютеранской церковной историографии (Маттиас Флациус и «Магдебургские центурии», 1559–1574) кон. II–III вв. представлен как «период Оригена» (*aetas Origenica*; определение Меланхтона), характеризующийся отступлением от чистоты евангельского идеала. Католические богословы Иоганн Эк (1486–1543) и Иоганн Кохойс (Johannes Cochäus, 1479–1552) в полемике с протестантизмом часто ссылаются на Оригена как на одного из авторитетных древних писателей, православно учивших о свободе воли. Ученик Эразма, голландский католик Альбертус Пигиус (Albertus Pighius), споря с протестантами в трактате «*De hominis arbitrio et divina gratia*» (1542), превозносит Оригена как главного выразителя православного учения о свободе воли и благодати, которое представляет собой средний путь между пелагианством и протестантизмом. Сам блж. Августин, по мнению Пигиуса, в целом предлагает доктрину, согласную с учением Оригена, однако, в силу антропологического пессимизма Августина, Пигиус отдаёт предпочтение Оригену, систематически цитируя его как высший догматический авторитет. Жан Кальвин (1509–1564) в трактате «*Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de servatere humani arbitrii*» (1543 г.) категорически отвергает позицию Пигиуса, превознося Августина и рассматривая Оригена как искажителя православного учения о свободе воли, сводящего предопределение Божие к предведению. При этом Кальвин не обращает никакого внимания на догматические отклонения Оригена в области триадологии, космологии и эсхатологии. Во время 6-й сессии Тридентского Собора (1547 г.), посвящённой определению католического учения об оправдании в контексте полемики с лютеранами и кальвинистами,

36 См. подробнее: *Dechow J. F. Origen's Shadow over the Erasmus/Luther Debate, Part 2 // Origeniana undecima. 2016. P. 367–394; Godin A. Érasme lecteur d'Origène. Paris, 1982. (Travaux d'humanisme et renaissance; vol. 190).*

затрагивался вопрос об возможности ссылок на Оригена. Некоторые члены Собора открыто ставили под сомнение авторитет как самого Оригена, так и его почитателя Эразма. «*Annales ecclesiastici*» (1596) Цезаря Барония и Роберта Беллармина безусловно считают Оригена еретиком, подчеркивая тяжесть осуждения оригенизма в 553 г.

Джордано Бруно (1548–1600), страстный поклонник Пс.-Дионисия Ареопагита и Николая Кузанского, в предисловии к своей поэме «О неистовых героях» («*Degli eroici furori*», 1585 г.), восхваляет Оригена как единственного христианского богослова, который, вместе с великими философами древности, ясно учил о вечной цикличности космоса, регрессе и прогрессе миров. Самое выдающееся мистическое произведение Бруно, «Комментарий на Песнь песней», сильно зависит от комментария Оригена: образ божественного эроса как огненной стрелы; идея «неистового» стремления души к единству с Богом; определение Бога как «монады», познание которой доступно только посредством зеркала рожденного Образа. В трактате «*De magia*» (1589 г.) Бруно повторяет доктрину Оригена о наличии у ангелов тонкого духовного тела. В сочинении «*De triplici, minimo et mensura*» (1591 г.) Ориген представлен как платоник и сторонник метемпсихоза. Мысли александрийского дидака, по мнению Бруно, органически вписываются в ту синкретическую картину мира, содержащую в себе синтез христианства, платонизма, каббалы и герметизма, которую сам Бруно считал идеальной и стремился развивать³⁷.

Томмазо Кампанелла (1568–1639), ставивший пред собой цель совместить современные достижения научного прогресса (идеи Г. Галилея, Н. Коперника, Дж. Бруно) с католической традицией, попытался примирить смелые рассуждения вышеперечисленных философов о множественности миров и космическом прогрессе с традиционной, по мнению Кампанеллы, христианской доктриной Оригена. Учение последнего о зависимости духовного прогресса разумных существ (динамичных монад) от единого Бога-Творца, персональной Монады, должно было, как полагал Кампанелла, послужить для новых философов ориентиром, чтобы они не уклонились к безличному пантеизму и атомизму.

В XVII в. идеи Оригена, сначала довольно смело, в провокативной форме, а затем более сдержано, начали использоваться иезуитами

37 *Erculei E. Origen in the Philosophy of Giordano Bruno // Origeniana undecima. P. 395–403.*

в полемике с протестантами и янсенистами³⁸. Иезуиты стремились мягко противопоставить авторитету блж. Августина в вопросе о соотношении благодати и свободы воли мнения греческих авторитетных писателей и таким образом обращались к Оригену как к выразителю идей, противоположных учению о предопределении блж. Августина и К. Янсения. В 1629 г. иезуит Этьен Бинэ (Étienne Binet) опубликовал в Париже трактат «О спасении Оригена» («Du salut d'Origène»), в котором допускал, что Ориген в конечном итоге будет спасён. В 1660 г. иезуит Жан Адам (Jean Adam) составляет «Ответ на письмо господина Дайэ» («Response à la lettre de Monsieur Daillé»). Адресатом этого сочинения был кальвинист Жан Дайе (Jean Daillé), который в своем «Трактате об использовании св. отцов» («Traicté de l'employ des saints Pères», 1632 г.), категорически выступал против того, чтобы называть Оригена святым. Ж. Адам, напротив, восхваляет Оригена как авторитетного писателя древности, мнение которого не менее важно, чем мнение Августина. Наиболее серьезной попыткой реабилитировать О. в иезуитской среде следует признать труд бельгийского иезуита Пьера Галлуа (Pierre Halloix, 1571–1656) «Защищённый Ориген» («Origenes defensus», 1648 г.), который был помещён в индекс запрещённых книг в 1655 г. В несколько тенденциозной форме, Галлуа³⁹ отстаивает полное православие и святость Оригена, отрицает наличие у него каких-либо заблуждений, повторяет тезис о позднейшей интерполяции его трудов, а также прямо говорит о недействительности осуждения 553 г. Наиболее авторитетный иезуитский богослов XVII в., участник полемики против янсенистов, Дени Пето (Denis Petau), в своём труде «Богословские догматы» («Theologica dogmata», 1644–1650) критикует субординационизм Оригена в области триадологии.

Вопрос о роли Оригена в богословских спорах XVII в. рассматривается в отдельном исследовании Л. Дусена «История движений, произошедших в Церкви по поводу Оригена и его учения»⁴⁰, опубликованном в 1700 г. Дусен, признавая авторитет Оригена в области экзегетики, считает его еретиком, достойным осуждения за отклонения в области догматики. Корнелий Янсений (1585–1638) в первом томе своего главного труда

38 Rapetti E. Between History and Hagiography: Origen in French Jansenism Perspectives on Origen and the History of His Reception / hsgb. von A. Fürst. Münster, 2021. (Adamantina; vol. 21). P. 279–296.

39 См.: Falla C. L'Apologie d'Origène par Pierre Halloix (1648). Liège, 1982. (Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège; vol. 238).

40 Doucin L. Histoire des mouvemens arrivés dans l'Église au sujet d'Origène et de sa doctrine. Paris, 1700.

«Августин» («Augustinus», 1640 г.), а также в сочинении «О пелагианской ереси» («De haeresi pelagiana»), выступает с резкой и систематической критикой идеи Оригена, называя его богословский вдохновителем Пелагия, гуманистов и молинистов-иезуитов. Все традиционные обвинения в адрес Оригена (предсуществование душ, множественность миров, апокатастасис и т. п.) Янсений считает лишь следствием главного заблуждения александрийца — учения о неотъемлемой автономии свободы воли человека и о подчинении божественной благодати человеческой свободе. Янсений высоко оценивает Оригена как экзегета и самого выдающегося греческого мыслителя, однако говорит, что любопытство (*curiositas*) ума Оригена привело его к гордыне, надежда на собственные интеллектуальные способности, пренебрежение благодатью, извратили в нём здравый смысл, и он стал «отцом богословия без благодати». Более сложной является позиция Блеза Паскаля (1623–1662), который полагает, что некоторые идеи Оригена (особенно апокатастасис) были осуждены справедливо, однако считает, что не следовало осуждать Оригена лично⁴¹.

Известный церковный историк, янсенист Себастиан Ле Нэн де Тиллемон (*Sébastien Le Nain de Tillemont*, 1637–1698), с уважением относится к неординарным природным дарованиям Оригена, но критикует его доктринальные ошибки (вызванные чрезмерным интеллектуальным любопытством): Ориген впал в заблуждения потому, что не был в достаточной степени просвещён божественной благодатью, однако это не мешает Тиллемону надеяться, что Ориген сможет сподобиться этой благодати после смерти и будет причислен к лику блаженных⁴². Августинианец Энрико Норис (*Enrico Noris*, 1631–1704), формально дистанцировавшийся от янсенистов, но усвоивший многие их мнения, подверг резкой критике тезисы Галлуа в своей «*Historia pelagiana*» (1673 г.), повторяя вслед за янсенистами, мнение о том, что Ориген был богословским источником пелагианской ереси. В качестве приложения к «Истории» Норис поместил «Исследование о V Вселенском Соборе, в котором описывается справедливое осуждение ошибок Оригена и «пелагианина» Феодора Мопсуестийского»⁴³,

41 См.: *Walker D. P.* The Decline of Hell: Seventeenth-century Discussions of Eternal Torment. Chicago, 1964.

42 *Lubac H., de.* La controverse sur le salut d'Origène à l'époque moderne // *Bulletin de littérature ecclésiastique*. 1982. Vol. 83. P. 5–29; *Rapetti E.* The 17th-century French Debates on Origen's Biography // *Origeniana undecima*. P. 47–65.

43 *Noris E., de.* *Historia Pelagiana, et Dissertatio de synodo V oecumenica in qua Originis ac Theodosii Mopsuesteni pelagiani erroris auctorum justa damnatio... describitur.* Lovanii, 1702.

защищается авторитет осуждения оригенизма в 553 г. В 1668 г. Пьер-Даниэль Гюэ (Pierre-Daniel Huet, 1630–1721), впоследствии еп. Авранша, опубликовал «Origeniana», фундаментальное исследование о жизни, трудах и богословии Оригена (переизд. в PG. 17), помещённое в качестве приложения к «Commentaria in Sacras Scripturas», первому полному изданию сочинений Оригена на греческом языке. Данный труд отличается абсолютной беспристрастностью: Ориген в нём не восхваляется и не осуждается⁴⁴.

Идеи Оригена пользовались большой популярностью в Англии XVII в. в антипуританских (и, следовательно, антикальвинистских) кругах, в среде т. н. латитудинариев, отличавшихся широкой терпимостью (от лат. *latitudo*, «широта») к другим религиозным партиям⁴⁵. В Нидерландах авторитет Оригена в вопросе о свободе воли подчеркивался т. н. арминианами, протестантскими богословами, сторонниками Якоба Арминия († 1609 г.), который выступил против кальвинистской идеи предопределения. Триадологический субординационизм Оригена нашёл поддержку в среде социан, особенно в трудах голландца Эрнста Сонера (Ernst Soner, † 1612 г.).

Кембриджские платоники XVII в., критики пуританизма и кальвинизма, сторонники единства веры и разума, интересовались трудами Оригена, находя в них подтверждение своим идеям⁴⁶. В 1686 г. в Оксфорде, стараниями анонимного издателя при содействии известного кембриджского филолога Томаса Гэйла (Thomas Gale, † 1702 г.), вышло editio princeps трактата Оригена «О молитве». В 1661 г.

44 Изд.: Origenis in Sacras Scripturas commentaria quaecunque Graece reperiri potuerunt. Pars prior. Cui idem praefixit Origeniana, Tripartitum opus, quo Origenis narratur vita, doctrina excutitur, scripta recensentur / ed. P. D. Huetius. Rothomagi, 1668. См.: *Mathieu J.-M. Huet et Origène // Pierre-Daniel Huet (1630–1721): Actes du Colloque de Caen, 12–13 novembre 1993* / ed. S. Guellouz. Paris; Seattle; Tübingen, 1994. P. 229–236; *Rapetti E. «Res Origenis referre»: gli Origeniana di Pierre-Daniel Huet e il loro contesto storico-culturale // Adamantius. 2012. Vol. 18. P. 251–282; Rapetti E. Pierre-Daniel Huet's Origeniana. Origenian Scholarship in Early Modern France // Origenes in Frankreich: die Origeniana Pierre-Daniel Huets / hsgb. von A. Fürst. Münster, 2017. (Adamantiana; vol. 10). P. 35–74; Rapetti E. The Contribution of Pierre-Daniel Huet to the Modern Study of Origen // *The Oxford Handbook of Origen* / ed. R. E. Heine, K. J. Torjesen. Oxford, 2022. P. 531–545.*

45 «Mind senior to the World»: stoicismo e origenismo nella filosofia platonica del Seicento inglese / ed. M. Baldi. Milano, 1996. (Filosofia e scienza nel Cinquecento e nel Seicento. Serie 1: Studi; vol. 46).

46 См., в частности: *Hengstermann Ch. Divine Fate Moral and the Best of All Possible Worlds: Origen's Apokatastasis Panton in Cambridge Origenism and Enlightenment Rationalism // Modern Theology. 2022. Vol. 38.2. P. 419–444.*

в Лондоне также анонимно было издано сочинение под названием «Письмо-резолуция, касающееся Оригена и сущности его учения»⁴⁷. В настоящее время автором «Письма» считается кембриджский платоник Джорджу Раст (George Rust, † 1670 г.). Он попытался реконструировать богословскую систему Оригена, защищая все его спорные доктрины (предсуществование душ, учение о цикле эонов, апокатастасис). В 9-й части «Избранных рассуждений» другого кембриджского платоника, Джона Смита († 1652 г.), заметно сильное влияние Оригена в учении об универсальном духовном прогрессе и всеобщем восстановлении⁴⁸. Англиканская церковь отреагировала на чрезмерное увлечение Оригеном в Кембридже официальным осуждением александрийского дидаскала, которое было выражено в труде кентерберийского цензора Сэмюэла Паркера «Свободная и беспристрастная цензура»⁴⁹, в котором автор подвергает цензуре сочинение кембриджского платоника Генри Мора (Henry More, † 1687 г.) «Божественные диалоги»⁵⁰, развивающее учение Оригена о предсуществовании душ. Мор считает Оригена идеальным христианским философом, «чудом христианского мира»⁵¹, он критически относится к доктрине апокатастасиса, однако безоговорочно принимает субординационизм, а также учение о том, что только Бог является существом абсолютно бестелесным, и что наделенные телами падшие души в ходе духовного прогресса освобождаются от телесности. В ещё большей степени зависят от Оригена рассуждения ученицы Мора, леди Энн Конвей (Anne Conway, † 1679 г.)⁵². В своём трактате «Принципы самой древней и самой современной философии»⁵³ она систематически отстаивает идею «очищения» душ от материальности и всеобщего восстановления. Множество цитат из сочинений Оригена приводится

- 47 Изд.: Die Cambridge Origenists: George Rusts «Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief of His Opinions»: Zeugnisse des Cambridger Origenismus / hrsg. von A. Fürst, Ch. Hengstermann. Münster, 2013. (Adamantina; vol. 4).
- 48 *Smith J.* Select Discourses. As Also a Sermon Preached by S. Patrick at the Author's Funeral. London, 1660.
- 49 *Parker S.* A Free and Impartial Censure of the Platonick Philosophie: Being a Letter. Oxford, 1666.
- 50 *More H.* Divine Dialogues, Containing Sundry Disquisitions & Instructions Concerning the Attributes and Providence of God... London, 1668.
- 51 *More H.* A Collection of Several Philosophical Writings. London, 1662. P. XXI.
- 52 О влиянии на неё Оригена см.: *Hutton S.* Anne Conway: A Woman Philosopher. New York, 2004. P. 69–72.
- 53 *Conway A.* Opuscula philosophica: quibus continentur Principia philosophiæ antiquissimæ & recentissimæ. Ac Philosophia vulgaris refutata. Amstelodami, 1690. Второе изд. на англ.: *Conway A.* The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy. London, 1692.

в фундаментальном трактате «Истинная интеллектуальная система мира, в которой обличается всё основание и философия атеизма»⁵⁴ кембриджского платоника Ральфа Кедворта (Ralph Cudworth, † 1688 г.). Кедворт мало интересуется метафизикой Оригена, отдавая предпочтение трактату «Потив Цельса»; он отвергает субординационизм, учение о предсуществовании душ, душе Христа и цикле эонов (последнее, по мнению Кедворта, Ориген не разделял), однако принимает доктрину о свободе воли (в полемике с детерминизмом Т. Гоббса и Ж. Кальвина), об абсолютной нематериальности Бога (идея важная в контексте критики сенсуализма Р. Декарта), создании материального мира как инструмента спасения индивидуальных душ, а также учение о сохранении состояния телесности у душ в эсхатологической перспективе (один из редких случаев адекватного понимания Оригена в данном вопросе). Тринитарный субординационизм Оригена стал отправной точкой рассуждений ученика И. Ньютона, Сэмюэла Кларка (Samuel Clarke, † 1729 г.), который в своём сочинении «Учение Писания о Троице»⁵⁵ в арианском духе доказывал нетрадиционность и абсурдность никейского вероопределения о субстанциальном равенстве Отца и Сына.

Идеи Оригена стали предметом острой полемики между влиятельным французским мыслителем, обращённым католиком Пьером Бейлем (Pierre Bayle, † 1706 г.) и швейцарским богословом и библеистом, обосновавшимся в Голландии Жаном Леклерком (Jean Le Clerc, † 1736 г.). Будучи протестантом, Ле Клерк разделял антикальвинистские взгляды Я. Арминия и симпатизировал идеям Социна. В сочинении «Parthasiana» он критикует П. Бейля за то, что в первом издании своего «Словаря»⁵⁶ Бейль выступает как дуалист, детерминист и скептик, отрицающий теодицею и любое рациональное богословие, отвергающий свободу воли и учение об апокатастасисе. Сам Ле Клерк в вопросе о свободе воли зависит от Оригена и отстаивает тезис об исторической конечности зла и эсхатологическом всеобщем спасении. Ле Клерк, в целом принимая эсхатологию Оригена, негативно оценивает его космологические идеи (предсуществование душ, цикл эонов), считая их результатом пагубного влияния платонизма. Во 2-м издании «Словаря» (1702 г.) Бейль поместил свою статью «Ориген» («Origène»), в которой попытался в полемическом

54 Cudworth R. The True Intellectual System of the Universe, Wherein All the Reason and the Philosophy of Atheism Is Confuted. London, 1678.

55 Clarke S. The Scripture-doctrine of the Trinity. London, 1712.

56 Bayle P. Dictionnaire historique et critique. Rotterdam, 1697.

тоне дать ответ на критику Ле Клерка, обвиняя Оригена в излишнем рационализме и догматизме⁵⁷.

Г. В. Лейбниц († 1716 г.), хорошо знакомый с греческой и латинской патристикой, изучал труды Оригена и испытал на себе сильное влияние александрийского учителя⁵⁸. Лейбниц, подобно Оригену, считал абсолютно нематериальным только Бога, отождествляя тварную реальность с динамичными духовными монадами, наделёнными самосознанием, способностью созерцать Бога, «затемнёнными», в той или иной степени, материей, занимающими в соответствии с этим то или иное место в иерархии бытия и устремляющимися в свободном порыве к Богу. Наиболее чётко влияние Оригена на Лейбница прослеживается в трактате «Опыты теодицеи, о благодати Божией, свободе человека и начале зла»⁵⁹. Здесь Лейбниц часто ссылается на Оригена как на выдающегося христианского апологета и автора смелых идей, которые, по его мнению, не только не являются еретическими, но и лежат в основе подлинной христианской философии. Лейбниц знаком с полемикой между Ле Клерком и Бейлем, со взглядами Эриугены, Николая Кузанского, Дж. Бруно кембриджских неоплатоников (он прямо ссылается на Э. Конвей). Идея метаисторического духовного прогресса и апокатастасиса заимствуется Лейбницем как непосредственно из трудов Оригена, так и из сочинений оригенистов Нового времени, в т. ч. из «Вечного Евангелия»⁶⁰ и «Таинства всеобщего апокатастасиса»⁶¹ немецкого визионера и милленариста И. В. Петерсена (J. W. Petersen). Лейбницу принадлежат небольшой трактат «Всеобщий апокатастасис»⁶², в котором он высказывает свою

57 Brogi S. *Teologia senza verità: Bayle contro i «rationaux»*. Milano, 1998. (Filosofia e scienza nel Cinquecento e nel Seicento. Serie 1: Studi; vol. 48).

58 Подробнее о влиянии Оригена на философию Нового времени см.: *Autonomie und Menschenwürde: Origenes in der Philosophie der Neuzeit* / hsgb. von A. Fürst, C. Hengstermann. Münster, 2012. (Adamantiana; vol. 2); *Krüger M. Ichgeburt: Origenes und die Entstehung der christlichen Idee der Wiederverkörperung in der Denkbewegung von Pythagoras bis Lessing*. Hildesheim, Zürich; New York, 1996. (Philosophische Texte und Studien; Bd. 42).

59 *Leibniz G. W. Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Amsterdam, 1710.

60 *Petersen J. W. Evangelium aeternum: Das ewige Evangelium der Allgemeinen Wiederbringung aller Creaturen*. Offenbach am Main, 1699.

61 *Petersen J. W. Μυστήριον ἀποκατάστασεως πάντων*. Offenbach am Main, 1700.

62 *Leibniz G. W. Αποκατάστασις πάντων // Leibniz G. W. De l'Horizon de la doctrine humaine (1692). La restitution Universelle (1715). Textes inédits de Leibniz / traduits et annotés par M. Fichant. Paris, 1991. P. 56–76.*

убеждённости в существовании бесконечного прогресса миров и монад, а также в необходимости и возможности преодоления материи⁶³.

В 1725 г. немецкий историк богословия И. Л. Мосхейм (J. L. Mosheim, † 1755 г.) опубликовал труд «Размышление о Церкви, приведённой в замешательство недавними платониками»⁶⁴. В нём он критически изложил историю александрийской богословской традиции и обвинил Климента Александрийского и Оригена в том, что они исказили христианскую веру платоновской метафизикой, религиозной эклектикой и «египетской философией». Несмотря на критическое отношение к Оригену, Мосхейм перевёл в 1733 г. на латинский язык сочинение Р. Кедворта «Истинная интеллектуальная система мира» (см. выше), снабдив его комментариями, а также осуществил первый немецкий перевод трактата «Против Цельса» (1745 г.).

Спорные взгляды Оригена разделял немецкий поэт и философ Г. Э. Лессинг († 1781 г.). В своей небольшой работе «Лейбниц о вечных наказаниях»⁶⁵ он необоснованно обвиняет Лейбница с том, что тот якобы говорил не о бесконечном совершенствовании творения, устремлённого к Богу, а лишь о вечном повторении идентичного состояния тварных существ. Сам Лессинг является убеждённым сторонником оригенистского учения о бесконечной последовательности эонов, в течение которых души постепенно избавляются от материальности и приближаются к Богу. В своём знаменитом трактате «Воспитание человеческого рода»⁶⁶ Лессинг развивает характерную для Оригена идею прогрессивного откровения Бога и связанного с ним духовного развития человечества (от Ветхого Завета — к Новому, от Нового Завета — к «вечному Евангелию»), не обращая практически никакого внимания на другие аспекты учения Оригена, в частности, на роль Логоса и Воплощения в духовном прогрессе. Через посредство Лейбница и Лессинга идея бесконечного совершенствования души оказала заметное влияние на И. Канта († 1804 г.), а через последнего — на И. Г. Фихте († 1814 г.) и в целом традицию немецкого романтизма. В одной из своих поздних работ, «Конец всех вещей» («Das Ende aller Dinge», 1794 г.)⁶⁷, Кант,

63 См. также: *Fichant M. Ewige Wiederkehr oder unendlicher Fortschritt: Die Apokatastasisfrage bei Leibniz // Studia Leibnitiana. 1991. Bd. 23. S. 133–150.*

64 *Mosheim J. L. De turbata per recentiores Platonicos Ecclesia Commentatio. Bucholtz, 1725.*

65 *Lessing G. E. Leibnitz von den ewigen Strafen // Lessing G. E. Werke und Briefe in zwölf Bänden. Bd 7. Werke 1770–1773. Frankfurt am Main, 2000. S.1070–1091.*

66 *Lessing G. E. Die Erziehung des Menschengeschlechts. Berlin, 1780.*

67 *Kant I. Das Ende aller Dinge // Kants Populäre Schriften / hsgb. von P. Menzer. Berlin, 1911. S. 291–308.*

не отвергая абсолютно эсхатологию Оригена, критикует её с точки зрения этики: идея апокатастасиса, по мнению Канта, приводит человека к иллюзорному спокойствию и не стимулирует исполнение нравственного долга⁶⁸.

Источники

- Augustinus Hipponensis*. De haeresibus // *Sancti Aurelii Augustini Opera*. Pars 13/2. De civitate Dei. Libri XI–XXII / ed. R. Vander Plaetse, C. Beukers. Turnhout: Brepols, 1959. (CCSL; vol. 46). P. 286–345.
- Bayle P.* Dictionnaire historique et critique. Rotterdam: R. Leers, 1697.
- Cassiodorus*. Institutiones // PL. T. 70. Col. 1105–1150.
- Clarke S.* The Scripture-doctrine of the Trinity. London: Crown in St. Paul's Church-Yard, 1712.
- Conway A.* Opuscula philosophica: quibus continentur Principia philosophiæ antiquissimæ & recentissimæ. Ac Philosophia vulgaris refutata. Amstelodami: [S.e.], 1690.
- Conway A.* The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy. London: M. Brown, 1692.
- Cudworth R.* The True Intellectual System of the Universe, Wherein All the Reason and the Philosophy of Atheism Is Confuted. London: Printed for Richard Royston, 1678.
- De Bujanda J. M.* Une controverse sur Origène à la Renaissance: Jean Pic de la Mirandole et Pierre Garcia / textes présentés, traduits et annotés par H. Crouzel, Préface du P. H. de Lubac. Paris: Vrin, 1977. (De Pétrarque à Descartes; vol. 36).
- Die Cambridge Origenists: George Rusts «Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief of His Opinions»: Zeugnisse des Cambridger Origenismus / hrsg. von A. Fürst, Ch. Hengstermann. Münster: Aschendorff, 2013. (Adamantina; vol. 4).
- Doucín L.* Histoire des mouvemens arrivés dans l'Église au sujet d'Origène et de sa doctrine. Paris: Leclerc, 1700.
- Facundus d'Hermiane*. Défense des Trois Chapitres, à Justinien. T. 4. Livres XI–XII. Contre Mocianus. Épître de la foi catholique / éd. A. Fraïsse-Bétoulières, J.-M. Clément. Paris: Cerf, 2003. (SC; vol. 499).
- Génébrard G.* Collectanea de Origenis vita, operibus, rebus et sententia // *Origenis Adamantii...* Opera quae quidem proferri potuerunt omnia... Parisiis: Ex Officina P. l'Huillier, 1574 [предисловие без пагинации].
- Giovanni Pico della Mirandola*. Opera omnia / ed. J. Reuchlin. Basileae: H. Petri, 1557.
- Iohannes Scottus Eriugena*. Periphyseon. Liber IV / ed. É. A. Jeauneau. Turnhout: Brepols, 2000. (CCCM; vol. 164).
- Iohannes Scottus Eriugena*. Periphyseon. Liber V / ed. É. A. Jeauneau. Turnhout: Brepols, 2003. (CCCM; vol. 165).
- Kant I.* Das Ende aller Dinge // *Kants Populäre Schriften* / hsgb. von P. Menzer. Berlin: Reimer, 1911. S. 291–308.
- 68 *Cunico G.* Da Lessing a Kant la storia in prospettiva escatologica. Genova, 1992.

- Le Clerc J.* Parrhasiana, ou, Pensées diverses sur des matières de critique, d'histoire, de morale et de politique. Amsterdam: H. Schelte, 1701.
- Leibniz G. W.* Αποκατάστασις πάντων // *Leibniz G. W.* De l'Horizon de la doctrine humaine (1692). La restitution Universelle (1715). Textes inédits de Leibniz / traduits et annotés par M. Fichant. Paris: Beauchesne, 1991. P. 56–76.
- Leibniz G. W.* Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Amsterdam: I. Troyel, 1710.
- Lessing G. E.* Die Erziehung des Menschengeschlechts. Berlin: Voß, 1780.
- Lessing G. E.* Leibnitz von den ewigen Strafen // *Lessing G. E.* Werke und Briefe in zwölf Bänden. Bd 7. Werke 1770–1773. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000. S.1070–1091.
- More H.* A Collection of Several Philosophical Writings. London: J. Flesher, 1662.
- More H.* Divine Dialogues, Containing Sundry Disquisitions & Instructions Concerning the Attributes and Providence of God... London: J. Flesher, 1668.
- Mosheim J. L.* De turbata per recentiores Platonicos Ecclesia Commentatio. Bucholtz: A. H. Faust, 1725.
- Noris E., de.* Historia Pelagiana, et Dissertatio de synodo V oecumenica in qua Originis ac Theodosi Mopsuesteni pelagiani erroris auctorum justa damnatio... describitur. Lovanii: Henricum Schelte, 1702.
- Origenes Humanista: Pico della Mirandola's Traktat «De salute Origenis disputatio» / hrsg. von A. Fürst, Ch. Hengstermann. Münster: Aschendorff, 2015. (Adamantina; vol. 5).
- Origenis in Sacras Scripturas commentaria quaecunque Graece reperiri potuerunt. Pars prior. Cui idem praefixit Origeniana, Tripartitum opus, quo Origenis narratur vita, doctrina excutitur, scripta recensentur / ed. P. D. Huetius. Rothomagi: J. Berthelini, 1668.
- Parker S.* A Free and Impartial Censure of the Platonick Philosophie: Being a Letter. Oxford: W. Hall, 1666.
- Petersen J. W.* Evangelium aeternum: Das ewige Evangelium der Allgemeinen Wiederbringung Aller Creaturen. Offenbach am Main: Pamphilia, 1699.
- Petersen J. W.* Μυστήριον ἀποκαταστάσεως πάντων. Offenbach am Main: Pamphilia, 1700.
- Petrus Abaelardus.* Epistola 7 // PL. T. 178. Col. 225–256.
- Petrus Abaelardus.* Sermo 31 // PL. T. 178. Col. 569–573.
- Sancti Aureli Augustini Opera.* T. 8. Pars 2: De perfectione iustitiae hominis; De gestis Pelagii; De gratia Christi et de peccato originali libri duo; De nuptiis et concupiscentia ad Valerium Comitem libri duo / ed. K. F. Urba, J. Zycha. Vindobonae: Hölder; Pichler; Tempsky, 1902. (CSEL; vol. 42).
- Sancti Aurelii Augustini Opera.* Pars 14/2. De civitate Dei. Libri XI–XXII / ed. B. Dombart, A. Kalb. Turhnout: Brepols, 1955. (CCSL; vol. 48).
- Sancti Aureli Augustini Opera.* Sectio II. Pars 1/2: Ep. 31–123. Praegae; Vindobonae; Lipsiae: Tempsky, 1895. (CSEL; vol. 34/2).
- Sancti Eusebii Hieronymii Epistulae.* Pars 3. Epistulae CXXI–CLIV / ed. I. Hilberg. Vindobonae: F. Tempsky, 1918. (CSEL; vol. 56).

Smith J. Select Discourses. As Also a Sermon Preached by S. Patrick at the Author's Funeral. London: J. Worthington, 1660.

Литература

- Altaner B.* Augustinus und Origenes: eine quellenkritische Untersuchung // Historisches Jahrbuch. 1951. Bd. 70. S. 15–41.
- Artemi E.* The Influence of Origen on John Scottus Eriugena Concerning «the Return of all Things to God» // Origeniana undecima: Origen and Origenism in the History of Western Thought: Papers of the 11th International Origen Congress, Aarhus University, 26–31 August 2013 / ed. A.-C. Jacobsen. Leuven; Paris; Bristol: Peeters, 2016. (BETL; vol. 279). P. 597–611.
- Autonomie und Menschenwürde: Origenes in der Philosophie der Neuzeit / hsgb. von A. Fürst, C. Hengstermann. Münster: Aschendorff, 2012. (Adamantina; vol. 2).
- Bellucci E.* Johann Wilhelm and Johanna Eleonora Petersen's Eschatology in Context. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2022.
- Bostock G.* The Influence of Origen on Pelagius and Western Monasticism // Origeniana septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4 Jahrhunderts / hsgb. von W. A. Bienert, U. Kühneweg. Leuven; Paris: Leuven University Press, 1999. (BETL; vol. 137). P. 381–396.
- Brésard L.* Bernard et Origène commentent le Cantique // Collectanea Cisterciensia. 1982. Vol. 44.2. P. 111–130.
- Brogi S.* Teologia senza verità: Bayle contro i «rationaux». Milano: Franco Angeli, 1998. (Filosofia e scienza nel Cinquecento e nel Seicento. Serie 1: Studi; vol. 48).
- Crouzel H.* Une controverse sur Origène à la Renaissance, Jean Pic de La Mirandole et Pierre Garcia. Paris: J. Vrin, 1977.
- Cunico G.* Da Lessing a Kant la storia in prospettiva escatologica. Genova: Marietti, 1992.
- Dechow J. F.* Origen's Shadow over the Erasmus/Luther Debate, Part 2 // Origeniana undecima: Origen and Origenism in the History of Western Thought: Papers of the 11th International Origen Congress, Aarhus University, 26–31 August 2013 / ed. A.-C. Jacobsen. Leuven; Paris; Bristol: Peeters, 2016. (BETL; vol. 279). 2016. P. 367–394.
- Elliott M. W.* Tracing the Romans Commentary of Origen in Abelard's: Appearance and Reality // Origeniana undecima: Origen and Origenism in the History of Western Thought: Papers of the 11th International Origen Congress, Aarhus University, 26–31 August 2013 / ed. A.-C. Jacobsen. Leuven; Paris; Bristol: Peeters, 2016. (BETL; vol. 279). P. 415–429.
- Erculei E.* Origen in the Philosophy of Giordano Bruno // Origeniana undecima: Origen and Origenism in the History of Western Thought: Papers of the 11th International Origen Congress, Aarhus University, 26–31 August 2013 / ed. A.-C. Jacobsen. Leuven; Paris; Bristol: Peeters, 2016. (BETL; vol. 279). P. 395–403.
- Falla C.* L'Apologie d'Origène par Pierre Halloix (1648). Liège: Presses universitaires de Liège, 1982. (Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège; vol. 238).

- Fichant M.* Ewige Wiederkehr oder unendlicher Fortschritt: Die Apokatastasisfrage bei Leibniz // *Studia Leibnitiana*. 1991. Bd. 23. S. 133–150.
- Fürst A.* Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident. Münster: Aschendorff, 2011. (Adamantiana; vol. 1);
- Gavin J.* «Nothing is Liable to Destruction»: John Scottus Eriugena's Justification of an Origenian Principle // *Origeniana undecima: Origen and Origenism in the History of Western Thought: Papers of the 11th International Origen Congress, Aarhus University, 26–31 August 2013* / ed. A.-C. Jacobsen. Leuven; Paris; Bristol: Peeters, 2016. (BETL; vol. 279). P. 587–595.
- Georges T.* «Summus christianorum philosophorum»: Origen as Christian Philosopher in Peter Abelard // *Origeniana undecima: Origen and Origenism in the History of Western Thought: Papers of the 11th International Origen Congress, Aarhus University, 26–31 August 2013* / ed. A.-C. Jacobsen. Leuven; Paris; Bristol: Peeters, 2016. (BETL; vol. 279). P. 431–440.
- Godin A.* Érasme lecteur d'Origène. Paris: Librairie Droz, 1982. (Travaux d'humanisme et renaissance; vol. 190).
- Godin A.* Une lecture sélective d'Origène à la Renaissance: Erasme et le Peri Archôn // *Origeniana: premier colloque international des études origéniennes, Montserrat, 18–21 septembre 1973* / ed. H. Crouzel, G. Lomiento, D. Rizk. Bari: Istituto di letteratura cristiana antica, 1975. (Quaderni di «Vetera Christianorum»; vol. 12). P. 83–95.
- Gregory T.* L'escatologia di Giovanni Scoto // *Studi medievali*. 1975. Vol. 16. P. 497–535.
- Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1979. S. 568–571.
- Grossi V.* A proposito della presenza di Origene in Praedestinatus. Il cristianesimo latino del sec. V tra Origene e Agostino // *Augustinianum*. 1986. Vol. 26. P. 229–240.
- Grossi V.* L'origenismo latino negli scritti agostiniani: dagli origenisti agli origeniani // *Augustinianum*. 2006. Vol. 46. P. 51–88.
- Guglielmetti R. E.* «Origenes: osculetur me osculo oris sui». Le père (difficile) du Cantique des Cantiques au Moyen Âge latin // *Transmission et réception des Pères grecs dans l'Occident, de l'Antiquité tardive à la Renaissance : entre philologie, herméneutique et théologie : actes du colloque international organisé du 26 au 28 novembre 2014 à l'Université de Strasbourg* / ed. E. Prinzivalli, F. Vinel, M. Cutino, I. Perée. Paris: Institut d'études augustiniennes, 2016. P. 135–158.
- Guillaumont A.* Les «Képhalaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens. Paris: Éditions du Seuil, 1962. (Patristica Sorbonensia; vol. 5).
- Heil U.* Orosius, Augustine and the Origenist Controversy in the West: Some Observations on the Commonitorium of Orosius // *Origeniana undecima: Origen and Origenism in the History of Western Thought: Papers of the 11th International Origen Congress, Aarhus University, 26–31 August 2013* / ed. A.-C. Jacobsen. Leuven; Paris; Bristol: Peeters, 2016. (BETL; vol. 279). 2016. P. 525–543.
- Hengstermann Ch.* Divine Fate Moral and the Best of All Possible Worlds: Origen's Apokatastasis Panton in Cambridge Origenism and Enlightenment Rationalism // *Modern Theology*. 2022. Vol. 38.2. P. 419–444.

- Hutton S.* Anne Conway: A Woman Philosopher. New York: Cambridge University Press, 2004.
- Krüger M.* Ichgeburt: Origenes und die Entstehung der christlichen Idee der Wiederverkörperung in der Denkbewegung von Pythagoras bis Lessing. Hildesheim, Zürich; New York: Olms, 1996. (Philosophische Texte und Studien; Bd. 42).
- Leclercq J.* Origène au XII^e siècle // Irénikon. 1951. Vol. 24. P. 425–439.
- Lettieri G.* Origenismo (in Occidente, secc. VII–XVIII) // Origene: dizionario / ed. A. Monaci Castagno. Roma: Città Nuova, 2000. P. 307–322.
- Louth A.* The Reception of Origen's Thought in Western Mysticism // Origeniana undecima: Origen and Origenism in the History of Western Thought: Papers of the 11th International Origen Congress, Aarhus University, 26–31 August 2013 / ed. A.-C. Jacobsen. Leuven; Paris; Bristol: Peeters, 2016. (BETL; vol. 279). P. 615–628.
- Lubac H., de.* La controverse sur le salut d'Origène à l'époque moderne // Bulletin de littérature ecclésiastique. 1982. Vol. 83. P. 5–29.
- McGinn B.* The Spiritual Heritage of Origen in the West: Aspects of the History of Origen's Influence in the Middle Ages // Origene maestro di vita spirituale / a cura di L. F. Pizzolato. Milano: Vita e pensiero, 2001. (Studia patristica Mediolanensia; vol. 22). P. 263–289.
- Micaelli C.* L'anima di Cristo nella teologia occidentale tra il quarto e il sesto secolo. Tracce della presenza di Origene // Augustinianum. 1986. Vol. 26. P. 261–272.
- Mathieu J.-M.* Huet et Origène // Pierre-Daniel Huet (1630–1721): Actes du Colloque de Caen, 12–13 novembre 1993 / ed. S. Guellouz. Paris; Seattle; Tübingen: Papers on Papers on French Seventeenth Century Literature, 1994. P. 229–236.
- «Mind senior to the World»: stoicismo e origenismo nella filosofia platonica del Seicento inglese / ed. M. Baldi. Milano: Franco Angeli, 1996. (Filosofia e scienza nel Cinquecento e nel Seicento. Serie 1: Studi; vol. 46).
- Oustrata F.* Differing Defenders of Free Will: Possible Origenian Influences in Julian of Aeclanum // Origeniana undecima: Origen and Origenism in the History of Western Thought: Papers of the 11th International Origen Congress, Aarhus University, 26–31 August 2013 / ed. A.-C. Jacobsen. Leuven; Paris; Bristol: Peeters, 2016. (BETL; vol. 279). P. 489–500.
- Pouderon B.* La réception d'Origène à la Renaissance: pour une typologie // Origeniana undecima: Origen and Origenism in the History of Western Thought: Papers of the 11th International Origen Congress, Aarhus University, 26–31 August 2013 / ed. A.-C. Jacobsen. Leuven; Paris; Bristol: Peeters, 2016. (BETL; vol. 279). P. 339–366.
- Ramelli I. L.* Origen in Augustine: A Paradoxical Reception // Numen. 2013. Vol. 60. P. 280–307.
- Ramelli I. L.* The Reception of Origen's Ideas in Western Theological and Philosophical Traditions // Origeniana undecima: Origen and Origenism in the History of Western Thought: Papers of the 11th International Origen Congress, Aarhus University, 26–31 August 2013 / ed. A.-C. Jacobsen. Leuven; Paris; Bristol: Peeters, 2016. (BETL; vol. 279). 2016. P. 443–467.
- Rapetti E.* Between History and Hagiography: Origen in French Jansenism Perspectives on Origen and the History of His Reception / hsgb. von A. Fürst. Münster: Aschendorff, 2021. (Adamantina; vol. 21). P. 279–296.

- Rapetti E.* Pierre-Daniel Huet's Origeniana. Origenian Scholarship in Early Modern France // Origenes in Frankreich: die Origeniana Pierre-Daniel Huets / hsgb. von A. Fürst. Münster: Aschendorff, 2017. (Adamantiana; vol. 10). P. 35–74.
- Rapetti E.* «Res Origenis referre»: gli Origeniana di Pierre-Daniel Huet e il loro contesto storico-culturale // Adamantius. 2012. Vol. 18. P. 251–282.
- Rapetti E.* The Contribution of Pierre-Daniel Huet to the Modern Study of Origen // The Oxford Handbook of Origen / ed. R. E. Heine, K. J. Torjesen. Oxford: Oxford University Press, 2022. P. 531–545.
- Rapetti E.* The 17th-century French Debates on Origen's Biography // Origeniana undecima: Origen and Origenism in the History of Western Thought: Papers of the 11th International Origen Congress, Aarhus University, 26–31 August 2013 / ed. A.-C. Jacobsen. Leuven; Paris; Bristol: Peeters, 2016. (BETL; vol. 279). P. 47–65.
- Savigni R.* Alcune considerazioni sulla fortuna di Origene nella cultura carolingia: le opere esegetiche di Rabano Mauro // Studi e ricerche sull'Oriente cristiano. 1992. Vol. 15. P. 67–86.
- Schär M.* Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus. Basel; Stuttgart: Helbing & Lichtenhahn, 1979.
- Sfameni Gasparro G.* Agostino di fronte alla «eterodossia» di Origene: un aspetto della questione origeniana in Occidente // Augustiniana. 1990. Vol. 40. P. 219–243.
- Sfameni Gasparro G.* Origene e la tradizione origeniana in Occidente: letture storico-religiose. Roma: LAS, 1998. (Biblioteca di scienze religiose; vol. 142).
- Studer B.* Origenismo (in Occidente, secc. IV–VI) // Origene: dizionario / ed. A. Monaci Castagno. Roma: Città Nuova, 2000. P. 302–307.
- Studer B.* Zur Frage des westlichen Origenismus // Studia patristica. 1966. Vol. 9/3. P. 270–287.
- Terracciano P.* Tra Atene e Alessandria. Origene nella Theologia Platonica di Marsilio Ficino // Viator. 2011. Vol. 42. P. 265–294.
- Tondini R.* Origene bizantino. I Commenti a Matteo e Giovanni da Mistrá a Venezia // Adamantius. 2016. Vol. 22. P. 398–415.
- Trapé A.* Nota sul giudizio di S. Agostino su Origene // Augustinianum. 1986. Vol. 26. P. 223–227.
- Walker D. P.* The Decline of Hell: Seventeenth-century Discussions of Eternal Torment. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

VIRI DOCTI

УЧЁНО-СОЗЕРЦАТЕЛЬНЫЙ ПУТЬ АРХИМАНДРИТА КИПРИАНА (КЕРНА)

Игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия

профессор кафедры филологии Московской духовной академии

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия

dionysij@mail.ru

Для цитирования: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Учёно-созерцательный путь архимандрита Киприана (Керна) // *Метафраст.* 2022. № 1 (7). С. 140–165. DOI: 10.31802/METAFRAST.2022.7.1.007

Аннотация

УДК 2-335

Статья посвящена биографии архим. Киприана (Керна), ярчайшего представителя русского учёного монашества. В его личности органично сочетается подвижник и учёный патролог-литургист. При написании статьи использовались иерусалимские дневники архим. Киприана и ряд архивных материалов, хранящихся в библиотеке Русской духовной миссии в Иерусалиме, что позволяет особо подробно раскрыть иерусалимский период его служения. Отличаясь исключительной любознательностью, трудолюбием и благочестием, он смог осуществлять своё духовное служение и в благоприятных, и в неблагоприятных обстоятельствах, стремясь к реализации идеала созерцания и молитвы согласно древнему святоотеческому идеалу. Особую любовь о. Киприан испытывал к православному эллинизму, представителем которого он был, подражая своему известному предшественнику по управлению Миссией архим. Антонину (Капустину)*.

Ключевые слова: Русская духовная миссия, учёное монашество, патрология, русская эмиграция, «парижское богословие», деяние, созерцание.

* Статья написана на основании доклада: «Архимандрит Киприан (Керн) и его духовное наследие. К 120-летию со дня рождения и 60-летия со дня смерти 14-го начальника РДМ в Иерусалиме», прочитанного 11 января 2019 г. на IV Антониновских чтениях, посвящённых памяти выдающихся тружеников Русской духовной миссии периода 1917–1948 гг. (на Сергиевском подворье в Иерусалиме).

The Scholarly and Contemplative Path of Archimandrite Cyprian (Kern)

Hegumen Dionysios (Shlenov)

PhD in Theology

Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

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

dionisij@mail.ru

For citation: Dionysios (Shlenov), hegumen. "The Scholarly and Contemplative Path of Archimandrite Cyprian (Kern)". *Metaphrast*, № 1 (7), 2022, pp. C. 140–165 (in Russian). DOI: 10.31802/METAFRASST.2022.7.1.007

Abstract. This article is devoted to the biography of Archimandrite Cyprian (Kern), the brightest representative of Russian scholar monasticism. His personality organically combines an ascetic and a scholar liturgist and patrologist. When writing this article, we used the Jerusalem diaries of Archimandrite Cyprian and a number of archival materials stored in the library of the Russian Ecclesiastical Mission in Jerusalem, which allows us to reveal in detail the Jerusalem period of his ministry. Distinguished by exceptional curiosity, industriousness and piety, he was able to carry out his spiritual ministry both in favorable and unfavorable circumstances, striving to realize the ideal of contemplation and prayer in accordance with the ancient patristic ideal. Special love Father Cyprian felt for Orthodox Hellenism, of which he was a representative, imitating his famous predecessor in the management of the Mission, Archimandrite Antonin (Kapustin).

Keywords: Russian Ecclesiastical Mission in Jerusalem, scholar monasticism, patrology, Russian emigration, «Parisian theology», spiritual practice, contemplation.

«Знал — в последние годы как бы особенное его отдаление от многого, что ему было близко... Рост аскетизма, удаление на некий Синай, всё, однако, с оттенком глубокой горестности»¹.

(Б. К. Зайцев)

В архиве Русской Духовной Миссии хранится пасхальная открытка, посланная архим. Киприаном (Керном) из Битоля 6/19 апреля 1935 г. архим. Мелетию. С одной стороны изображён лик св. Саввы Сербского, новопостриженного инока с крестом, а с другой — поздравительный текст о. Киприана. В частности, здесь сказано: «Вы, вероятно, всецело пребываете в Церкви и в молитве» — как некая формула аскетического пути самого о. Киприана. А на полях открытки напечатано по-сербски две фразы: «Како ми гледамо на сиротинью, тако Бог гледа на нас», «Бог нам је дао два духовна дара: знање и веру. Знањем познајемо свет, вером познајемо Бога». Открытка выпущена в Битоле в пользу столовой для сирот в честь св. Петки в Битоле. Эти сербские формулы передают богатейший и созерцательный мир о. Киприана — сиротливое уединение и бегство от мира и любовь к знанию, но не простому и рациональному, а приводящему к Божественному свету.

О жизни и трудах о. Киприана писали многие: митр. Иларион (Алфеев)², монахиня Елена (Хиловская)³, А. И. Сидоров⁴, А. Ткаченко⁵ и ряд других известных авторов. Наследие о. Киприана сохранилось в разных жанрах. К нему относятся лекции, монографии, переводы, воспоминания-дневники, письма, проповеди, картотеки русских духовных деятелей с конца XVIII до начала XX столетия и справочник святоотеческих переводов. Можно отметить, что все писавшие об о. Киприане и его наследии сами глубочайшим образом были сопричастны церковной науке. Для биографов и исследователей творчества о. Киприан — «живой»

1 Зайцев Б. К. Трудный путь // Вестник РСХД. 1960. № 56. С. 47.

2 Иларион (Алфеев), митр. Архим. Киприан (Керн): Священнослужитель, монах, богослов: К 100-летию со дня рождения // Он же. Православное богословие на рубеже столетий: Статьи, доклады. М., 1999. С. 201–299.

3 Елена (Хиловская), мон. Архим. Киприан (Керн) и его «Путеводитель по русским переводам патристических текстов» // Вестник церковной истории. 2010. № 1/2 (17/18). С. 276–309.

4 Сидоров А. И. Архим. Киприан (Керн) и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. VIII–LXXVIII.

5 Ткаченко А. А. Архим. Киприан (Керн) как литургист // Вестник церковной истории. 2010. № 1/2 (17/18). С. 310–313.

символ, представитель некоего научно-богословского синтеза, человек, способный дать ответ на актуальнейшие запросы современности. Ведь его богословие было, несомненно, глубоким и подлинным, почерпнутым как из самых лучших первичных, то есть святоотеческих, так и вторичных научных источников. Его преданность пастырскому идеалу была настоль велика, что ни в какой момент его жизни не оставалось ни малейшего сомнения, что он мог мученически засвидетельствовать то, во что верит. Блестящая эрудиция архим. Киприана подтверждается и тем, что он блестяще знал судьбы профессоров дореволюционной Московской духовной академии, хотя никогда в ней не учился⁶.

1. Жизнь в России и Сербии

Постараемся привести кратчайшие факты биографии о. Киприана. Архим. Киприан в миру носил имя Константин. Он родился в 1899 г. в Туле в дворянской семье. Следует отметить, что в этом году преждевременно скончался уроженец Тулы Иван Николаевич Корсунский, известный эллинист Московской духовной академии, ранее занимавший должность смотрителя Тульского духовного училища⁷. Тем самым, в соответствии с путями непостижимого Божественного Промысла на смену одному эллинисту появился другой — кому, конечно, придётся творить совершенно в другую эпоху и при других обстоятельствах.

Сама атмосфера конца XIX — начала XX в. была проникнута удивительными импульсами науки, богословия, духовного совершенствования и подлинного интеллектуального становления. Отец Константина Эдуард Эдуардович Керн (1855–1937) был профессором и директором Лесного института в Санкт-Петербурге (1899–1905), а мать Глафира Дамиановна (1865–1937), происходя родом из старообрядцев, отличалась

6 См.: «Не будучи от левитской лозы и от духовной школы, я всегда привык преклоняться перед нашим священническим сословием...» (Переписка профессора Свято-Сергиевского Православного богословского института в Париже архимандрита Киприана (Керна) и протопресвитера Русской Православной Церкви за границей Василия Виноградова (1956–1959) / вступительная статья, публикация и примечания Н. Ю. Суховой // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2012. Вып. 3 (46). С. 71–122).

7 См. о нём: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Иван Николаевич Корсунский: новые страницы биографии // *Метафраст.* 2020. № 1 (3). С. 205–234; *Он же.* Преподавательская деятельность И. Н. Корсунского в Московской духовной академии // *Метафраст.* 2021. № 1 (5). С. 182–223.

глубокой верой и благочестием⁸. В начале XX в. старообрядчество оставалось одним из глубочайших факторов русской истории. Так или иначе, несомненно решающая роль матери в формировании религиозного характера сына.

В 1916 г. Константин окончил Императорский Александровский лицей и поступил на юридический факультет Московского государственного университета. В 18-летнем возрасте юноша оказался перед лицом крушения привычного миропорядка и погружения России в революционную бездну. В составе Белого движения он пытался удержать рубежи России в Крыму. В результате ему пришлось в 1920 г. навсегда покинуть своё отечество в составе отступавшей Добровольческой армии и продолжать формирование своей личности, образование и труды за границей. Юридическое образование, начатое в Московском университете, он завершил в 1923 г. в Белграде⁹, где 10 июня 1925 г. получил диплом богословского факультета Белградского университета¹⁰. Он учился у известных церковных учёных профессоров русских духовных академий: Петроградской — Н. Н. Глубоковского и Киевской — протоиерея Ф. И. Титова, а также у профессора Одесского Новороссийского университета А. П. Доброклонского. О своём двойном образовании он выразительно написал в иерусалимских дневниках:

«Св. Савва и Татиана. Всегда думал над этим согласием имён. Два праздника просвещения. Русская Московская Татиана и Сербский Свети Сава, светительска глава... Как я счастлив, что я сын этих обеих школ. Оба света просвещают меня»¹¹.

Интерес к богословию и церковным событиям был у Керна и раньше. В Москве он посещал заседания Поместного Собора и даже намечался

- 8 См. об этом указание самого архим. Киприана: *Киприан (Керн), архим.* Воспоминания о митрополите Антонии (Храповицком) и епископе Гаврииле (Чепуре). М., 2002. С. 6.
- 9 Диплом юридического факультета с отличными баллами по предметам церковного и административного права он получил 17 февраля 1923 г.
- 10 На богословском факультете он учился ранее, в 1922–1923 гг., вольнослушателем, куда был зачислен 13 октября 1923 г. с перезачтением результатов четырёх семестров. Керн показал отличные познания в апологетике, истории Сербской Церкви, пастырском богословии, библейской истории Ветхого Завета, введении в философию. Успехи в патрологии были слабыми (4/10), и за месяц до получения диплома её пришлось пересдавать (8/10). См.: *Клементьев А. К.* 753 дня архимандрита Киприана (Дни и дела Начальника Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, 1928–1930) // *Святая Земля: историко-культурный иллюстрированный альманах.* № 1 (часть 2). Иерусалим, 2012. С. 50.
- 11 Дневниковая запись от 12/25 января 1930 г. // *Киприан (Керн), архим.* Се восходим во Иерусалим. С. 117.

поступать в Московскую духовную академию¹², а в Белграде он состоял членом Белградского православного молодёжного кружка имени прп. Серафима Саровского (1923 г.)¹³. 25 декабря 1922 г. он был посвящён в стихарь и приписан сверхштатным псаломщиком к Русской Свято-Троицкой Церкви на Старом кладбище в Белграде.

Будучи легко восприимчивым к иностранным языкам, Константин в совершенстве освоил предельно близкий к русскому сербский язык, который, можно сказать, стал для него вторым родным языком. Это освоение осуществлялось в процессе учёбы в Белграде, древнем оплоте Византии на Дунае Сингидуне. Гуляя по Калимагдану и взирая на слияние реки Сава с рекой Дунай, будущий церковный учёный не мог не ощутить глубоко древних и сильнейших импульсов византийской истории. К тому же он носил имя Константин — а ведь первый христианский император Византии св. Константин Великий родился в древнем Наиссе, современном Нише в 250 км от Белграда, что позволяло представить себе пребывание в малой Сербии как в великой Византии, временно вбирившей в себя обломки огромной Российской империи.

«Под skut твога покрова
ми стоимо смерно
и до гроба, Пресвета,
служичемо верно

...

Твог покрова крила
Над нама рашири
Твоја любов, Пресвета
Нек брачу измири...»¹⁴

Поток сербской гимнографии, народного творчества, истории воспринимался как живые токи православной истории, удивительно

- 12 Киприан (Керн), архим. Воспоминания о митрополите Антонии (Храповицком) и епископе Гаврииле (Чепуре). С. 7.
- 13 Нивьер А. Киприан // Нивьер А. Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе. 1920–1995: Биографический справочник. М.; Париж, 2007. С. 254.
- 14 Гимн Покрову Божией Матери монастыря Джюнис (Нишская епархия, Сербия) (Химна Пресветој Богородици Чуниској. Манастир Пресвете Богородице Ђунис): «Под стягом твоего покрова / Мы стоим смиренно, / И до гроба, Пресвятая, / Будем служить верно... / Твоего покрова крылья / Над нами распростерла / Твоя любовь, Пресвятая, / Чтобы брату примириться...».

выкристаллизовавшейся и сохранившейся в предельно жёстком и неумолимом современном мире.

С 1925 по 1927 г. Константин преподавал нравственное богословие, апологетику, литургику, древнегреческий язык и церковное право г. Битоль, в семинарии св. Иоанна Богослова, как «контрактуральный преподаватель». Город находился на территории нынешней Республики Северная Македония, а учебное заведение относилось к одной из пяти Богословий (духовных семинарий) Сербской Церкви. Таким образом, из учащегося Керн стал учащим, из прилежного студента, собиравшего крупницы мудрости, — преподавателем того, к чему всегда особо стремилась его душа. Преподавание указанных предметов осуществлялось не только за послушание, но прежде всего как несомненная реализация харизмы и подлинного призвания души.

15 апреля 1927 г. он принимает монашеский постриг с именем Киприан — в честь свт. Киприана, митрополита Киевского и всея Руси († 1406)¹⁵. Постриг состоялся в храме Мильковского монастыря Браничевской епархии инспектором той же семинарии, архим. Николаем (Карповым), будущим еп. Лондонским¹⁶. Это наречение имени далеко не случайно, ведь по своему происхождению митр. Киприан Цамблак — серб или болгарин. В тропаре свт. Киприану прямо говорится, что он был выходцем из Сербской земли: «...яко светозарное солнце, от Сербския земли происшед, и по вся концы Русский земли добродетелию просияв, светило явися миру...». Будучи в 1375 (1376) г. поставлен в митрополиты всея Руси патриархом Константинопольским Филофеем ещё при жизни свт. митр. Алексия († 1378), свт. Киприан был своеобразным символом византизма на русской духовной почве¹⁷.

На третий день после пострига Керна, 4/17 апреля, митр. Антоний (Храповицкий), в прошлом имевший опыт ректорства в высших духовных учебных заведениях России, виднейший иерарх Русской Православной Церкви за границей, рукополагает его в Николаевской

15 Будучи руководителем Русской духовной миссии в Иерусалиме, архим. Киприан намеревался служить у гроба Господня в честь свт. Киприана 16/29 сентября 1929 г.: «Если Бог благословит, хочу в воскресенье послужить у Гроба, почтить там свят. Киприана» (Дневниковая запись от 14/27 сентября 1929 г. // *Киприан (Керн), архим.* Се восходим во Иерусалим. С. 72).

16 Архим. Николай поручил новопостриженного не еп. Вениамину (Федченкову), а русскому игумenu сербского монастыря в селе Мильково — Амвросию (Курганову). Подробнее см.: *Клементьев А. К.* 753 дня архимандрита Киприана. С. 50.

17 По благословию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла 6 марта 2017 г. имя митр. Киприана было включено в Собор Московских святителей.

церкви г. Сремски Карловцы в сан иеродиакона, а спустя ещё четыре дня, 8/21 апреля, в Свято-Троицком храме Белграда, в Великий четверг — в сан иеромонаха¹⁸ с причислением к церкви в честь Введения во храм Пресвятыя Богородицы, монастыря Мильково, Браничевской епархии¹⁹. Таким образом, монах Киприан за несколько дней проходит две степени священства — в соответствии с традицией быстрого рукоположения академических монахов, сложившейся ещё в Синодальную эпоху в России. Годы учёбы на богословском факультете и годы преподавания вменяются в период послушничества без особых жёстких испытаний и подтверждений — в режиме абсолютного доверия свободе личности, избравшей узкий, но благодатный путь христианского совершенства.

В 1928 г. на заседании Архиерейского Синода РПЦЗ от 29 февраля / 13 марта иером. Киприан (Керн) был возведён в сан архимандрита (25 июня 1928 г.)²⁰ и назначен начальником Русской духовной миссии в Иерусалиме. Из юрисдикции Сербской Церкви, в которой он находился, Керн — по решению русского зарубежного Синода — оказался временно переведённым в юрисдикцию Русской Православной Церкви за границей. Его прямым начальником стал архиеп. Анастасий (Грибановский)²¹. На богослужении 25 июня / 8 июля 1928 г. в Свято-Троицкой Церкви в г. Белграде при вручении архимандритского жезла митр. Антоний (Храповицкий) произнёс выразительную напутственную речь, в которой сказал, в частности:

«Господь вручает тебе чрезвычайное служение, единственное во всей Российской иерархии, касающееся всей Вселенной, Господь вручает Тебе — Русскую Православную Миссию в Палестине. Иерусалим! Иерусалим! Это наше истинное отечество, оно нам дороже, чем наша национальная Родина. Святая Земля, где жил, учил, творил чудеса, страдал и воскрес Христос Спаситель — для русского православного народа самое дорогое место на земле. Сотни тысяч паломников ежегодно устремлялись в Святую Землю из России. Теперь двери России закрыты, и над нею висят мрачные тучи. Но даст Бог, скоро

18 *Иларион (Алфеев), митр.* Киприан (Керн), архим. // ПЭ. 2013. Т. 33. С. 709.

19 Цит. по: *Клементьев А. К.* 753 дня архимандрита Киприана. С. 50–51.

20 В русской церкви Св. Троицы в Белграде митр. Антонием (Храповицким). (*Клементьев А. К.* 753 дня архимандрита Киприана. С. 53).

21 См.: *Занемонец А., диак.* К истории паломничества в Святую Землю из Русского зарубежья в 50–70-х годах XX века. Памяти епископа Мефодия (Кульмана; 1902–1974). М., 2009. С. 54.

рассеются тучи и вновь устремятся в Святую Землю православные люди. Они туда понесут свою растерзанную душу, и Ты должен будешь принимать их с любовью и сострадать им в своем сердце... Да! Велик и благословен Твой жребий, всечестный отец архимандрит! Не знаю, судит ли Господь Тебе быть объединителем Твоей великой и благословенной паствы или же пошлёт Тебе Господь путь тяжких скорбей, но и в том и другом случае пусть расширит Господь Твоё любвеобильное сердце, пусть ещё более просветит Господь Твой светлый ум...»²².

2. Служение в Русской Духовной Миссии в Иерусалиме

Пребывание в Иерусалиме (1928–1930) оказалось не столь продолжительным, но очень продуктивным. Особый период жизни архим. Киприана — руководство Русской духовной миссией в Иерусалиме — приоткрывается в его иерусалимских дневниках²³ (не так давно опубликованы под названием «Се восходим в Иерусалим»²⁴) и других ценных документах из архива Русской духовной миссии²⁵. Иерусалимский период стал более деятельным периодом, нежели предшествующий преподавательский. Эта деятельность отчасти тяготила душу тогда ещё молодого иеромонаха. Однако деятельное пребывание в средоточии христианского мира среди святых мест, вне зависимости от степени суеты и вовлечённости в те или иные внешние процессы, безмерно обогащает душу. Святые места — в силу того, что они особо святы «по благодати»,

- 22 Цит. по: Речь Владыки митрополита Антония, сказанная 25 июня — 8 июля в Русской Церкви в г. Белграде при вручении архимандритского жезла О. Архимандриту Киприану // Русский военный вестник. Белград. 1928. № 153. С. 1.
- 23 Изданная часть дневников заканчиваются описанием Духова дня 27 мая (9 июня) 1930 г.
- 24 Се восходим во Иерусалим. Иерусалимские дневники архим. Киприана (Керна). Октябрь 1928 — июнь 1930 / подготовка текста к изданию, вступительная статья и комментарий диак. А. Занемонца. Иерусалим, 2013.
- 25 Основными изданными архивными источниками служения архим. Киприана (Керна) в Иерусалимской миссии являются: 1) Иерусалимские дневники «Се восходим в Иерусалим» (см. выше); 2) Письмо о. Киприана кн. А. А. Ширинскому-Шихматову (*Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX – начале XX в. М., 2006. С. 216); 3) Бумаги переселившегося из Сербии во Францию архим. Зосимы (Валяева) (*Мазырин А. В.* Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей в XX веке. М., 2017. С. 321). Неизданными остаются документы в основном административно-хозяйственного содержания, хранящиеся в архиве Русской духовной миссии.

как о том учили великие отцы иконоборческой и постиконоборческой эпохи прп. Иоанн Дамаскин, прп. Феодор Студит и свт. Фотий Великий²⁶, — самым благотворным образом повлияли на душу будущего литургиста, пасторолога и патролога и привнесли ему духовные силы для дальнейшего богословского творчества, осуществляемого примером собственной жизни.

О. Киприан (Керн), с одной стороны, относился к служению в Святой Земле как к некоему тяжёлому послушанию, как к переезду из любимой им Византии (частью которой исторически была Сербия) в мир большей суеты и меньшей сосредоточенности. Однако было бы несправедливо сквозь призму такого подхода оценить отношение о. Киприана к Святой Земле. Наверное, наилучшим образом он сам описал взаимоотношение Византии, Святой Земли и России в следующем богословско-патриотическом пассаже:

«Византия — Второй Рим, после которого будет всего лишь один третий, а четвертому не быть! Третий Рим, Царственный Град Москва. Святая Русь! После Палестины, где всё обвеяно этой атмосферой святости и святым воспоминанием Христовых страданий, и справедливо носящей имя Святой Земли, — после неё всего лишь одна Земля — Россия дерзнула назваться святой. Она сохранила в себе, в сердце своём, выстрадала и выносила православное сияние учения Христова. Последний Рим...»²⁷.

Русская Миссия в кон. 1920-х — нач. 1930-х гг. была достаточно многочисленна. «В настоящее время состав Миссии определяется уже количеством 19 человек. Начальник Миссии, 3 архимандрита, 7 иеромонахов, 1 архидиако́н, 1 иеродиакон, 2 монаха, 1 певчий, 1 звонарь, 1 служитель и драгоман. Кроме того, в Миссии с 1921 года всегда живёт командированный Русским Архиерейским Синодом епископ в качестве наблюдающего за её делами. По своему нынешнему устройству она ныне гораздо более приближается к типу общежительного монастыря, чем до войны, состоя почти исключительно из монашествующих лиц,

26 См. подробнее: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Смысл паломничества в духовном наследии Византии // Международная конференция: «Традиции православного паломничества и перспективы его развития» в рамках XXI Международных Рождественских образовательных чтений 25 января 2013 г.: Сборник материалов конференции. М., 2013. С. 7–22.

27 *Киприан (Керн), архим.* Крыны молитвенные. Сборник статей по литургическому богословию. М., 2002. С. 22.

поддерживая уставное богослужение и имея общую трапезу для братии», — писал о. Киприан в письме князю А. А. Ширинскому-Шихматову²⁸.

Архим. Киприан прибыл в Иерусалим 20 октября 1928 г. в пятницу. В первый же день приезда он побывал у «Св. Живоносного Гроба и прочих святынь Воскресенского Храма»²⁹. Можно представить себе, как трепетный молодой иеромонах шёл от здания Миссии к храму Гроба Господня мимо Яффских ворот самым ближайшим путём, впитывая по дороге удивительный и неповторимый аромат священного града.

На следующий день о. Киприан с владыкой Анастасием (Грибановским)³⁰ служил в Горнинском монастыре. 5 ноября он произнёс первую проповедь в Святой Земле, как и подобает члену Русской духовной миссии, за литургией в Троицком соборе на чтение апостола Еф. 2, 19–20³¹. Мы не знаем, о чём именно проповедовал о. Киприан. Стихи апостола Павла из Послания к Ефессянам (*Итак вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу, быв утверждены на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем*) были прекрасной отправной точкой для духовного призыва следовать примеру Христа Спасителя и Его учеников.

В Святой Земле стала открываться новая грань в жизни и творчестве о. Киприана — церковное искусство. Осмотр фресок и икон в разных храмах и обителях становился органической частью жизни³². Мысль иерусалимского подвижника становится проникнутой греческим языком и греческой службой. Так, 14 августа 1929 г. он молился на Успение в Гефсимании, пользуясь греческим чинопоследованием: «Достал последование на греческом языке и потому всю службу следил и всё понял»³³. И позднее: «Слушал эллинское сладкозвучие и мелодическое их

28 Цит. по: Лисовой Н. Н. Русское духовное и политическое присутствие. С. 216.

29 Се восходим во Иерусалим. С. 26.

30 Анастасий (Грибановский; 1873–1965), митр. После гражданской войны — в Константинополе. С 1924 по 1935 г. жил в Палестине, где фактически управлял Русской духовной миссией. После смерти митр. Антония (Храповицкого) в 1936 г. возглавил Русскую Зарубежную Церковь. Указание по: Се восходим во Иерусалим. С. 26. Примеч. 24.

31 Се восходим во Иерусалим. С. 28.

32 Ср.: «Осматривали Крестный монастырь с о. арх. Мелетием. В церкви прекрасные фрески греческие и грузинские. Прекрасные иконы в иконостасе (особливо Предтечи) и в алтаре — апостолы, Божия Матерь, Предтеча. В алтаре же фрески патриархов и Романа Мелода очень характерные. В боковом приделе превосходная икона Божьей Матери с праздниками и русская икона Спасителя. Всё это надо подробно и внимательно изучить, описать и осмотреть» (Дневниковая запись от 26 июня 1929 г. // Се восходим во Иерусалим. С. 46).

33 Се восходим во Иерусалим. С. 58.

искусство»³⁴. «Их пение не имеет “красивости” нашего развлекающего, но полно духовной красоты. Надо понять это тонкое различие: красота и “красивость”, духовность и душевность»³⁵.

В Иерусалиме о. Киприан стал сильнее ощущать необходимость возвращения к наследию отцов. Сохранился интереснейший диалог со знаменитым английским патрологом Д. Дж. Читти:

«В Дворянской на балконе беседовал с Читти. Между прочим, я ему, говоря о направлениях богословской науки, сказал, что в нашей школе, к сожалению, схоластика или модернизм протестантский имели очень долгое время больший авторитет, нежели святые отцы. “Забыли мы традицию Православия и учение святых отцев”, — сказал я ему. “Если вы забыли, то что же мы-то?” — с грустью возразил он!»³⁶.

27 января 1930 г. на Святой Земле выступал русский хор «Баян», который пожертвовал весь свой кассовый сбор в пользу Русской духовной миссии³⁷. Нечасто в те годы удавалось приезжать в Святую Землю русским певцам — таким же странникам, потерявшим на время отечество. День выступления хора о. Киприан вдохновенно и патриотично назвал «Днем русской славы».

«И Русская Миссия не оставалась безответной по отношению к России и Сербии» — так отец настоятель Русской Православной Церкви в Белграде прот. Пётр Беловидов в первой половине сентября 1930 г. описал, как во время поездки в Святую Землю Русская духовная миссия, несмотря на своё собственное тяжёлое положение, пожертвовала для русского храма ценную богослужебную утварь и облачения³⁸. Этот дар был одним из последних деяний о. Киприана на посту руководителя Миссии. Любовь к России не могла не возгревать аналогичные мысли его духовных сподвижников. Незадолго до увольнения о. Киприана из Русской духовной миссии Л. Шатаева писала

- 34 Дневниковая запись от 21 января 1930 г. // Се восходим во Иерусалим. С. 122.
 35 *Киприан (Керн), архим.* Отец Антонин Капустин — начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме. М., 1997. С. 89.
 36 Дневниковая запись от 20 августа 1929 г. // Се восходим во Иерусалим. С. 62.
 37 Архим. Киприан писал: «Но тут самое трогательное: певчие вдруг весь свой вчерашний сбор с концерта пожертвовали... нам. 24 золотых! Как ни умоляли мы их, как ни отказывались: “Нет, вы нас обидите, вы должны взять”. Вот это — русская душа. Это их лепта св. местам и церкви» (Дневниковая запись от 27/9 (II) ноября 1930 г. // Се восходим во Иерусалим. С. 126).
 38 Подробнее см.: Выписка из журнала заседаний Приходского совета Русской Православной Церкви г. Белграда от 2/15 сентября 1930 г. // Архив РДМ. № 139. Л. 1.

ему из Варны: «Часто смотрю я в сторону России, от которой отделяет меня одно море, чувствую душою близость ея»³⁹.

24 октября 1929 г. архим. Киприан написал прошение об отставке, которое, однако, было первоначально отклонено⁴⁰. 27 августа / 9 сентября 1930 г. он повторно подал в Архиерейский Синод РПЦЗ прошение об отставке, которое 18/31 октября того же года было удовлетворено⁴¹ и признано последующим Синодом на заседании 13/25 ноября того же года. Формальной причиной стало указание на «расстроенное здоровье»⁴². 18/31 октября 1930 г. архим. Киприан (Керн) был уволен с должности начальника миссии.

3. Возвращение в Сербию

В январе 1931 г. архим. Киприан снова был в Сербии⁴³. В воспоминаниях, посвящённых еп. Гавриилу (Чепуру), описывается момент возвращения в Сербию и встречи с ней в лице еп. Гавриила:

«Но вот в алтаре белградской нашей церкви я перед собою увидел кого-то, увидел и не поверил. Вместо непомерного по толщине, привычного мне еп. Гавриила я вдруг встретил какого-то худого и совершенно больного на вид архиерея. Ряса висела на нём. Сам он был сторбленный, какой-то скрюченный, с головою набок, с трясущимися руками. Голос, когда-то звонкий и высокий, стал теперь дребезжащим и слабым, как жужжание комара.

“Дитя дорогое... ну что, вернулся с Голгофы? Ничего не вышло? Я так и знал... так и знал...”

- 39 Письмо Л. Шатаевой к архим. Киприану от 4 августа 1930 г. из г. Варны // Архив РДМ. № 116. Л. 2.
- 40 В прошении архим. Киприан писал: «Я ему указывал, что я маленький человек, провинциал, мне чужды размахи и великодержавная ширь. Я боюсь всего, я не для борьбы и т. д. и т. п. Прошение не принял и просил подождать, подумать» (Дневниковая запись от 24 октября 1929 г. // *Се восходим во Иерусалим*. С. 87).
- 41 Согласно уведомлению управляющего Синодальной канцелярией № 1125 от 18/31 октября 1930 г. Акт указа Архиерейского синода РПЦЗ хранится в архиве Русской духовной миссии в Иерусалиме.
- 42 Акт указа Архиерейского Синода РПЦЗ от 13/25 ноября 1930 г. // Архив РДМ. № 98. Л. 1 об.
- 43 См.: *Киприан (Керн), архим.* Воспоминания о митр. Антонии (Храповицком) и еп. Гаврииле (Чепуре). С. 141.

Помолчал немного и снова добавил: “Я так и знал”.

Потом как-то через несколько дней он мне тепло и ласково сказал: “Молись за меня, дорогой отче... Молись. Мне нелегко. Иду к финишу... А ты теперь в скорбях, поэтому и твоя молитва к Богу доходнее... Молись”»⁴⁴.

После возвращения из Иерусалима в 1931 г. о. Киприан продолжил служение в Сербской Церкви в епархии известного духовного писателя святителя еп. Николая (Велимировича). Святая Земля оставалась глубоким духовным лейтмотивом в дальнейшей жизни архим. Киприана⁴⁵. Вернувшись в Сербию, он выпустил в 1934 г. в Белграде книгу, посвящённую яркому руководителю Русской духовной миссии в XIX в. — архим. Антонину (Капустину) († 1894), который скончался за несколько лет до рождения о. Киприана. В следующих строках о. Киприана передаётся напряжённый труд над биографией своего предшественника:

«Неужели же мне, недостойнейшему его собрату, будет даже милость от Господа быть [нрзб.] и решить запечатлеть о нём то, что знаю, главное же что чувствую, думая о нём. Работа в главном закончена. Летом, если Бог даст, нужно будет ещё кое-что поискать в библиотеке богословского факультета. Но всё равно, старания мои, кажется, пропадают даром. Печатать сейчас невозможно. Мои попытки свестись с нашими издателями в Париже и Лондоне не увенчались успехом. Обещали мне ещё раз [нрзб.] с представителем YMCA Press, но и на это почти нету надежды, да и прещения Русского Загран[ичного] Синода касательно этой организации столь решительны и остры, что почти исключают эту возможность. Впрочем, м[ожет] б[ыть], всё это и не нужно?»⁴⁶.

44 См.: *Киприан (Керна), архим.* Воспоминания о митр. Антонии (Храповицком) и еп. Гаврииле (Чепуре). С. 141.

45 В пасхальные дни 1933 г. он писал из Битольской духовной семинарии архиеп. Анастасию, продолжавшему нести свои архипастырские труды в Святой Земле: «Пережив когда-то сам и вспоминая теперь эти незабвенные минуты, с радостью и умилением воскрешаю в сердце священные образы и подробности богослужения этих дней. Эти воспоминания служат так часто утешением в суетных работах и волнениях нашей жизни. И сколько не старается человек при словесной передаче изобразить все бесконечно прекрасные картины этих дней в Св[ятом] Госуд[арстве] — это невозможно: и слова не находятся, и образы исчезают, и краски блёкнут. Да мало кому и из великих мастеров кисти и слова это удавалось. Такова, вероятно, недостижимость Св[ятой] Земли» (Письмо архим. Киприана (Керна) архиеп. Анастасию // Архив РДМ. № 35. Л. 1).

46 Письмо архим. Киприана (Керна) архиеп. Анастасию // Архив РДМ. № 35. Л. 1.

Личность архим. Антонина поразила о. Киприана удивительной свободой и беспристрастностью оценок. Как видно по переписке о. Антонина со Святейшим Синодом, он стал на христианском Востоке законченным эллинистом, тонко понимавшим глубокое духовное значение греческой литургической и духовной традиции⁴⁷. Описывая деятельность архим. Антонина⁴⁸, о. Киприан, по сути дела, отражал свой собственный мир, повторение трудов о. Антонина в миниатюре. Он был очень похож на о. Антонина, ревностно и бескомпромиссно ратуя о делах не столько административных, сколько духовно-просветительских.

В день кончины архим. Антонина (Капустина) 24 марта / 4 апреля 1933 г. архим. Киприан в письме архиеп. Анастасию (Грибановскому) отметил: «Сегодня день кончины о[тца] арх[им.] Антонина, — такое одно из тех трепетных и неуловимых до конца воспоминаний нашего небесславного на Востоке прошлого...»⁴⁹. Память об о. Антонине жила в его сердце всю оставшуюся жизнь...

Самому архим. Киприану предстояло провести недолгое время в Сербии, а потом переместиться в Париж и вступить на новую стезю служения.

4. Служение в Париже

В конце 1936 г. о. Киприан живо откликнулся на приглашение Свято-Сергиевского богословского института продолжить преподавание в Париже — как в самом Сергиевском институте, так и, впоследствии, в Католическом институте Парижа⁵⁰, центре научных проектов, — с миссионерскими целями. В связи с этим ему пришлось сменить юрисдикцию и последующие 24 года своей жизни служить под омофором

47 Архим. Антонин особо выделял: 1) древнее аутентичное пение; 2) иконописание, менее подверженное западным влияниям; 3) простую естественность священнослужителей — священников и диаконов — которые при службе прямо и просто выражают свое религиозное чувство; 4) нежелание греков признавать первенство русских, которые порой пользуются силой и авторитетом, не в полной мере признавая духовный авторитет, складывавшийся веками. (См.: *Киприан (Керн), архим. О. Антонин Капустин*. С. 79–116). Такая открытая позиция стала известна самому императору Александру II, который в разговоре с протоиереем В. Божановым заметил в недоумении: «Ещё либерал!» (Там же. С. 105).

48 См.: *Киприан (Керн), архим. О. Антонин Капустин*. С. 117–136.

49 Письмо архимандрита Киприана к Владыке [архиепископу Анастасию?] от 24 марта / 6 апреля 1933 г., Битоль // Архив РДМ. № 35. Л. 1.

50 *Сухова Н. Ю.* «Наше мировоззрение должно быть евхаристично»: памяти архимандрита Киприана (Керна) // Филаретовский альманах. 2012. № 8. С. 167.

митр. Евлогия (Георгиевского). С 1936 г. он стал профессором кафедры пастырского богословия. С 1937 г. он преподавал литургику, с 1942 г. — патрологию. Именно 8 февраля 1942 г. на актовом дне Сергиевского института архим. Киприан произнёс свою выдающуюся актовую речь об учёном монашестве⁵¹, выполняющем роль «третьих светов» в небесной иерархии в согласии с учением свт. Григория Богослова и Ареопagitского корпуса. Обращение к наследию отцов побудило учёного мужа осознать, какое большое значение имеет учёное монашество, традиции которого надо возрождать и вопреки и благодаря всем сопутствующим обстоятельствам.

Преподавал о. Киприан вдохновенно и увлекательно. Согласно воспоминаниям прот. Александра Шмемана, известнейшего богослова Парижской школы, одного из выпускников Сергиевского института, он «был замечательным лектором. И особенность его лекций была в том, что он заражал слушателей своей любовью к тому, о чём он читал. ...Никто, как отец Киприан, не умел вдохновить, увлечь на путь не только умственного постижения, но и любви. На молодые души он действовал неотразимо, особенно своим чтением по литургии. Для многих и многих богослужение стало реальностью, насущной и желанной, благодаря ему. Его лекция всегда была проповедью...»⁵². «В богословии он любил, прежде всего, само наличие его в Церкви, сам факт церковной культуры, весь её разрешённый, возвышающий воздух. И на всех его книгах и статьях лежит отсвет и тепло этой любви»⁵³. И действительно, невозможно искренне и успешно заниматься тем, чего ты не любишь. Это универсальный принцип. Но богословие, как особо труднопостижимая дисциплина, в силу богооткровенного характера христианского вероучения, по сравнению с изучением других дисциплин требует особой жертвенности и интуиции. Внутренняя безграничная преданность о. Киприана богословию, как науке, и богословию, как образу подвижнической жизни, позволяла преподавателю донести до сердец слушателей живую истину. А «литургический» взгляд исследователя позволял максимально цельно отнестись к разным богословским наукам как проявлениям единого духоносного процесса⁵⁴.

51 См.: *Киприан (Керн), архим.* Ангелы, иночество, человечество: к вопросу об учёном монашестве // *Монастырский вестник.* 2016. № 2 (26). С. 92–103.

52 *Шмеман А., прот.* Памяти архимандрита Киприана // *Вестник РСХД.* 1960. № 56. С. 51.

53 *Бобринский Б., протопресв.* Об архимандрите Киприане // *Церковь и время.* 2000. № 1 (10). С. 160.

54 Ср.: «Встреча с епископом Гавриилом, наши литургические беседы и интерес к богослужению не пропали для меня даром. Я на всё, следуя методам и пути епископа

Сначала архим. Киприан служил в Покровской церкви в Париже (1936–1939), особо связанной с «Православным делом» матери Марии (Скобцовой)⁵⁵. С 1940 г. вплоть до самой своей кончины о. Киприан был настоятелем храма Константина и Елены в небольшом городе Кламаре к югу от Парижа⁵⁶. В этом служении снова приоткрывается связь с маленькой Сербией — оказавшейся родиной св. Константина Великого, имя которого носил о. Киприан до монашеского пострига... Жил о. Киприан весьма аскетично в институтской квартире, состоявшей из небольшой комнаты и кухни. Он обладал всем тем, что необходимо для учёного процесса: столом, стульями, железной кроватью, книжными полками. Стены его кельи украшали несколько портретов⁵⁷. Для совмещения служения в удалённом храме с преподаванием в институте о. Киприану приходилось проделывать пешком многокилометровый путь, что было невозможно без дополнительного отдыха и промежуточной остановки у близких ему по духу Зайцевых. Париж оказывался по существу некой пустыней, похожей на египетскую. Вместо пустынных песков автор оказывался в атмосфере религиозного индифферентизма, равнодушия, порой насмешки. Путник, привыкший к путям Святой Руси, а затем Балканской Византии, должен был навеки смириться с вынужденным пребыванием в пределах предельно утончённой и культурно высокой, но духовно бесплодной Западной Европы.

К этому или последующему времени относится краткая, но очень точно передающая учёный характер характеристика Б. К. Зайцева:

«Читал лекции по патрологии, обрастал книгами. В комнате его всегда пахло ладаном, висели портреты Александра I, митрополита Филарета, Константина Леонтьева. Старинный образ, лампадки, стены все в книжных полках, в окнах зелень каштанов. Впечатление кельи учёного монаха»⁵⁸.

Гавриила,— и на Писание, и на отцов, и на аскетику, и на всё вообще не разделённое схоластически на рубрики богословие — научился и привык смотреть с точки зрения богослужебной, рассматривал всё литургически. Литургическое богословие стало для меня каким-то направлением моей мысли». Так говорил о себе архим. Киприан. Цит. по: *Елена (Хилоская), мон.* Архим. Киприан (Керн) и его «Путеводитель по русским переводам патристических текстов». С. 282).

55 См.: *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. М., 1994. С. 517.

56 Се восходим во Иерусалим. С. 8.

57 *Феннелл М.* Архимандрит Киприан (Керн). 11.06.1899 — 11.02.1960 // Церковь и время. 2000. № 1(10). С. 187.

58 *Зайцев Б. К.* Архимандрит Киприан // *Он же.* Сочинения: в 3 тт. Т. 3: Далёкое. М., 1993. С. 390.

В 1945 г. о. Киприан защитил докторскую диссертацию на тему «Антропология св. Григория Паламы», которая стала на деле первым систематическим исследованием по антропологии восточных отцов и свт. Григория, созданной «замечательным и запутанным существом — Византией»⁵⁹. Следует отметить, что диссертация писалась в годы Второй мировой войны, в условиях предельно строгих и аскетичных. Б. К. Зайцев описывал, как они отсиживались вместе в глубине оккупированного немцами Парижа при приближении союзников: «О. Киприан в особенном подъёме. В нервной этой полумгле прочёл нам целую лекцию о св. Григории Паламе»⁶⁰. Исследователи отмечают, что любовь к учению свт. Григория автор унаследовал от еп. Гавриила (Чепура), которому он посвятил часть своих воспоминаний⁶¹.

Оказавшись на Западе, архим. Киприан стал особо ощущать соотношение науки, особо развитой на Западе, и духовности, в полноте хранимой только на православном Востоке. Так, он писал:

«К сожалению, у нас нет бенедиктинской атмосферы Солема, Гроттаферраты, Амэй, Маредсу и других учёных и специально литургических центров. Работать над сравнением нотных рукописей или древних харатейных служебников, над раскопками и расчищением икон не под силу всем; во всяком случае, это дело нешироких масс духовенства и верующих. И в этой области нам не хватает многих культурных средств, которыми богаты западные собратья. Да это и не есть ещё самое важное в изучении литургических сокровищ. Это только внешнее, в каком-то смысле формальная сторона дела. И это сможет сделать и не богослов и не православный. Но вот понять, почувствовать, пережить и воплотить внутреннюю красоту и духовную ценность наших песнопений и таинств сможет только тот, кто крещён в водах Византии, кто обожжён солнцем Синая

59 Ср.: *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 14.

60 *Зайцев Б. К.* Архимандрит Киприан. С. 391.

61 После встречи с еп. Гавриилом в Сербии, о. Киприан был поражён его проповедью, посвящённой свт. Григорию Паламе в день его памяти в Белградской русской церкви (когда она помещалась в старом сарае): «Её содержание, весь её духовный смысл и внешнюю красоту чувствую и переживаю, хотя и прошло с того дня больше четверти века... Григорий Палама, сверкнувший в словах Преосвященного Гавриила своим немеркнущим Фаворским светом, на всю мою дальнейшую жизнь загорелся сиянием и осветил весь мой путь... Не тогда ли бессознательно зародилась мысль о научном интересе к паламизму?... Но запавшее в землю семя проросло, возросло, расцвело. Я почувствовал, что Палама — это моё» (*Киприан (Керн), архим.* Воспоминания о митрополите Антонии (Храповицком) и епископе Гаврииле (Чепуре). С. 99).

и Фиваиды, кто с молоком матери всосал в себя суть православного вероучения. Богословствовать литургически сможет по-православному только тот, кто сам глубоко православно и глубоко литургически настроен и воспитан»⁶².

По этим словам видно, насколько глубоко автор знал и ценил западную науку, не отступая от ключевых принципов Православия. Несмотря на крайнюю строгость и ригоризм характера, о. Киприан был открыт к достижениям культуры и искусства — литературе, театру, кинематографу, музыке. Возможно, эта открытость основывалась на миссионерских задачах согласно ап. Павлу — *стать всем для всех, чтобы уловить хоть некоторых* (1 Кор. 9, 22). При всем этом этот настрой «на культуру и науку» был искренним и неподдельным. В письме к о. Б. Бобринскому с чрезмерной любовью к Греции и её культуре он писал:

«Живите, наслаждайтесь, упивайтесь Грецией. Она, и только она наша мать. Изучите хорошенько новый язык, конечно, сильно вульгаризированный, но корнями уходящий в божественную речь Гомера... Это Вам не какие-то славянские душевности, а божественная древность Эллады. Прошу молить. Почаще меня вспоминайте и у языческих святых, которые в своей языческой красоте навеяны дыханием Духа Параклита»⁶³.

«Св. Бернар не заметил, одно или два окна было у него в келье, о. Киприан обладал поразительной остротой чувств, глазом замечательным, как у Бунина, любил ароматы, духи, цветы, природу, красоту, музыку, живопись, итальянское возрождение», — писал о нём Б. К. Зайцев⁶⁴, который в другом месте вспоминал о времени немецкой оккупации в Париже: «...в промежутках гуляли в лесу, собирали грибы (кто больше?) — о. Киприан был большой знаток и грибов, и всяких растений, цветов, деревьев, птиц»⁶⁵.

И сам он, высокий и статный, с утончёнными чертами лица и аристократическим поведением воистину напоминал тех ангелов, о которых рассказывал в речи об учёном монашестве. «Высок, строен, красив,

62 Киприан (Керн), архим. Воспоминания о митр. Антонии (Храповицком) и еп. Гаврииле (Чепуре). М., 2012. С. 135.

63 Бобринский Б., *протопресв.* Об архимандрите Киприане. С. 161.

64 Зайцев Б. К. Трудный путь // Вестник РСХД. 1960. № 56. С. 46.

65 Зайцев Б. К. Архимандрит Киприан // *Он же.* Сочинения: в 3 тт. Т. 3: Далёкое. М., 1993. С. 392.

всем существом своим благообразен»⁶⁶. «В нём вообще сидел артист, художник. Он вполне мог бы играть в театре у Станиславского», — писал о нём Б. К. Зайцев⁶⁷. «Он свободно выбрал одиночество, но им же и мучился», — пишет прот. А. Шмеман⁶⁸.

11 февраля 1960 г. архим. Киприан преставился ко Господу. Он был отпет в Клармарской церкви, где накануне служил последний раз. Там же, в Клармаре, он и был похоронен. В некрологе В. Вейдле отметил, в частности: «На компромиссы он не шёл ни с совестью, ни с людьми... Жилось ему так тяжело, что и сил для борьбы с болезнью оставалось слишком мало»⁶⁹. «Мир праху твоему, мир высокой и скорбной душе твоей, отче Киприане, и спасибо навсегда за всё»⁷⁰.

Архим. Киприан скончался в возрасте 61 года, из которых 42 года он прожил за границей вне пределов России и из этого срока 25 лет во Франции. За это время он мог бы отвыкнуть от Родины или забыть о ней, но память и молитвы о России только усиливались. «Кто любит Россию, настоящую, подлинную Святую Русь, тот всегда помнит будет эти имена и образы»⁷¹, — писал о. Киприан о необходимости молитвенной памяти о новомучениках. Так в немногих словах отразилось неуловимое — отождествление России и Святой Руси, мученичества и патриотизма.

При этом он подчёркивал вселенский характер Православия, не зависящий от национального фактора: «У Бога евангельской проповеди нет любимых и нелюбимых народов. И посему никакое национальное предпочтение не может даже подчас мыслиться нами. Говорить, что Православие того или иного народа лучше или хуже, есть хула на евангельское учение о благодати и вселенскости»⁷². Самое главное и определяющее — идеал святости⁷³, внимания себе, достижение в себе

66 Вейдле В. В. Памяти о. Киприана // Вестник РСХД. 1960. № 56. С. 44.

67 Зайцев Б. К. Архимандрит Киприан // Он же. Сочинения: в 3 тт. Т. 3: Далёкое. М., 1993. С. 389.

68 Шмеман А. Д., прот. Памяти архим. Киприана. С. 54.

69 Вейдле В. В. Памяти о. Киприана. С. 44.

70 Там же. С. 45.

71 Киприан (Керн), архим. Слово в день всех святых, просиявших в земле Русской // Церковь и время. 2000. № 10. С. 164.

72 Киприан (Керн), архим. 1-е слово о молитве Господней // Он же. Семь слов о Молитве Господней // Церковь и время. 2000. № 1 (10). С. 168.

73 Мысль о постоянном расширении границ и постоянной динамике исправления всегда присутствует в наследии о. Киприана: «Покаяние — это процесс очищения, который должен постоянно развиваться, охватывать новые области души. От кающегося требуется духовное, творческое усилие, которое должно помочь ему увидеть новые залежи

Царствия Божия согласно назиданию Спасителя: *Царствие Божие внутрь вас есть* (Лк. 17, 21) и его святоотеческой экзегезе.

«Царство Божие, начинающееся незаметным образом в сердце нашем, растёт и увеличивается, крепнет и ширится и достигает необъятных пределов⁷⁴, ибо устремление это удержать невозможно никакими государственными или иными границами, так как границы его теряются в вечности, во веки веков»⁷⁵.

На удел странничества и отчуждения от мира архим. Киприана вдохновляли святые, особенно монашествующие:

«Вся история Христовой Церкви, всё течение православной красоты связано с ними, этими угодниками, и житием их. И идут они передо мною, эти иконописные лики, целый сонм этих духоносных иноков, схимников и святителей. Из Фивейской и Нитрийской пустынь, из Иерусалима, Синая, Палестины и из Студийского монастыря»⁷⁶.

Таким же образом можно охарактеризовать и самого архим. Киприана — как богослова-странника, стремившегося к стяжанию иного града Небесного Царствия.

Источники

Архивные материалы:

Архив РДМ. Фонд 51. Киприан (Керн), архимандрит, начальник РДМ (РПЦЗ): 1928–1930.

Документы без пагинации [далее — Архив РДМ].

Акт указа Архиерейского Синода РПЦЗ от 13/25 ноября 1930 г. // Архив РДМ. № 98. Л. 1 об.

Выписка из журнала заседания Приходского Совета Русской Православной Церкви г. Белграда от 2/15 сентября 1930 г. // Архив РДМ. № 139. 1 л.

греховности и тем самым увести само Покаяние на новую глубину. Для Покаяния нет пределов, и святые, в которых просиял свет Христов, — это люди, которые каялись непрестанно» (*Киприан (Керн), архим.* Типы грешников. (Как определить свой характер в духовной жизни) // *Он же.* Духовная жизнь в миру. (Из бесед Архиепископа Сергия (Королёва) Пражского (1881–1952)). М., 2006. С. 25).

74 Возможно, саму эту мысль о беспредельности души и покаяния он позаимствовал от митр. Антония (Храповицкого) — как исполнение благословения, преподанного ему в слове на поставление в архимандриты в преддверии отправления в Святую Землю.

75 *Киприан (Керн), архим.* 3-е слово о молитве Господней // *Киприан (Керн), архим.* Семь слов о Молитве Господней. С. 173.

76 *Киприан (Керн), архим.* Крины молитвенные. С. 21.

- Выписка из журнала заседания Приходского Совета Русской Православной Церкви г. Белграда от 9/22 октября 1930 г. // Архив РДМ. № 139. 1 л.
- Письмо [архимандрита Киприана?] к Варваре Павловне от 26 августа / 8 сентября 1930 г. // Архив РДМ. [Б. н.]. 2 л.
- Письмо архимандрита Киприана к Александру Черткову от 26 июня 1930 г. // Архив РДМ. № 121. 1 л.
- Письмо архимандрита Киприана к Владыке [архиепископу Анастасию?] от 24 марта / 6 апреля 1933 г., Битоль // Архив РДМ. № 35. 2 л.
- Письмо архимандрита Киприана к Владыке [архиепископу Анастасию?] от 14/27 декабря 1931 г., Битоль // Архив РДМ. № 104. 4 л.
- Письмо архимандрита Киприана к Владыке [архиепископу Анастасию?] от 19 декабря 1930 / 1 января 1931 г., Битоль // Архив РДМ. [Б. н.]. 3 л.
- Письмо архимандрита Киприана к г-ну Шварцблатт от 22 февраля / 6 марта 1930 г., Иерусалим // Архив РДМ. № 38. 2 л.
- Письмо архимандрита Киприана к Матушке Марии от 22 марта 1930 г. // Архив РДМ. [Б. н.]. 1 л.
- Письмо [архимандрита Киприана?] к Матушке Марии от 3/16 мая 1930 г. // Архив РДМ. [Б. н.]. 1 л.
- Письмо Л. Шатаевой к архимандриту Киприану от 4 августа 1930 г. из г. Варны // Архив РДМ. № 116. 3 л.
- Прошение архимандрита Киприана протоиерею Леониду Туркевичу (Нью-Йорк) от 9/22 августа 1930 г. // Архив РДМ. № 142. 2 л.
- Указ из Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей об увольнении архимандрита Киприана с должности Начальника Миссии от 3/16 октября 1930 г. // Архив РДМ. № 1264. Вход. № 10. 3 л.
- Указ из Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей об увольнении архимандрита Киприана от должности Начальника Русской Духовной Миссии в Иерусалиме 3/16 декабря 1930 г. // Архив РДМ. № 1268. Вход. № 11. 1 л.

Труды архим. Киприана (Керна):

- Се восходим во Иерусалим. Октябрь 1928–июнь 1930. Иерусалимские дневники архимандрита Киприана (Керна) / подготовка текста к изданию, вступительная статья и комментарий диак. А. Занемонца. Иерусалим: Бейт а-Керем, 2013.
- Киприан (Керн), архим.* Воспоминания о митрополите Антонии (Храповицком) и епископе Гаврииле (Чепуре). М.: ПСТБИ, 2002.
- Киприан (Керн), архим.* Письма к Марине Феннелл // Церковь и время. 2000. № 1 (10). С. 189–207.
- Киприан (Керн), архим.* Ангелы, иночество, человечество: к вопросу об учёном монашестве // Монастырский вестник. 2016. № 2 (26). С. 92–103.
- Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996.

- Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. М.: Храм свв. бесср. Космы и Дамиана на Маросейке, 1999.
- Киприан (Керн), архим.* Крины молитвенные: сборник статей по литургическому богословию. М.: Изд-во св. Кирилла и Мефодия; О-во любителей церков. истории, 2002.
- Киприан (Керн), архим.* Отец Антонин Капустин — начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье; Общество любителей церковной истории, 1997.
- Керн К.* Церковная безграмотность. // Вестник РСХД. 1927. № 4. С. 9–11.
- Киприан (Керн), архим.* Левитство и пророчество, как типы пастырства // Православная мысль: Труды Православного богословского института. 1937. Вып. 3. Живое предание. С. 140–152.
- Киприан (Керн), архим.* Пастырская проблематика: (О преподавании пастырского богословия) // Путь. 1939. № 58. С. 15–25.
- Киприан (Керн), архим.* Слово в день всех святых, просиявших в земле Русской // Церковь и время. 2000. № 1 (10). С. 163–165.
- Киприан (Керн), иером.* Соборная молитва // Вестник РСХД. 1927. № 7. С. 7–9.
- Киприан (Керн), архим.* Православное пастырское служение. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1996 (репринт с изд.: Париж: YMCA Press, 1957).
- «Не будучи от левитской лозы и от духовной школы, я всегда привык преклоняться перед нашим священническим сословием...». Переписка профессора Свято-Сергиевского Православного богословского института в Париже архимандрита Киприана (Керна) и протопресвитера Русской Православной Церкви за границей Василия Виноградова (1956–1959) / вступительная статья, публикация и примечания Н. Ю. Суховой // Вестник ПСТГУ. Серия II: История Русской Православной Церкви. 2012. Вып. 3 (46). С. 71–122.
- Киприан (Керн), архим.* Семь слов о Молитве Господней // Церковь и время. 2000. № 1 (10). С. 166–184.
- Киприан (Керн), архим.* Типы грешников (Как определить свой характер в духовной жизни) // Он же. Духовная жизнь в миру. (Из бесед Архиепископа Сергия (Королёва) Пражского (1881–1952)). М.: Образ, 2006. С. 24–28.

Литература

- Антоний (Логинов), игум.* Богословские противоречия «Пастырской психиатрии» архим. Киприана (Керна) // Обитель Слова: Альманах. Вып. 2. Нижний Новгород: Ермолинская пустынь, 2003. С. 135–144.
- Бобринский Б., протопресв.* Об архим. Киприане // Церковь и время. 2000. № 1 (10). С. 157–162.
- Вейдле В. В.* Памяти о Киприана // Вестник РСХД. 1960. № 56. С. 44–45.

- Гаврюшин Н. К.* «Никакого “парижского богословия” нет!»: архимандрит Киприан (Керн) // *Гаврюшин Н. К.* Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород: Глагол, 2005. С. 349–364.
- Гаврюшин Н. К.* Архим. Киприан и его книга о свт. Григории Паламе // Встреча. Сергиев Посад, 1996. № 3 (3). С. 13–20.
- Гостев А., священник.* Проблема пастырского богословия сегодня в свете наследия архим. Киприана (Керна) // Культурное наследие российской эмиграции, 1917–1940: в 2 кн. М.: Наследие, 1994. Кн. 1. С. 269–274.
- Денисов А., диак.* Пасторологические труды архимандрита Киприана (Керна). Сергиев Посад, 2017 (дипломная работа, машинопись).
- Дионисий (Шлёнов), игум.* Иван Николаевич Корсунский: новые страницы биографии // Метафраст. 2020. № 1 (3). С. 205–234.
- Дионисий (Шлёнов), игум.* Преподавательская деятельность И. Н. Корсунского в Московской духовной академии // Метафраст. 2021. № 1 (5). С. 182–225.
- Дионисий (Шлёнов), игум.* Смысл паломничества в духовном наследии Византии // Международная конференция: «Традиции православного паломничества и перспективы его развития» в рамках XXI Международных Рождественских образовательных чтений 25 января 2013 г.: Сборник материалов конференции. М.: Изд. Паломнического центра Московского Патриархата, 2013. С. 7–22.
- Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. М.: Московский рабочий, 1994. (Материалы по истории Церкви; кн. 3).
- Елена (Хиловская), мон.* Архим. Киприан (Керн) и его «Путеводитель по русским переводам патристических текстов» // Вестник церковной истории. 2010. № 1/2 (17/18). С. 276–309.
- Зайцев Б. К.* Архимандрит Киприан // *Он же.* Сочинения: в 3 т. Т. 3: Далёкое. М.: Художественная литература, 1993. С. 388–397.
- Зайцев Б. К.* Река времён. Нью-Йорк: Русская книга, 1968.
- Зайцев Б. К.* Трудный путь // Вестник РСХД. 1960. № 56. С. 46–47.
- Занемонец А., диак.* К истории паломничеств в Святую Землю из Русского зарубежья в 50–70-х годах XX века. Памяти епископа Мефодия (Кульмана; 1902–1974). М.: Индрик, 2009.
- Иларион (Алфеев), иером.* Православное богословие на рубеже столетий. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1999.
- Иларион (Алфеев), митр.* Архим. Киприан (Керн): Священнослужитель, монах, богослов: К 100-летию со дня рождения // *Он же.* Православное богословие на рубеже столетий: Статьи, доклады. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1999. С. 201–299.
- Иларион (Алфеев), митр.* Киприан (Керн) // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2013. Т. 33. С. 708–711.
- Клементьев А. К.* 753 дня архимандрита Киприана. (Дни и дела Начальника Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, 1928–1930) // Святая Земля: историко-культурный иллюстрированный альманах. № 1 (часть 2). Иерусалим: Аркаим; Русская духовная миссия в Иерусалиме, 2012. С. 50–53.

- Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX — начале XX в. М.: Индрик, 2006.
- Мазырин А. В.* Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей в XX веке. М.: ПСТБИ, 2017.
- Нивьер А.* Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе. 1920–1995: Биографический справочник. М.: Русский путь; Париж: YMCA Press, 2007.
- Полищук Е.* Архимандрит Киприан Керн // Журнал Московской Патриархии. 1993. № 11. С. 59.
- Сидоров А. И.* Архим. Киприан (Керн) и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. С. VIII–LXXVIII.
- Сухова Н. Ю.* «Наше мировоззрение должно быть евхаристично»: памяти архимандрита Киприана (Керна) // Филаретовский альманах. 2012. № 8. С. 167.
- Сухова Н. Ю.* Архимандрит Киприан (Керн) и традиция Российской духовной школ. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2013. Вып. 1 (5). С. 163–177.
- Тахиаос А. Э.* «Русская эпоха» в Париже // Московия: К 60-летию Б. Л. Фонкича. М.: Индрик, 2001. Вып. 1. С. 536–538.
- Ткаченко А. А.* Архим. Киприан (Керн) как литургист // Вестник церковной истории. 2010. № 1/2 (17/18). С. 310–313.
- Феннелл М. Н.* Архим. Киприан (Керн), 11.06.1899 – 11.02.1960 // Церковь и время. 2000. № 1 (10). С. 185–188.
- Шмеман А. Д., прот.* Памяти архим. Киприана // Вестник РСХД. 1960. № 56. С. 47–55.

МЕТАФРАСТ
№ 1 (7) • 2022

*Научный журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2658-770X

Научное редактирование	<i>Е. В. Ткачёв</i>
Литературное редактирование	<i>Е. В. Ткачёв, Е.В. Свинцова</i>
Вёрстка	<i>Е. А. Шавергина</i>

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru
Эл. почта редакции: metaphrastes-logothetis@yandex.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 15
Подписано в печать 04.12.2021

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»
www.yulis.ru • inform@yulis.ru
г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444
г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42