

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ТРАДИЦИИ ХРИСТИАНСКОГО ЕГИПТА

сборник статей



МОСКВА
Православный Свято-Тихоновский
Гуманитарный Университет
2008

ББК 86.372
УДК 281
Лит 64

Ответственный редактор
доктор богословия, протоиерей О. Давыденков

Лит 64 Литературные традиции христианского Египта.

М.: Издательство ПСТГУ, 2008. — 218 с.

ББК 86.372

УДК 281

ISBN 978–5–7429–0278–5

Предлагаемый вниманию читателя сборник, подготовленный трудами кафедры Восточно-христианской филологии и истории Восточных Церквей, станет первой книгой в задуманной серии «Литературное наследие и история христианского Востока». В рамках этого проекта будут выходить в свет как научные исследования отечественных и зарубежных ученых, так и переводы литературных памятников с коптского, сирийского, эфиопского, грузинского, армянского и арабского языков.

Статьи, вошедшие в сборник, объединены темой христианского Египта, хотя и относятся к разным областям науки: здесь представлены и палеография, и текстология, и литературоведение, и агнография, и историография, и догматика. Такое многообразие тем, широта охвата во времени и переводы литературных памятников, принадлежащих одной культуре, но написанных на трех языках, сделают этот сборник интересным не только для специалистов, но и для самого широкого круга читателей.

ISBN 978–5–7429–0278–5

© ПСТГУ, 2008

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящий сборник статей, подготовленный трудами кафедры Восточно-христианской филологии и истории Восточных Церквей, станет первой книгой в задуманной серии *Литературное наследие и история христианского Востока*. В рамках этого проекта будут выходить в свет как научные исследования отечественных и зарубежных ученых, так и переводы памятников коптской, сирийской, эфиопской, грузинской, армянской и арабской литературы. Не случайно начало новой серии положено сборником, посвященным Египту, с которым неразрывно связана история раннего христианства. Монашество, зародившееся в Египте, оказалось тем семенем, которое принесло плоды для всех земель христианской ойкумены и доныне представляет интерес для исследователей. Все многообразие явлений, интенсивность и неоднородность духовной жизни этого периода, в первую очередь связанные с расцветом гностицизма и манихейства, остались бы непонятыми без привлечения сохранившихся источников на коптском языке.

Тексты, написанные на древних языках (многие из которых стали уже «мертвыми»), необходимо сделать доступными современным исследователям, поскольку обсуждаемые в них проблемы и по сей день не утратили актуальности. Знакомство с ними – единственный способ дать объективную оценку этим явлениям и попытаться понять логику исторических событий. Вот почему почти к каждой статье сборника прилагается соответствующий перевод.

Литературное наследие христианского Египта поражает своим многообразием уже потому, что оно дошло до нас

на трех языках. Каждый из них привнес в единую традицию особый колорит и оригинальность: греческий язык обеспечил связь с наследием эллинизма, коптский — показал всю неповторимость египетской культуры, арабский — открыл путь к необходимому диалогу с исламом и дал возможность отстаивать перед ним истины христианской веры. Кроме того, все памятники соединены прочными связями с литературными традициями других народов и могут быть поняты только с учетом такого взаимодействия.

Все эти особенности мы постарались передать в структуре сборника. Его открывает публикация А.А. Рогожиной коптских фрагментов *Мученичества Филофея Антиохийского* из Британской библиотеки. Наличие дней памяти святого в Коптском, Эфиопском и Сирийском Синаксарях и упоминание о нем в текстах, сохранившихся на коптском и грузинском языках, свидетельствуют о его широком почитании на всем христианском Востоке. Появление новых источников позволяет решить целый ряд проблем, но одновременно и ставит вопросы — в частности о том, почему это имя исчезло из святцев Православных Церквей.

Многое сделано исследователями для того, чтобы изменить стереотип в восприятии образа коренного жителя Египта как человека, чуждого всякого образования и равнодушного к богословским спорам своего времени. А.С. Ковалец в статье, посвященной *Посланиям* преп. Антония Великого, убедительно доказывает, что монашество не оставалось в стороне от напряженной интеллектуальной жизни. Автору удалось также наглядно продемонстрировать переключку тем и несомненную связь этих текстов с трудами свт. Афанасия Великого, опровергнув таким образом мнение о том, что преп. Антоний был оригенистом.

Долгое время *История Александрийской Церкви* не считалась авторитетным и достоверным документом. Открытие, идентификация, публикация и внимательное

изучение рукописей помогли увидеть в ней не просто сборник анекдотов, но тщательно продуманное произведение, истоком для которого послужила греческая традиция. Это произведение в свою очередь стало основой для исторических сочинений на арабском языке.

Вопросы традиционности и специфики коптской историографии обсуждаются в статье Е.В. Крутовой.

Агиографические тексты также являются источником наших сведений о прошлом. М.Л. Матюшкина, детально проанализировав и сравнив содержание четко подобранных сочинений как исторического, так и агиографического характера, предприняла попытку нарисовать образ свт. Кирилла Александрийского таким, каким он представлен в дошедших до нас памятниках восточной литературы.

Отпадение коптов от полноты Православия совершилось после Халкидона, но исторически взаимодействие и взаимовлияние двух церковных традиций продолжало сохраняться вплоть до арабского завоевания. И доказательством тому может служить сходство в описании отдельных событий в предании об Успении Божьей Матери, которому, главным образом, и посвящена статья С. Брысиной. Автор отмечает значимость и тех, на первый взгляд, случайных различий, которые свидетельствуют о верности коптов монофизитской доктрине, их противостоянии и отторжении решений IV Вселенского Собора.

Последние три статьи связаны между собой проблемами христологии. Здесь вниманию читателя предлагаются переводы сочинений, написанных на разных языках в разное время и в разных жанрах. В статье Н.Г. Головниной дается анализ *Проповеди на Рождество* апы Шенуте. Это произведение коптского подвижника представляется весьма важным, поскольку среди принадлежащего ему большого литературного наследия остается практически единственным, прямо говорящим о христологии и позволяющим хотя бы в какой-

то мере судить о его догматической позиции. Отрывки из сочинений Юлиана Галикарнасского в переводе протоиерея Олега Давыденкова интересны прежде всего тем, что сопровождаются замечаниями Севира Антиохийского, и кроме того, отражают полемику внутри самой монофизитской ереси. Трактат аль-Ассаля – это уже образец изложения вопросов вероучения того периода, когда первостепенное значение приобретают не споры в границах христианства, но противостояние исламу. И.А. Фридман, разбирая текст трактата, обращает внимание на то, как в литературных приемах и методах философской спекуляции у представителя «золотого века» копто-арабской литературы прослеживается влияние мусульманских авторов.

Издание сборника приурочено к 15-летнему юбилею Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Вошедшие в него статьи объединены темой христианского Египта и относятся к самым разным областям науки – это и палеография, и текстология, и литературоведение, и агиография, и историография, и догматика. Такое многообразие рассматриваемых вопросов, широта охвата во времени и наличие переводов литературных памятников, принадлежащих одной культуре, но написанных на трех языках, несомненно, привлекут внимание специалистов по проблемам христианского Востока. Читатель, стремящийся расширить свой кругозор, также найдет здесь для себя немало полезного и интересного.

КОПТСКИЕ ФРАГМЕНТЫ

«МУЧЕНИЧЕСТВА СВ. ФИЛОФЕЯ АНТИОХИЙСКОГО»
ИЗ СОБРАНИЯ БРИТАНСКОГО МУЗЕЯ (OR. 1241(1))¹

Вальтер Крам в своем *Каталоге коптских рукописей из собрания Британского музея*², изданном в 1905 г., помещает под номером 330 два фрагмента, посвященных неизвестному мученику, и высказывает предположение, что речь в них идет о св. Коллуфе Антинойском (память 25 числа месяца пахон). Впрочем, он сам же и выражает сомнения в правильности такой атрибуции, поскольку в описываемых фрагментах отсутствуют собственные имена, за исключением имени архангела Рафаила, а обетования, которые Спаситель дает этому неизвестному мученику, неоднократно встречаются и в житиях других мучеников³. По мнению Крама, здесь в равной степени можно говорить и о св. Феодоре Стратилате⁴, так как Спаситель обещает будущему мученику помощь архангела Рафаила. Однако фототипическое издание 1922 г. коптских рукописей из собрания библиотеки Пирпойнт-Морган позволило исследователям установить, что эти фрагменты следует отнести к мч. Филофею Антиохийскому, поскольку они практически дословно совпадают с основным текстом коптской версии мученичества, хранящимся в коллекции Пирпойнт-Морган (M 583).

¹ Выражаю благодарность Британской библиотеке за любезное разрешение опубликовать текст этих отрывков.

² *Crum W. E. Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum. London, 1905. P. 150—151.*

³ Ср., например, Or. 4723. Fol. 32b (арабская версия *Мученичества св. Коллуфа*) или Or. 686 (эфиопская версия *Мученичества св. Иуста*) из собрания Британского музея.

⁴ *Crum W. E. Op. cit. P. 150.*

О мученике Филофее Антиохийском известно очень немного. Из двух версий, грузинской и коптской, его *Мученичества* мы узнаем лишь, что он родом из Антиохии и пострадал при императоре Диоклитиане в возрасте 12 или 13 (согласно коптской версии) лет. В грузинском тексте *Мученичества*, кроме того, уточняется, что эти события происходили «в начале царствования» императоров Диоклитиана и Максимиана и что императоры воздвигли гонения на христиан. Об этих гонениях (303–304 гг.) свидетельствуют в принципе обе версии *Мученичества*: в частности, в них упоминается о том, что священник, крестивший Филофея и его родителей, «скрывался из-за страха, бывшего в то время в городе», а само крещение было совершено ночью. Таким образом, св. Филофей принял мученическую кончину, вероятнее всего, в самом начале гонений, в первые годы IV века. Впрочем, возможно, что это случилось раньше — в феврале 299 г. Диоклитиан с триумфом вошел в Антиохию после побед в Персии и оставался там долгое время.

В *Мученичестве* рассказывается, что родители св. Филофея, богатые и знатные люди (в коптской версии мать святого мученика говорит, что их семья ведет свой род «от царей римских»), поклонялись некоему тельцу, а затем были чудесным образом обращены в христианство собственным сыном. Через два года после обращения родители святого отрока скончались, а на него самого язычники донесли императору. После допроса Диоклитиан приказал отроку принести жертву языческим богам, но св. Филофей, помолившись, именем Господа низверг золотого идола, специально доставленного к трону императора (согласно коптской версии, св. мученик уничтожил 70 идолов и великое множество жрецов). Оказавшиеся же свидетелями этого чуда три воина, которые в коптском тексте названы *НСТРАТИΛΑΤΗΣ* — «полководцами», уверовали во Христа и своей проповедью обратили в Христову веру еще 900 воинов. В грузинской вер-

сии, правда, сообщается о 9000 воинов; однако, как считает о. Мишель ван Эсбрук, здесь возможна некоторая путаница в числах¹. После исповедания веры эти воины были казнены. Св. Филофея подвергли бичеванию, и затем у него были отсечены члены тела. Для посрамления Диоклитиана св. Филофей попросил у Бога исцеления от ран и получил его. Тогда разгневанный император, отчаявшись сломить упорство отрока, приказал пронзить мученика копьями и сжечь. Тело святого, сохраненное ангелом от огня в целости, верующие люди погребли (а по грузинскому тексту, положили в гроб или раку).

Дата кончины св. мученика в коптском тексте отмечена 16 числом месяца тобе (11 января), однако в грузинской традиции его память совершается 12 января².

О почитании св. Филофея практически по всему христианскому Востоку свидетельствуют многочисленные документы: во-первых, грузинское *Мученичество* с канонем, изданное К. Кекелидзе³, во-вторых, большое коптское *Мученичество*, до сих пор изданное только фототипическим способом в Риме⁴, а также множество коптских фрагментов, которые перечисляет в своей работе Тито Орланди⁵. Кроме того, существует неизданное арабское *Мученичество*⁶, и есть упоминание о св. мученике в *Коптско-арабском синаксаре*⁷.

¹ *Esbroek Michel, van. Saint Philotheos d' Antioche // An Boll. 1976. № 94. P. 124.*

² კეკელიძე კ. ფილოტეოსის მარტვილობა // ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. თ. VI (Кекелидзе К. Этюды по истории древне-грузинской литературы. Тбилиси, 1960. Т. VI. С. 93).

³ *Кекелидзе К. Цит. соч. С. 93–102.*

⁴ *Bibliothecae P. Morgan codices coptici photographice expressi. Roma, 1922. T. XLI.*

⁵ *Orlandi T. II «dossier copto» di San Filoteo d'Antiochia // An Boll. 1978. № 96. P. 117–120.*

⁶ Арабская рукопись Caire. Hist. 480. Fol. 60–71; ср.: *Graf G. Catalogue des manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire. Vatican, 1934. P. 283.*

⁷ *Le synaxaire arabe jacobite (rédaction copte) / R. Basset, éd. Turnhout, 1915. P. 601–604. (PO; 11).*

С ним почти полностью совпадает пометка в *Эфиопском синаксаре*¹. Память мч. Филофея содержится и в сирийском яковитском календаре², и в палестинско-грузинском календаре Иоанна Зосимы (X век)³. Сохранились также два панегирика, свидетельствующие о почитании св. Филофея в Сирии: один (в честь обретения мощей святого и перенесения их в его церковь в Антиохии), сирийский текст которого, по всей видимости, был утрачен⁴, приписывается Севиру Антиохийскому, другой – жившему еще раньше Антиохийскому епископу Деметриану⁵.

Коптская традиция представляется, пожалуй, наиболее обширной. Тито Орланди в своей работе, посвященной этой традиции, перечисляет практически все известные нам рукописи и фрагменты⁶, основными из которых являются:

MS M 583. Пергаментный кодекс на саидском диалекте из монастыря св. Михаила близ Хамули (Фаюм). Сейчас хранится в коллекции Пирпойнт-Морган в Нью-Йорке⁷. Это смешанный кодекс, включающий схожие по содержанию тексты, среди которых есть и *Мученичество* св. Филофея. Рукопись согласно колофону датируется 848 годом⁸.

¹ Wallis Budge E. A. The Book of the Saints of the Ethiopian Church. Cambridge, 1928. Vol. 2. P. 501–508, под 16 Ter (11 января).

² Un martyrologe et douze ménologies syriaques / F. Nau, éd. Turnhout, 1915. P. 117 et 70. (PO; 10).

³ Garitte G. Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (X siècle). Bruxelles, 1958. P. 44, под 12 января.

⁴ Арабская рукопись Caire. Hist. 470. Fol. 144–153 в Коптском Музее Каира.

⁵ Палимпсестный текст открыт и издан Верготом: Vergote J. Le texte sous-jacent du palimpseste Berlin n° 9755 // Muséon, 1935. № 42. P. 288–291.

⁶ Orlandi T. Op. cit. P. 117–120.

⁷ Bibliothecae P. Morgan codices coptici photographice expressi. Roma, 1922. T. XLI.

⁸ Издано: Lantschoot A. van. Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d'Égypte. Louvain, 1929. Vol. I, 1, n° V. P. 10–12.

MS C1. Фрагмент папирусного кодекса на саидском диалекте, содержащий то же самое *Мученичество* (= М 583 р. 149). Ранее принадлежал к коллекции Амхерста, затем был передан в коллекцию Пирпойнт-Морган. Восходит к VII веку.

MS C2. Два фрагмента папирусного кодекса на саидском диалекте. Содержат то же самое *Мученичество* (= М 583 pp. 190, 196). Изданы Крамом¹, VII век.

MS K. Три фрагмента папирусного кодекса на саидском диалекте с тем же *Мученичеством* (= М 583 pp. 159, 174, 181). Принадлежат к коллекции Des Rivières-Kennard и в настоящий момент хранятся в Британском музее: Ог. 7561, пп. 126, 124, 123. Восходят к VIII веку.

MS B. Два листа кодекса из Карфагена на саидском диалекте (неизвестного происхождения). Содержат то же *Мученичество* (= М 583 pp. 199–200; 202–203). Хранятся в Британском музее: Ог. 1241, 1 (Каталог Крама, п. 330²; оригинальная нумерация страниц рлз-рлн; рмз-рмн (137–138; 147–148)). Рукопись датируется XI веком.

Ниже вниманию читателя предлагаются расшифровка фрагментов MS B (Ог. 1241, 1 Каталог Крама, п. 330) и сравнение их с основным текстом коптской версии *Мученичества* MS М 583, а также перевод соответствующих отрывков.

¹ Crum W. E. Theological Texts from Coptic Papyri. Oxford, 1913. P. 68–73.

² Crum W. E. Catalogue of the Coptic Manuscripts... P. 150–151.

MS B (PΛZ-PΛH (137-138))

[137] ΜΠΕCΡΑΝ ΖΜΠΧΩΩΜΕ·
ΖΝ̄ΤΕΚΚΛΗCΙΑ Ν̄ΝΩΠΕΡΤ
ΜΜΙCΕ ΕΤCΗΖ ΖΝΜΠΗΥΕ
ΤΑΧΑΡΙΖΕ ΜΜΟC ΝΑΚ
ΝΩΠΡΕ ΖΝ ΤΑΜΝΤΕΡΟ÷

ΤΩΠΟC ΝΙΜ

ΕΤΟΥΝΑΤΑΟΥΟ ΜΠΕΚΡΑΝ
ΕΖΡΑΙ ΕΧΩC ΖΙΧΜ ΠΚΑΖ·
ΝCΕΩΩ ΕΖΡΑΙ Ν̄ΖΗΤῘ·
ΝΤΕΚΜΑΡΤΗΡΙΑ· †ΝΑΚΩ
ΝΟΥΔΥΝΑΜΙC ΝΡΕC†ΤΑΛΘΟ
ΕCΜΗΝ ΕΒΟΛ ΝΖΗΤῘ
ΩΔΕΝΕΖ· ΠΕΤΝΑΩΡΚ
ΝΟΥΑΝΑΩ Ν̄ΝΟΥΧ·
ΖΜΠΕΚΤΟΠΟC· †ΝΑΧΙ ΚΒΑ
ΜΜΟC· ΑΥΩ CΝΑΧΙ Ν̄Ζ̄ΝΝΟC
ΝΒΑCΑΝΟC÷

[138] ΡΩΜΕ ΝΙΜ

ΕΤΝΑΩΩ ΜΠΧΩΩΜΕ
ΝΤΕΚΜΑΡΤΗΡΙΑ· ΕΧΝ Ν̄ΡΩΜΕ
†ΝΑCΜΟΥ ΕΡΟC ΝΤΑΚΩ ΝΑC
ΕΒΟΛ ΝΝΕCΝΟΒΕ ΤΗΡΟΥ·
ΕΙCΖΗΤΕ ΔΙΧΑΡΙΖΕ ΝΑΚ
Ν̄ΩΜΝΤ Ν̄ΚΛΟΜ· ΟΥΑ
ΕΤΒΕ ΤΕΚΠΑΡΘΕΝΙΑ·
ΚΕΟΥΑ ΖΑΝΕΚΩΛΗΛ·
ΚΕΟΥΑ ΖΑΠΕΚCΝΟC·
ΕΤΟΥΝΑΠΑΖΤῘ ΕΒΟΛ ΕΧΜ
ΠΑΡΑΝ· ÷

ΑΥΩ †ΝΑΚΩ Ν̄ΖΡΑΦΑΗΛ
ΠΑΡΧΑΓΓΕΛΟC ΕCΔΙΑΚΩΝΕΙ
ΕΠΕΚΤΟΠΟC· Ζ̄ΜΜΑ ΝΙΜ·
ΤΑΕΙΡΗΝΗ ΕCΕΩΩΠΕ
ΝΕΜΜΑΚ·

MS M 583 (л. 100г, ст. 2 —
100 v, ст. 1) = Bibl. P. Morgan.
P. 199-200.

[199] ΑΥΩ ΤΟΠΟC ΝΙΜ
ΕΤΟΥΝΑ† ΜΠΕΚΡΑΝ ΕΡΟΟΥ
ΖΙΧΜ ΠΚΑΖ ΑΥΩ ΝCΕΩΩ
ΝΤΕΚΜΑΡΤΥΡΙΑ ΝΖΗΤΟΥ
†ΝΑΤΑΛΘΕ ΟΥΡΩΜΕ
ΕCΩΩΝΕ ΝΖΗΤῘ ΜΜΗΝΕ·
ΕΙΤΕ ΕCΗCΘ ΕΙΤΕ ΕCΟ
ΝΔΑΙΜΩΝΙΟΝ ΕΙΤΕ ΕCΖΗΜ·
ΠΛΗΝ ΩΩΝΕ ΝΙΜ †ΝΑΤΑΛΘΕ
ΟΥΑ ΜΜΗΝΕ·

ΠΕΤΝΑΩΡΚ ΝΟΥΑΝΑΩ
Ν̄ΝΟΥΧ ΖΜΠΕΚΤΟΠΟC·
†ΝΑΚΩ ΝΑC ΕΒΟΛ ΔΝ ΖΜ
ΠΑΙΩΝ ΕΤΝΗΥ ΑΥΩ CΝΑΧΙ
ΝΖΕΝΝΟC ΝΒΑCΑΝΟC ΖΙΧΜ
ΠΚΑΖ÷

ΕΙCΖΗΤΕ ΔΙΧΑΡΙΖΕ
ΝΑΚ Ν̄ΩΜΝΤ Ν̄ΚΛΟΜ· ΟΥΑ
ΜΕΝ ΕΤΒΕ ΤΕΚΠΑΡΘΕΝΙΑ·
ΚΕΟΥΑ ΖΑΝΕΚΩΛΗΛ
ΜΝ ΤΕΚΖΑΓΝΙΑ·
ΚΕΟΥΑ ΖΑΠΕΚCΝΟC·
ΕΤΟΥΝΑΠΑΖΤῘ ΕΒΟΛ ΕΧΜ
ΠΑΡΑΝ·
Ν†ΝΑΚΑ ΖΡΑΦΑΗΛ
ΠΑΓ [200] ΓΕΛΟC ΕCΝ
ΠΕΚΤΟΠΟC ΕΒΟΛ ΔΝ ΝΝΑΥ
ΝΙΜ ΕCΔΙΑΚΩΝΕΙ ΕΡΟΚ ΩΑ
ΕΝΕΖ ΖΑΜΗΝ·

Перевод

MS B

[137] ...имя его в книге в церкви первородных, которая написана на небесах. И Я даю его тебе, сыну, в царстве Моём.

Всякому месту, в котором будут призывать имя твое на земле и будут возвещать о твоём мученичестве, Я дам силу исцеления, и она будет пребывать в этом месте вовек. Тому, кто поклянется лживой клятвой в твоём месте, Я воздам, и он примет великую кару.

[138] Всякого человека, который прочитает вслух книгу твоего мученичества людям, Я благословлю и оставлю ему все его грехи. Вот, Я дарую тебе три венца: один — за твоё девство, другой — за твои молитвы и третий — за твою кровь, которую прольют во имя Моё.

И Я оставлю Рафаила, архангела, чтобы он служил во всяком месте, посвящённом тебе¹. Мир Мой да пребудет с тобой.

MS M583

[199] Во всяком месте на земле, которое назовут в честь тебя и в котором будут читать о твоём мученичестве, Я ежедневно буду исцелять больного человека, будь то расслабленный, или бесноватый, или страдающий горячкой. Кроме того, от любой болезни Я буду каждый день исцелять одного человека.

Того, кто поклянется лживой клятвой в твоём месте, Я не прощу в будущем веке, и он примет великие муки на земле.

Вот, Я дал тебе три венца: один — за твоё девство, другой — за твои молитвы и чистоту и третий — за твою кровь, которую прольют во имя Моё.

И Я оставлю Рафаила, архан [200] гела, чтобы он сохранил место твоё, служа тебе во веки. Аминь.

¹ Дословно: εϰδιακονει επεκτοπος 2м ма ним — «чтобы он служил твоему месту во всяком месте». Вероятно, имеются в виду храмы или часовни, посвящённые в честь св. Филофея.

MS B (PMZ-PMH (147-148))

[147] αγω ακτθε
 ναν ετρενσοϿωνγ·
 αγω ακτ τεζοϿσια
 ναι ετραειρε ν̄νιδομ
 τηροϿ· ν̄ναζρεμπερρο
 μ̄ν̄νετκωτε εροϿ· χωρις
 ν̄κενοβ̄ ν̄ζμοτ̄ ν̄ταλβο
 ν̄τακχαριζε μμοοϿ
 ναι παχοεις ῑς πεχ̄ς
 πετεψαϿδωψτ̄ εχμ̄ πκαζ
 νεϿστωτ̄ ψ̄ανεϿσente·

πετ̄τ̄ ν̄ζεννοβ̄ ν̄σομ
 ζ̄ν̄τταπρο̄ ν̄νεϿπροφητης
 μ̄ν̄νεϿαποστολοϿ
 ετοϿααβ̄ μ̄ν̄μαρτηροϿ÷

πενταϿεῑ επεϿητ̄
 [148] εβολ̄ ζ̄ν̄τπε·
 αϿβωκ̄ ετεζρω̄ ν̄Ͽατε·
 αϿνοϿζμ̄ πψομτ̄ ν̄ζαγιοϿ
 μπετκωζτ̄ χωζ̄ εροοϿ·
 [αϿνοϿζμ̄ πψομτ̄
 ν̄ζαγιοϿ μπετκωζτ̄
 χωζ̄ εροοϿ]· εκετ̄
 νοϿκελεϿϿις ν̄ραφανα
 πεκαρχαγγελοϿ ετμοοψε
 ν̄μμαι· ετ̄διακoneῑ εροῑ
 ψ̄αντ̄ειρε ν̄νιδομ̄ τηροϿ
 μ̄ν̄ ν̄ιωπ̄ηρε· ζ̄μ̄ πεκραν̄
 ετοϿααβ̄·

νεϿνοϿζμ̄̄ μ̄ταϿωμα
 μ̄πκωζτ̄ μ̄πιδϿραννοϿ
 χεκαϿ ν̄νεϿραψε̄ εχμ̄
 πτακο̄ μ̄ταϿωμα·

MS M 583 (л. 101v, ст. 1-2 –
 102г, ст. 1) = Bibl. P. Morgan.
 P. 202-203.

[202] αλλα ακτθε ναι
 αιϿοϿωνγ̄ μ̄ν̄ ναειοτε·
 αγω ακτ̄ τεζοϿσια ναι
 ετραειρε ν̄νειδομ̄ τηροϿ
 ν̄ναζρμ̄πρρο̄ μ̄ν̄νετκωτε
 εροϿ τηροϿ·χωρις
 ζενκε̄ μ̄ηηψε̄ ν̄ταλβο
 εακχαριζε μμοοϿ εβολ̄
 ζ̄ν̄τ̄οιχ̄ μ̄πεκζμ̄ζαλ·
 παχοεις̄ παρρο̄ ῑς πεχ̄ς·
 πενψαϿδωψτ̄ εχμ̄
 πκαζ̄ νεϿστωτ̄ ψ̄ᾱ c̄n̄te
 μ̄πποϿν̄·

πετ̄τ̄ ν̄ζεννοβ̄ ν̄σομ
 ζ̄ν̄τταπρο̄ ν̄νεϿπροφητης
 μ̄ν̄ νεϿαποστολοϿ
 μ̄ν̄νεϿζμ̄ζαλ̄
 μ̄μαρτυροϿ̄ ετοϿααβ̄·
 πενταϿεῑ επεϿητ̄ εβολ̄
 ζ̄ν̄τπε̄ αϿβωκ̄ εζοϿν̄
 ετεζρω̄ ν̄Ͽατε̄ ετμοϿζ·
 αϿνοϿζμ̄ μ̄πψομ̄ν̄τ̄
 ν̄ζαγιοϿ̄ μ̄πεϿκᾱ πκωζτ̄
 εχω̄ εροοϿ· εκετ̄
 νοϿκελεϿϿις ν̄ραφανα
 πεκαρχαγγελοϿ ετμοοψε
 ν̄μμαῑ ετ̄διακoneῑ ναι
 ψ̄αντεειρε ν̄νειδομ̄ τηροϿ
 ζ̄μ̄ πεκραν̄ ετοϿααβ̄·

[203] ν̄ϿϿκϿπ̄αζε̄
 μ̄ταϿωμᾱ επκωζτ̄
 μ̄πειδϿραννοϿ· χεκαϿ
 ν̄νεϿραψε̄ εχμ̄ πτακο̄
 μ̄ταϿωμᾱ

Перевод

MS B

[147] И Ты дал нам возможность познать Тебя, и Ты дал мне власть, чтобы я совершал все эти великие [дела] перед царем и его окружением. Кроме этого, Ты даровал мне также великий дар исцелений, о Господь мой Иисус Христос, Который всегда взирает на землю и потрясает ее до оснований;

Который дал великую силу устам Своих пророков и Своих святых апостолов и мучеников;

Который нисшел [148] с неба, вошел в печь горящую и спас троих святых, так что огонь не коснулся их; Который дал повеление Рафаилу, архангелу Твоему, пребывающему со мной и служащему мне, пока я не совершу все эти силы и чудеса во имя Твое святое,

сохранять меня от огня этого тирана, чтобы он не радовался о гибели моего тела.

MS M 583

[202] Но Ты дал мне и моим родителям возможность познать Тебя, и Ты дал мне власть, чтобы я совершал все эти великие [дела] перед царем и всем его окружением. Кроме этого, также великое множество исцелений Ты даровал рукой слуги Твоего, о Господь мой Иисус Христос, Который всегда взирает на землю, потрясая ее до второй бездны;

Который дал великую силу устам Своих пророков и Своих апостолов и слуг Своих — святых мучеников; Который нисшел с неба, вошел в печь горящую и спас троих святых, не дал огню коснуться их; Который дал повеление Рафаилу, архангелу Своему, пребывающему со мной и служащему мне, пока я не совершу все эти силы во имя Твое святое, [203] сохранять тело мое от огня этого тирана, чтобы он не радовался о гибели моего тела.

ⲛⲓⲧⲉⲩⲣⲁⲛ ⲉⲓⲛⲓ ⲁⲱ
ⲱⲩⲉⲟⲩⲛⲧⲉⲓⲕⲓⲁⲛⲓ
ⲉⲛⲛⲱⲉⲣⲧⲱⲓⲕⲉⲓ
ⲕⲏⲩ ⲉⲛⲱⲧⲏⲏⲱⲉⲟⲩⲧⲁ
ⲁⲕⲣⲓⲩⲉ ⲟⲩⲱⲟⲩⲛⲁⲓ
ⲛⲱⲏⲣⲉⲟⲩⲛⲧⲁⲩⲛ
ⲧⲉⲣⲟ ⲛⲉⲧⲱⲧⲟⲥ
ⲛⲓⲩⲉⲧⲱⲧⲟⲥ ⲛⲓⲩⲉⲧⲱⲧⲟⲥ
ⲛⲉⲧⲱⲧⲟⲥ ⲛⲓⲩⲉⲧⲱⲧⲟⲥ
ⲉⲣⲣⲓⲉⲁⲱⲩⲉⲓⲁⲩ
ⲧⲓⲕⲁⲩⲟⲛⲓⲕⲉⲱⲩⲉⲩ
ⲣⲁⲓⲛⲉⲏⲧⲱⲧⲟⲥ
ⲩⲁⲣⲧⲏⲣⲓⲁ ⲧⲏⲁ
ⲕⲱⲛⲟⲩⲁⲩⲛⲁⲓⲟⲩ
ⲛⲣⲉⲩⲧⲁⲛⲟⲩⲉⲕ
ⲩⲏⲛⲉⲟⲩⲁⲛⲉⲏⲧⲱⲧⲟⲥ
ⲱⲧⲉⲛⲉⲟⲩⲧⲉⲧⲏⲁ
ⲱⲣⲕⲏⲟⲩⲁⲩⲛⲁⲓ
ⲛⲟⲩⲁⲩⲉⲓⲛⲉⲕⲧⲟⲓⲕⲟⲩⲟⲩⲟⲩ
ⲧⲏⲁⲩⲓⲕⲁⲩⲱⲟⲩ
ⲁⲱⲩⲛⲁⲩⲓⲛⲉⲏⲧⲱⲧⲟⲥ
ⲛⲁⲓⲕⲓⲛⲟⲥ

ⲧⲉⲛⲧⲁⲓⲉⲓⲉⲧⲉⲕⲏⲧ
ⲧⲉⲛⲧⲁⲓⲉⲓⲉⲧⲉⲕⲏⲧ

ⲠⲚⲏⲟ

ⲠⲠⲱⲒⲈⲚⲒⲒⲈⲦⲚⲔⲠⲱⲱ

ⲠⲚⲱⲱⲱⲒⲈⲚⲚⲦⲈⲦ

ⲠⲠⲦⲦⲦⲦⲦⲈⲚⲚⲚ

ⲠⲠⲱⲒⲈⲟⲦⲚⲔⲠⲱⲱⲱⲒⲈ

ⲠⲠⲚⲚⲦⲦⲦⲦⲦⲈⲚⲚⲚ

ⲠⲠⲚⲚⲚⲚⲚⲚⲚⲚⲚⲚⲚⲚⲚ

ⲠⲠⲟⲱⲟⲱⲟⲱⲟⲱⲟⲱⲟⲱⲟⲱ

ⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠ

ⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠ

ⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠ

ⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠ

ⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠ

ⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠ

ⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠ

ⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠ

ⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠ

ⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠ

ⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠ

ⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠ

ⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠ

ⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠ

ⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠ

ⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠ


 PUG

ΔΥΩΑΚΤΘΕΝΑΝΕΤ
 ΡΕΝСОУΩΝΓ° ΔΥΩ
 ΔΕΤΕ ΖΟΥΣΙΑΝΑΙ°
 ΕΤΡΑΕΙΡΕΝΝΙΘΟΥ°
 ΤΗΡΟΥΝΝΑΣΡΕΙ°
 ΠΕΡΡΟ° ΥΝΝΕΤΚΩ
 ΤΕΡΟΥ° ΧΩΡΙΣΝ
 ΚΕΝΟΒΝΕΥΟΤΝΤΑ
 ΔΟΝΤΑΙ ΧΑΡΙΖΕ°
 ΥΠΟΟΥΝΑΙ° ΠΑΧΟ
 ΕΙΣΤΕΤΕ ΧΟ° ΠΕΤΕ
 ΥΑΥΩΟΥΤΕΧΥ
 ΑΚΑΣ° ΝΕΥΕΤΩΤ
 ΥΑΝΕΥΕΝΤΕ°
 ΠΕΤ° ΝΕΝΝΟΒ
 ΝΟΟΥ° ΖΝΤ° ΤΕΤ
 ΡΟΝΝΕΥΕΤΡΟΦΗ
 ΤΗC° ΥΝΝΕΥΑΙΤΟC
 ΤΟ ΧΟ° ΤΟΥΛΑΒ° ΥΝ
 ΔΥΑΡ° ΤΗΡΟC°
 ΠΕΝ° ΓΑΛΕΙΕΠΕCΗΤ°

ϣ ϣ ϣ ϣ
 ΕΒΟΝΝΤΤΕ·ΑΥ·
 ΒΩΚΕΤΕΡΩΝ·
 ΣΑΤΕ·ΑΥ·ΝΟΥΘΙ
 ΠΥΟΥΤ·ΝΣΑΓΙΟС·
 ΠΠΕΠΚΩΣΤ·ΧΩΕ
 ΕΡΟΥ·ΑΥ·ΝΟΥΘΙ
 ΠΥΟΥΤ·ΝΣΑΓΙΟС·
 ΠΠΕΠΚΩΣΤ·ΧΩΕ
 ΕΡΟΥ·ΕΚΕ·†·ΝΟΥΚΕ
 ΔΕΥСΙС·ΝΕΡΑ·†·ΑΗΛ·
 ΠΤΕΚ·ΑΡ·ΧΑ·Γ·Γ·Ε·Δ·ΟС·
 Ε·Τ·Ω·Ο·Ω·Ε·Ν·Ι·Λ·Α·Ε·†
 Δ·Ι·Α·Κ·Ο·Ν·Ε·Ι·Ε·Ρ·Ο·Ι·Ω·Α·Ν·
 †·Τ·Ε·Ι·Ρ·Ε·Ν·Ν·Ι·Δ·Ο·Υ·Τ·Η·
 Ρ·Ο·Υ·Ω·Ι·Ν·Ν·Ι·Ω·Υ·Π·Η·Ρ·Ε·
 Σ·Υ·Π·Ε·Κ·Ρ·Α·Ν·Ε·Τ·Ο·Υ·Α·Β·
 Ν·Ε·Υ·Ν·Ο·Υ·Θ·Ι·Π·Α·С·Ω·
 †·Π·Α·Π·Ι·С·Ω·Σ·Τ·Ω·Π·Π·
 †·Δ·Υ·Ρ·Α·Ν·Ν·Ο·С·Δ·Ε·Ι·С·Α·С·
 †·Ν·Ι·Ν·Ε·Υ·Ρ·Α·Υ·Ε·Ε·Ω·Υ·Π·
 †·Τ·Α·Ι·С·Ω·Π·Α·С·Ω·Π·Α·С·Ω·

«ИСТОРИЯ АЛЕКСАНДРИЙСКОЙ ЦЕРКВИ»
И ЕЕ СВЯЗЬ С ГРЕЧЕСКОЙ И АРАБСКОЙ
ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИМИ ТРАДИЦИЯМИ

Коптская литература не слишком богата историческими сочинениями. Поэтому те немногие тексты, которые сохранились до наших дней, вызывают особый интерес. К ним принадлежат и несколько фрагментов *Истории Александрийской Церкви* (далее — *ИАЦ*), несомненно, имеющие фундаментальное значение для исследований в области коптской церковной историографии.

Этот памятник дошел до нас в четырех рукописях¹, разрозненные листы которых хранятся в разных библиотеках мира. Приведем описание этих манускриптов.

MS В. Праздничная служба св. Меркурию Стратилату. Хорошо сохранившийся манускрипт поступил в коллекцию Британского музея из монастыря, названного в честь этого святого, в Идфу. В качестве уставного чтения здесь предлагается эксерпт из *ИАЦ* о царствовании Юлиана Отступника и приводится известное повествование о его гибели, связанное с именем св. Меркурия. В колофоне рукописи, составленной диаконом Виктором из Исны, дата отсутствует. Однако, зная время, на которое приходится деятельность этого писца, можно заключить, что манускрипт появился на рубеже X-XI вв.²

¹ Рукописи для удобства были обозначены латинскими буквами, которые у разных исследователей не всегда совпадают. Например, «А» и «В» Крама соответствуют «Н» и «V» Орланди. Чтобы не создавать путаницы, будем использовать обозначения итальянского ученого.

² *Storia della Chiesa di Alessandria*. Vol. 1: *Da Pietro ad Atanasio* / T. Orlandi, ed. Milano, 1968. P. 14. (Testi e documenti per lo studio dell'

MS H. Почерк позволяет утверждать, что рукопись вышла из-под пера каллиграфа известного скриптория Тутун в Фаюме и может быть отнесена ко второй четверти X столетия¹. В XI в. она попала в Белый монастырь. Идентифицированы девять ее листов в собраниях Парижа, Каира, Кэмбриджа. Обнаружение этих фрагментов оказалось особенно важным при решении многих теоретических вопросов².

MS K. Из этого кодекса обнаружен и идентифицирован лишь один лист в Венской коллекции, датируемый VII в. Место его происхождения точно неизвестно. Возможно, он был найден в Белом монастыре, поскольку значительная часть коптских литературных памятников этого собрания происходит именно оттуда. Данный фрагмент содержит ответное послание императору Аркадию, написанное из Египта диаконом Арсением, его бывшим наставником³.

MS V. Самый объемный из известных в настоящее время кодексов *ИАЦ* происходит из библиотеки Белого монастыря. Отдельные его листы (в общей сложности около 80) находятся сейчас в Вене, Риме, Париже, Лондоне, Страсбурге. Крам датирует этот документ XI или XII в.⁴, тогда как фон Лемм высказывается за X век⁵. Пагинация в целом со-

antichità; 17); *Brakmann H.* Eine oder zwei koptische Kirchengeschichte? // *Muséon.* 1974. № 87. S. 129–142, здесь: с. 132.

¹ *Crum W. E.* Eusebius and Coptic Church Stories // *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.* 1902. № 24. P. 68–84, здесь: с. 69.

² *Brakmann H.* Op. cit. S. 130; *Johnson D. W.* Further fragments of a Coptic History of the Church: Cambridge OR 1699 R // *Enchoria.* 1976. № 6. P. 7–17, здесь: с. 7; *Orlandi T.* Le fonti copte della Storia dei patriarchi di Alessandria // *Studi Copti.* Milano, 1968. P. 54–85, здесь: с. 59. (Testi e documenti per lo studio dell' antichità; 22).

³ *Brakmann H.* Ibid.; *Storia della Chiesa di Alessandria.* Vol. 2: Da Teofilo a Timoteo II / T. Orlandi, ed. Milano, 1970. P. 9. (Testi e documenti per lo studio dell' antichità; 31).

⁴ *Crum W. E.* Op. cit. P. 70.

⁵ *Lemm O., von.* Koptische Fragmente zur Patriarchengeschichte Alexandriens // *Memoires de l'Academie Imperial des Sciences de St. Petersbourg.* St-Pb., 1888. S. 11.

хранилась здесь лучше, чем в других манускриптах, и в случае отсутствия может быть восстановлена с достаточной степенью вероятности.

Публикацию найденных фрагментов *ИАЦ* впервые осуществил Георг Цоега в начале XIX века¹. Точнее, он издал MS V и, частично, MS H. Почти сто лет спустя Мунье обнаружил, идентифицировал и ввел в научный оборот еще один отрывок из MS H². Наиболее полным на сегодняшний день остается издание, предпринятое Тито Орланди. Ученый расположил находящиеся в его распоряжении части текста таким образом, чтобы они дополняли друг друга, образуя по возможности единое и связное повествование. Но начало MS H, содержание которого относится к периоду до Вселенских Соборов и имеет параллели с *Церковной Историей* Евсевия Кесарийского, не вошло сюда³. И наконец, важным открытием, совершенным Джонсоном, стали три листа MS H из библиотеки Кэмбриджского университета⁴.

Название памятника сохранилось в трех из четырех рассматриваемых рукописей. В манускриптах V и B оно передано как *ḡistoria ntekkansiā (История Церкви)*, а в манускрипте H — как *ḡistoria ntekkansiā eṡoṡallw (История Святой Церкви)*. В принципе эти два заглавия идентичны, и атрибутив *eṡoṡallw* не вносит ничего существенно нового:

¹ Zoega G. Catalogus codicum copticorum manuscriptorum manuscriptorum qui in Museo Borgiano Velitrisadservantur. Roma, 1810. P. 260–268. При работе с этим каталогом полезно знакомство со следующей статьей: Sauget J. M. Introduction historique et notes bibliographiques au catalogue de Zoega // Muséon. 1972. № 85. P. 25–63.

² Munier H. Manuscrits coptes. Caire, 1916. P. 52–53.

³ Orlandi T. Storia della Chiesa di Alessandria. Milano, 1968–1970. (Testi e documenti per lo studio dell' antichità; 17, 31). Орланди ввел в научный оборот еще несколько фрагментов *ИАЦ*: *Id.* Nuovi frammenti della Historia Ecclesiastica copta // Stidi in onore di Edda Bresciani. Piza, 1985. P. 363–384.

⁴ Johnson D. W. Further fragments... P. 7–17.

он является обычным расширением более короткого и поэтому, вероятно, более раннего именованя.

Разумеется, общее название вовсе не свидетельствует об идентичности самих сочинений. Таким доказательством может служить лишь их текстуальная близость. Конечно, возможность сопоставления в нашем случае весьма ограничена, поскольку многие отрывки сохранились в силу обстоятельств лишь в единственной рукописи. Вопрос состоял в том, являются ли они частями одного или нескольких исторических трудов. На этот счет в настоящее время имеется ряд гипотез. Так, Вальтер Крам полагает, что фрагменты принадлежат разным копиям одного и того же произведения. С его точки зрения, различия, встречающиеся в параллельных местах, незначительны, и их число не превышает обычного количества расхождений, возникающих при рукописной передаче любого памятника¹.

Поводом для продолжения спора и важнейшим аргументом в дальнейшем ходе научной дискуссии стал объем коптского сочинения. Вся *ИИЦ* состоит из 12 книг. В распоряжении исследователей сегодня имеется немногим более 160 страниц MS V, поэтому именно он и служит основой для сравнения, расчетов и выводов. Тито Орланди высказал мысль о том, что до нас дошла лишь шестая часть этого памятника. Поскольку четвертая книга завершается на странице 321, можно утверждать, что средний объем одной книги составляет около 75 страниц, а всего сочинения — 900 страниц.

Принимая в расчет объем и сохранившуюся пагинацию, итальянский ученый выдвигает версию, принципиально отличающуюся от гипотезы его предшественника. Он приходит к выводу, что речь идет не об одном, а о двух различных трудах, и реконструирует для каждого из них свое содержание. По его мнению, первый памятник, представлен-

¹ *Crum W. E. Op. cit. P. 79.*

ный манускриптом Н, являет собой переработку *Церковной Истории* Евсевия Кесарийского с дополнительным перечнем Александрийских патриархов — начиная с Афанасия I (326—373 гг.) и кончая Тимофеем II Элуром (458—480 гг.). То есть десять книг *ИАЦ*, соответственно, освещают тот же материал, что и десять книг греческого автора, и лишь оставшиеся две посвящены событиям, описания которых у него нет. Основным же содержанием второго сочинения, дошедшего до нас в манускриптах V, K и B, стали те вопросы, которые в первом даны в виде краткого приложения. Таким образом, перед нами — подробный труд по истории Александрийской Церкви.

Т. Орланди приводит следующий аргумент в подтверждение своей гипотезы. Поскольку MS V начинается только со страницы под номером 33, где повествуется о Петре Александрийском (300—311 гг.), трудно предположить, что на отсутствующих 32 листах мог уместиться тот огромный материал, о котором свидетельствуют сохранившиеся фрагменты MS Н и который должен соответствовать объему греческой *Истории* Евсевия. Таким образом, несовпадающее начало полностью опровергает утверждение о том, что эти две рукописи представляют один и тот же памятник¹.

Среди тех, кто не разделяет этой гипотезы, — Хайнцгерд Бракмман². С одной стороны, он отмечает несомненное сходство текстов, представленных разными рукописями, а с другой, — предпринятые Орланди попытки реконструкции содержания различных кодексов не кажутся ему убедительными. С аллюзией на знак вопроса в заглавии своей статьи собственные заключения Бракмман формулирует достаточно осторожно. Исследователь считает, что необходимо отделить предположения от бесспорной истины.

¹ *Orlandi T. Elementi di lingua e letteratura copta. Milano, 1970. P. 93–94; Id. Le fonti... P. 61.*

² *Brakmann H. Op. cit. P. 129–142.*

Действительно, коптская *ИАЦ* состоит из 12 книг. Верно также и то, что важную часть ее составляет материал из сочинения Евсевия. Но решающий аргумент Орланди, согласно которому события в Ms H, касающиеся собственно Александрийской Церкви, занимают всего две части, остается, напротив, только догадкой, основанной на той лишь предпосылке, что структура коптской версии должна соответствовать греческому первоисточнику. И хотя конец IV книги в них совпадает, это еще не доказывает, что в остальных книгах коптский составитель тоже во всем тщательно следовал оригиналу. По мнению Бракманна, мы имеем дело здесь не столько с переводом, сколько с переработкой, а в этом случае позволительна большая свобода в обращении с материалом. Можно, например, отклоняться от оригинала, если другие источники предоставляют более обширные сведения.

Кроме того, VIII—X книги Евсевия носят характер приложения, целиком и полностью отражая современную ему действительность. Поэтому с целью более уравновешенного повествования копты могли значительно сократить их содержание или вообще опустить те или иные части. В пользу последнего соображения говорит также и то, что в арабскую *Историю Александрийских Патриархов*, имеющую среди своих источников и наш памятник, вошли только первые восемь книг греческого автора. Конечно, это тоже только гипотеза, но она позволяет, по крайней мере, не отвергать возможности постепенного отступления от первоисточника в отношении не только содержания, но и схемы деления на главы.

Несомненно, материал первых листов Ms H, освещающий начало церковной истории, в других рукописях не представлен. Однако по-прежнему остается открытым вопрос, действительно ли первые части этих рукописей радикально отличались друг от друга, или материал, подтверждающий

их идентичность, просто не сохранился. К тому же, подробное описание одного периода никоим образом не может служить доказательством того, что позднейший был освещен более кратко.

Следующей проблемой стало то, что оставшаяся пагинация не позволяет поместить сохранившийся материал одной рукописи в другой. Все трое ученых предполагали, что текст *ИАЦ* оформлялся в виде двух томов со своей пагинацией, но каждый из них имел в виду ту рукопись, которая подтверждала его собственную теорию. Крам и Бракманн называли MS V, а Орланди — MS H. Это может служить еще одним доводом в пользу того, чтобы считать тексты указанных манускриптов идентичными.

Спорным вопросом оказался и расчет первоначально го объема памятника. Не соглашаясь с вычислениями Орланди, Бракманн отмечает, что в действительности номер последней страницы IV книги не сохранился. Однако сохранилась нумерация страниц 319–322, содержание которых совпадает с содержанием VII книги *Церковной Истории* Евсевия Кесарийского. Если предположить, что в этой части греческое и коптское сочинения идентичны, то средний объем каждой книги выходит не 75, а всего около 50 страниц, и вся *ИАЦ* занимает, таким образом, примерно 600 страниц. Тогда получается, что мы имеем почти четверть исходного материала, а по Орланди — лишь шестую его долю. Бракманн настаивает на своей версии, поскольку для него безразлично, какая часть произведения находится в распоряжении исследователей.

Наличие параллельных мест в различных рукописях остается главным аргументом Бракманна. Тексты в них совпадают во всех случаях, когда они охватывают один и тот же материал. По мысли Бракманна, это означает, что тезис Орланди сводится к утверждению, будто тексты манускриптов тождественны только в тех фрагментах, которые случайно

дошли до наших дней, и эта тождественность заканчивается как раз там, где завершается доступный для сравнения материал. Такое предположение кажется совершенно абсурдным.

Бракманн также отмечает, что Орланди несмотря на свою версию о двух церковных историях все-таки не мог не признать хотя бы частичной их идентичности, поскольку при издании *ИИЦ* он соединил сохранившиеся фрагменты в цельное повествование, заполнив лакуны MS V текстом MS H. Таким образом, немецкий ученый считает более вероятным, что анализируемые фрагменты представляют собой одно сочинение, хотя и сознает всю проблематичность подобных утверждений из-за недостаточности материала, годного для сопоставления. Поле сравнения может быть расширено, полагает он, только при новом открытии, «которое, возможно, еще долго заставит себя ждать»¹.

Тем не менее, это открытие скоро произошло. Дэвид Джонсон опубликовал и перевел на английский язык три новых листа из кодекса H, которые входили в состав коллекции Герберта Томпсона и хранились в Университетской библиотеке Кэмбриджа (см. приложение)². Наши сведения о кодексе H, таким образом, расширились, а кроме того, — и это очень важно — оказалось, что большая часть текста совпадает с текстом MS V. Новое открытие стало серьезным аргументом против гипотезы Орланди³.

Итак, с большой долей уверенности можно утверждать, что все четыре фрагментарно сохранившихся рукописи содержат одно и то же произведение, посвященное церковной истории Египта.

¹ Ibid. P. 134.

² Johnson D. W. Further fragments... P. 7–17.

³ Следует отметить, что в позднейших работах Тито Орланди уже не настаивает на своей гипотезе: *Orlandi T. Letteratura copta e christianesimo nazionale egiziano // L'Egitto Cristiano: aspetti e problemi in età tardo-antica. Roma, 1997. P. 39–120, здесь: с. 97–98. (SEA; 56).*

Что касается датировки, авторства и языка оригинала *ИАЦ*, то эти проблемы остаются до сих пор неразрешенными¹. Неизвестно даже, какими событиями она завершилась. Конечный эпизод из тех, что дошли до нас, относится ко времени Тимофея Элура, из чего можно было бы заключить, что он оказался последним упоминаемым здесь патриархом. Но этот факт, однако, не согласуется со свидетельством *ИАП*, компилятором которой была известна редакция, не выходящая за рамки эпохи Диоскора². Соответственно и версия, которой мы располагаем, вполне могла иметь более позднее продолжение, отсутствующее в сохранившихся кодексах.

По поводу авторства тоже существует несколько гипотез. Крам указывает, что *ИАЦ* атрибутируется в *Плерофории* Иоанна Руфа самому Тимофею Элуру, признавая, однако, наличие ряда серьезных контраргументов против такой атрибуции³. Но большинство исследователей полагает, что автором вполне мог быть некий Мена, который был монахом из монастыря Дейр Анба⁴.

Проблема языка оригинала связана с его авторством. Произведение нам известно на коптском. Но если принять гипотезу Крама, то написано оно могло быть и на греческом, поскольку догматические сочинения Тимофея Элура дошли до наших дней именно на этом языке, а те, что сохранились на сирийском, являются их переводами. Этим, по мнению ученого, объясняются некоторые неясности и неточности в тексте⁵.

¹ *Devos P.* Notes sur l'histoire Ecclésiastique copte // *AnBoll* 1977. № 95. P. 144–151; *Baumeister Th.* Koptische Kirchengeschichte. Zum Stand der Forschung // *Actes du IVe Congrès Copte*. Louvain-la-Neuve, 1992. Vol. 2. P. 115–124.

² *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria* / B. Evetts, ed. Paris, 1904. P. 144. (PO; I).

³ *Crum W. E.* Op. cit. P. 72.

⁴ *Orlandi T.* Storia... Vol. 1. P. 130.

⁵ *Crum W. E.* Op. cit. P. 72.

Закончив обсуждение внешних атрибутов памятника, перейдем теперь к вопросам его содержания, структуры и взаимосвязи с сочинениями других авторов. Прежде всего отметим композиционные особенности организации материала. Здесь явно очерчены три основные темы: описание главных эпизодов общей церковной истории, изложение исторических событий собственно Александрийской Церкви и перечисление богословских трудов выдающихся церковных деятелей. Принцип, сочетающий историю Церкви и историю литературы, характерный для Евсевия Кесарийского, был оставлен как его непосредственными продолжателями — Феодоритом, Сократом, Созоменом, так и византийскими хронистами. Но в нашем случае мы можем констатировать следование первоначальной традиции.

Все исследователи обращают внимание на зависимость *ИАЦ* от греческой традиции. Копты не были в этом исключением и, создавая свою собственную *Историю*, брали за основу материал Евсевия Кесарийского¹. Однако трудно согласиться с тем, что данный памятник является просто переводом этого сочинения. Во-первых, повествование в нем не заканчивается на царствовании Константина Великого, а продолжается вплоть до времени Тимофея Элура. Изложение событий после Никейского Собора является здесь результатом обработки и компиляции уже других греческих источников. Например, рассказ Сократа Схоластика о ложном отречении и постыдной кончине Ария воспроизведен в *ИАЦ* почти дословно. Во-вторых, местами даже в общей части составитель отступает от образца. Иногда он привлекает другие источники, в частности, перед сюжетом о манихейской ереси дает жизнеописание Мани, или группирует материал по своему усмотрению. Помимо дополнения и

¹ Сирийский перевод появился, вероятно, еще при жизни самого автора. (Пигулевская Н. В. Сирийская культура средних веков и ее историческое значение // Ближний Восток. Византия. Славяне. Л., 1976. С. 167).

систематизации текста первоисточника, переработка, как упоминалось уже выше, заключалась также в сокращении¹ того, что представлялось составителю избыточным и нарушало композиционную стройность произведения.

Еще одна отличительная особенность памятника состоит в следующем. В *Истории* Евсевия мы не найдем «стилистически отделанных и составленных самим автором речей, которые вложены в уста персонажей»². Вместо этого автор приводит многочисленные цитаты, практически буквально повторяющие те или иные документы и источники. В коптском же произведении такие «стилистически отделанные» речи встречаются постоянно — повествование изобилует драматическими диалогами и монологами. Вот только один из подобных диалогов, который состоялся между свт. Василием Великим и Юлианом Отступником: «Когда они (свт. Василий со своими сослужителями) вошли, Юлиан увидел, что облик их смиренен и бороды их длинны. Он обратился к ним: “Чего вы ищете?” Василий ответил: “Мы ищем пастыря, доброго и заботливого”. Юлиан спросил Василия: “А где же ты оставил Сына плотника, направляясь сюда?” Тот же ответил: “Я оставил Его приготовить ящик, в который тебя положат”»³. В таких диалогах проявились черты, свойственные фольклорной египетской литературе, в частности, историческому роману.

Интересно, конечно, не только сопоставить изложение событий и принципы построения текста, но и проследить, насколько были восприняты коптами мировоззренческие установки отца церковной истории⁴. Копты твердо ус-

¹ Примеры подобных сокращений известны: у Созомена вся *История* Евсевия уместилась в двух книгах.

² *Кривушин И. В.* Рождение церковной историографии: Евсевий Кесарийский. Иваново, 1995. С. 9.

³ *Orlandi T.* Storia... Vol. 1. P. 38.

⁴ О концепции Евсевия см.: *Кривушин И. В.* Рождение...; *Он же.* Ранневизантийская церковная историография. СПб., 1998.

воили некоторые его идеи: концепцию Божественного вмешательства в ход истории; заступничество за праведников и наказание нечестивых; взгляд на христиан как на единый народ Божий, который мудрые пастыри должны беречь от «волков хищных» — еретиков; необходимость преемственности епископской власти.

Но для Евсевия были важны высокая оценка деятельности Константина Великого и понятие римской государственности, оформляющейся в результате принятия христианства на государственном уровне. Коптский автор не во всем последовал за своим предшественником. Его интересовали, скорее, конкретные поступки того или иного императора, а не идея византийской монархии как таковая. Императоры в *ИАЦ* не всегда даже называются по имени: на протяжении нескольких страниц византийский государь может именоваться просто «царем». Если прибавить к этому встречающиеся в коптском тексте анахронизмы, связанные со временем правления монархов, то верноподданнические чувства египетских христиан могут вызвать сомнения, что объясняется рядом причин, а вовсе не индифферентным или негативным отношением к римской государственности. Константин в восприятии коптов, видимо, не вписывался в образ идеального государя из-за конфликтов с Александрийским патриархом Афанасием Великим. Кроме того, являясь римской колонией, завоеванный Египет не мог относиться к императорам, сидящим в Константинополе, так же, как относился бы к своим исконным правителям.

Несмотря на расширение повествования «внешними» фактами, событиями и персоналиями, перипетии Александрийской Церкви составляют объект преимущественного интереса автора *ИАЦ*, что свидетельствует о его александрийской ориентации и может, как кажется, служить косвенным аргументом в пользу гипотезы о происхождении этого памятника в коптской среде.

Даже в изложении событий общецерковной истории явно присутствует некоторая александрийская тенденциозность. Так, среди «отцов, бывших прежде», примеру которых следует в своей деятельности свт. Кирилл, поименованы ап. Марк, основатель Александрийской Церкви, свт. Александр Александрийский и свт. Афанасий Александрийский¹. А рассказ о том, как Юлиан Отступник, отправляясь воевать в Персию, заточил в темницу свт. Василия Великого, автор предваряет таким вступлением: «В то время Церковь была богата крепостью духоносных отцов, и четыре столпа были в основании ее: Афанасий в Александрии, Антоний и Пахомий в Верхнем Египте и Василий в Каппадокии»². Таким образом, три из четырех «столпов» находились в Египте.

Обнаружение кембриджских фрагментов позволило утверждать, что в памятнике были использованы также местные документы и предания. В частности, здесь упоминается апа Шенуте: Несторий, находясь в заточении в Египте, услышал о нем и его благотворительной деятельности и попросил принять свое имущество для раздачи бедным. Но «святой апа Шенуте знал о том богохульном учении, которое он исповедовал, поскольку сам принимал участие в Соборе, проходившем в Эфесе...», и отказался принимать дары от еретика, не раскаявшегося в своем заблуждении³. Если данный текст действительно является переработкой не дошедшего до нас источника, то перед нами единственное свидетельство того, что имя коптского подвижника было известно не только египетским авторам. Но это представляется маловероятным. Немецкий богослов Алоис Грильмайер сопоставил приведенный рассказ с другими описаниями ссылки Нестория. Несмотря на ряд общих элементов — на-

¹ *Orlandi T. Storia...* Vol. 2. P. 46.

² *Orlandi T. Storia...* Vol. 1. P. 38.

³ *Johnson D. W. Further fragments...* P. 9, 15; рус. пер.: наст. изд. С. 42.

звание места заточения (Синбельдже), эпизод с кочевниками, вторгшимися в Оазис, симптомы болезни, приведшей к смерти, — он пришел к выводу, что сведения об апе Шенуте относятся к области местных преданий, поскольку ни в одном греческом или латинском сочинении не встречается имени этого церковного деятеля¹. Остается признать, что мы имеем дело с оригинальной вставкой.

Автор *ИАЦ*, безусловно, монофизит — патриархи-еретики Диоскор и Тимофей Элур названы здесь святыми. Но стремясь засвидетельствовать истинность учения Коптской Церкви и ее значение для всего христианского мира, он последовательно проводит мысль о преемственности и продолжении традиций свт. Афанасия и Кирилла Александрийских, тем самым еще раз подчеркивая выдающиеся заслуги египетских предстоятелей. Несторий заканчивает свои дни именно в Египте, и бессилие его учения запечатлевается анафемой, произнесенной коптским святым апой Шенуте: «Если ты не согласишься верно исповедовать Бога, то я не соглашусь ничего от тебя принять. Анафема да будет тебе вместе с твоим добром»². Таким образом, в этом эпизоде основанием для египтоцентризма автора служит его христологическая позиция.

Некоторые фрагменты памятника все же позволяют говорить о возможном влиянии коптских повествований на формирование византийского церковного предания³, например, известный рассказ о гибели Юлиана Отступника, связанный с именем св. Меркурия. Вот как изложены эти события в *ИАЦ*: «Конец его (Юлиана. — Е.К.) был таким. Он увидел ночью, что множество воинов надвигается на него с высоты, и был поражен копьем в сердце. Зная, что это святые, он собрал рукой и бросил в небо свою кровь: “Возь-

¹ Grillmeier A. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Freiburg; Basel; Wien, 1990. Bd. 2/4. S. 178–181.

² Johnson D. W. *Further fragments...* P. 9, 15; рус. пер.: наст. изд. С. 42.

³ Orlandi T. *Le fonti...* P. 89–138.

ми ее себе, Иисус, Ты овладел всем миром!” — и с этими словами умер. А Бог указал путь Своему народу и вернул ромеев на родину. Василию же за три дня до смерти Юлиана приснился в темнице сон. Проснувшись, он рассказал его другим двум братьям: “Я видел, как святой мученик Меркурий вошел в свой мартирий, поднял копье и сказал: “Не позволю этому беззаконнику так оскорблять Бога”, — а затем исчез, и я перестал видеть его”. Ответили ему те двое: “Воистину, нам был такой же сон”. Уразумев в этом знамение Божие, они решили между собой: “Давайте пошлем человека в мартирий святого Меркурия и узнаем, на месте копье или нет”. Но посланный копья не нашел, и тогда они уверовали в видение. А через три дня в Антиохию пришло известие о том, что император погиб на войне”¹.

В свидетельствах современников Юлиана о его смерти мы не найдем ничего похожего на эту захватывающую легенду. У Либания, язычника и сторонника императора, в убийстве последнего обвиняются христиане, «живущие не по законам», и «не почитающие богов»². В изложении свт. Григория Богослова император-отступник погибает то ли от руки перса, то ли от руки собственного подданного, недовольного вовсе не его религиозной политикой, а отсутствием попечения о своем войске³.

Блаженный Феодорит Кирский, повторяя предложенные версии, добавляет новую — о «невидимой силе», подразумевая ангелов: «Кто нанес Юлиану этот праведный удар, и доселе еще никому неизвестно. Одни говорят, что поразила его невидимая сила, другие, — что кто-нибудь из кочевых жителей пустыни, называемых исмаильтянами, а иные думают, что убийцею был его же воин, доведенный до отчаяния голодом и трудностью похода в пустыне. Но человек ли,

¹ *Orlandi T. Storia...* Vol. 1 P. 48–50.

² *Libanius. Oratio XVIII.* 274–275.

³ *Gregorius Nazianzenus Theologus. Oratio V.* 13.

ангел ли простер свой меч, кто бы это ни сделал, очевидно, он был только исполнителем воли Божией»¹.

Сократ Схоластик предполагает вмешательство потусторонних сил «языческого происхождения»: «...кто убил его, узнать не могли. Одни говорят, что стрела была пущена каким-то переметчиком персом, другие (и большей частью), — что его собственным воином. А Каллист, служивший в числе приближенных царя и описавший дела его героическими стихами, говоря об этой войне, утверждает, что он умер, быв поражен демоном. Каллист, может быть, выдумал это как поэт, а может быть, и действительно так было, ибо фурии умерщвляли многих»².

Впервые в греческой литературе рассказ о св. Меркурии появляется только в конце VI в. у Иоанна Малалы.

Созданная на основе греческой традиции *ИИЦ* в свою очередь сама стала отправной точкой для церковной историографии на арабском языке, послужив источником для *Истории Александрийских Патриархов*³. Этот обширный труд состоит частично из арабского перевода коптских оригиналов и частично из самостоятельных арабских сочинений I—XIII вв., и, кроме того, он включает краткие повествования о периоде после XIV века. Важно подчеркнуть, что этот текст нельзя считать единым сочинением, — скорее, он представляет определенную историографическую традицию, поскольку здесь собраны произведения разных авторов, которые вели записи о современных им событиях

¹ *Theodoretus Cyrensis*. HE III. 25.

² *Socrates Scholasticus*. HE III. 21.

³ *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria* / B. Evetts, ed. Paris, 1904—1919. (PO; t. I, fasc. 2 и 4; t. V, fasc. 1, t. X, fasc. 5) — к этому изданию обращался Т. Орланди, когда сравнивал фрагменты коптского и арабского памятников. Другая редакция: *Severus Ben al-Moqaffa*. *Historia Patriarcharum Alexandrinorum* / C.F. Seybold, ed. (CSCO; 52, 59 (Scriptores Arabici; 8,9). Гамбургский список: *Severus ibn al-Muqaffa*. *Alexandrinische Patriarchengeschichte von S. Marcus bis Michael I. (61—767) nach der ältesten 1266 geschriebenen Hamburger Handschrift* / C.F.Seybold, ed. Hamburg, 1912.

церковной и политической жизни своей страны, и каждый последующий продолжал дело своих предшественников.

Традиционно с начальными главами сочинения связывали имя Севира ибн аль Мукаффы, епископа Ашмунайского¹. Но после анализа деятельности александрийского диакона Мавхуба ибн Мансура ибн Муфарриджа роль Севира в составлении *ИАП* стали подвергать сомнению. Так, уже Д. Джонсон говорил о необычайном сходстве редакторских примечаний и предисловий к этим двум памятникам, одни из которых приписывались Мавхубу, а другие – Севиру². А Хейджер был склонен вообще приписать всю редакторскую работу Мавхубу, отрицая всякое участие Севира³.

Все исследователи, начиная с В. Крама, отмечали несомненную связь коптской *ИАЦ* с первой частью жизнеописаний (№ 2–24) в *ИАП*, посвященных патриархам от Анниана (68–85 гг.) до Кирилла (412–444 гг.). Тем не менее, надо сказать, что сопоставление коптского и арабского текстов свидетельствует о творческом подходе компиляторов к перерабатываемым текстам, при этом сохраняет свою актуальность вопрос о том, какая редакция была в руках переводчиков.

Но *ИАЦ* была не единственным источником для составителей арабского памятника. Сефир Ашмунайский

¹ *Labib S.Y. Ibn al-Muqaffa* // Encyclopédie de l'Islam, Nouvelle Édition. Leiden-Paris, 1971. V. 3. P. 909–910; *Müller C.D.G. Severos ibn al-Muqaffa* // Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients. Wiesbaden, 1975. S. 319–320; *Atiya A.S. Sawirus ibn al-Muqaffa* // CE. V. 7. P. 2100–2102.

² *Johnson D.W. Further remarks on the Arabia history of the Patriarchs of Alexandria* // Oriens Christianus. 1977. № 61. P. 106–116.

³ *Heijer J., den. History of the Patriarchs of Alexandria* // CE. V. 4. P. 1238–1240; *Heijer J., den. Sewirus Ibn al-Muqaffa, Mawhub Ibn Mansur Ibn Mufarrig et la genèse de l'histoire des Patriarches d'Alexandrie* // Bibliotheca Orientalis. 1984. № 41. P. 336–347; *Heijer J., den. Mawhüb ibn Mansür ibn Mufarrig et l'historigraphie Copto-Arabe*. Louvain, 1989. (CSCO; 513 = Subsidia; 83). *Zanetti U. L'histoire des Patriarches d'Alexandrie n'est pas due à Sévère!* // AnBoll. 1990. № 108. P. 292.

(или Мавхуб ибн Мансур, как полагают некоторые исследователи) инициировал и организовал работу по переводу греческих и коптских документов на арабский язык. Его ученические собратья, первым среди которых был Михаил, епископ Тинисский, продолжили его начинание. Главной их целью вначале было не столько создать самостоятельное литературное произведение, сколько сохранить в первоизданном виде и таким образом донести до потомков необходимую информацию, поэтому часто разные тексты, описывающие одни и те же события, просто приводятся один за другим¹. Стремление сохранить доступные документы вызвано еще и тем, что к X в. за период арабского владычества в Египте множество коптских рукописей было уничтожено.

Эти документы, вероятно, вошли в состав не только сочинений монофизитов. Здесь стоит упомянуть также крупного православного арабоязычного христианского историка, жившего в Египте примерно в одно время с Севиром. Речь идет о Саиде ибн аль-Батрике, принявшем имя Евтихий. В 993 г. он стал мелькитским патриархом Александрии. Известен его исторический труд — *Собрание драгоценных жемчужин*², описывающий события со времен Адама и до 937 г. Отечественный исследователь Н. А. Медников, изучавший эту хроникку, отмечает, что определенная часть источников, использовавшихся автором в разделе по истории Церкви, имела местное, египетское происхождение³. В.В. Болотов тоже пишет о том, что во всей многообразнейшей информации, относящейся к истории египетской Церкви, могут содержаться крупинцы весьма важных сведений, почерпнутых из церковного архива Александрии⁴.

¹ *Orlandi T. Le fonti...* P. 57.

² PG 111.

³ *Медников Н.А.* Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам. СПб., 1902.

⁴ *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 1. М., 1994. С. 204.

Подводя итог, можно сказать, что, несмотря на догматические разногласия и отпадение Коптской Церкви от Кафолической, связь между ними оборвалась не сразу, и еще долго наблюдалось взаимовлияние этих традиций и преданий. Копты-монофизиты после Халкидонского Собора считали себя преемниками вселенского Православия и его хранителями, о чем свидетельствует и то обстоятельство, что в основу *ИАЦ* легла *История* Евсевия Кесарийского. Очевидный факт продуманного подхода к использованию сочинений предшественников опровергает оценку коптского памятника как сборника недостоверных легенд и анекдотов и обеспечивает ему особое место в русле христианской историографической традиции.

ИСТОРИЯ АЛЕКСАНДРИЙСКОЙ ЦЕРКВИ¹

(Кэмбриджские фрагменты)

...Господь, пострадав ради нас, умер около шестого часа и не пощадил Себя Самого, хотя Он — Бог». А Несторий ответил: «Если все епископы мира не смогли заставить меня признать, что Бог пострадал, то как ты, мирянин, убедишь меня?» Палатин арестовал Нестория при содействии дукса Фив, чтобы отправить в Оазис². Однако узнав, что мазики³ разграбили эту местность, заключил его в крепости Синбельдже⁴, где он и содержался под стражей. После долгих лет заточения он был поражен тяжелой болезнью: сильно опух и стал терять силы, но все еще оставался в узах, когда однажды услышал об апе Шенуте... Это был пророк, духовносный подвижник, наставник и благодетель, готовый из сострадания оказать помощь любому нуждающемуся в ней бедняку. Он не отвергал никого из прибежавших к его заступничеству, был внимателен к любому прошению, и все

¹ Перевод с коптского выполнен Крутовой Е.В. по изд.: *Johnson D. W. Further Fragments of a Coptic of the Church: Cambridge OR. 1966R // Enchoria. 1976. № 6. P. 7–17.*

² Оазис — Большой Оазис (совр. Оазис Харга), расположенный в Ливийской пустыне в 200 км к западу от Луксора, служил местом ссылки, входил в состав провинции Фиваида, диоцеза Египет.

³ Мазики — североафриканское племя, обитавшее в Кесарийской Мавритании.

⁴ Сообщение о том, что последним местом заключения и смерти Нестория была крепость Синбельдже, содержится также в послании Александрийского патриарха Диоскора, адресованном апе Шенуте (*Thompson H. Dioscorus and Shenoute // ВЕНЕ. 1922. № 234. P. 367–376*), и в одной из проповедей Тимофея Александрийского (*Lantschoot A., van. Allocution de Timothée d'Alexandrie prononcée à l'occasion de la dédicace de l'Église de Racôme à Pbou // Muséeon. 1934. № 47. P. 13–56*), а Евтихий в своей летописи (*Annales II.12*) называет Шмин (Панополис).

получали от него больше, чем просили. Несторий, прослышав об этом, послал к нему передать свою просьбу: «Возьми мое добро и раздай его бедным!» Но святой апа Шенуте знал о том богохульном учении, которое он исповедовал, поскольку сам принимал участие в Соборе, проходившем в Эфесе... Несторий ответил слабым голосом: «Я никогда не признаю, что Бог умер». Тогда апа Шенуте произнес: «Если ты не согласишься верно исповедовать Бога, то я не соглашусь ничего от тебя принять. Анафема да будет тебе вместе с твоим добром». И, оставив его, удалился в свой монастырь. Несторий снова послал в Антиною и обратился с просьбой к комиту Кесарию, поскольку тот был другом нашего отца... Несторий же умер жалкой смертью... они разделили их между собой. Было засвидетельствовано, что те, у кого оказались его вещи, прежде смерти все-таки получили прощение. Вот что произошло с Несторием. Архиепископ же Кирилл скончался в блаженной старости, и Диоскор принял его епископство на десять лет.

Император Феодосий тоже упокоился со своими отцами¹. Он оставил править государством свою сестру Пульхерию, поскольку не имел наследников мужского пола. А его дочь стала женой Римского императора Валентиниана, доблестного воина, который, однако, был завлечен в западню и убит, и царство досталось одной Пульхерии. Она вышла замуж за Маркиана и сделала его царем². Маркиан же был несторианином³ и стремился восстановить зловерное учение... Нестория своей императорской властью, обещая явить миру великие блага. Он приказал повсеместно простить недоимки казне, а гавани вообще освободил от пошлин, и корабли смогли беспрепятственно заходить в них. Мелким чиновникам запрещалось входить в селения

¹ Феодосий умер в 450 г. от ушиба, полученного на охоте.

² Маркиан был императором в 450—457 гг.

³ Конечно, император Маркиан был православным, но автор-монофизит видит в отходе от своей доктрины уклонение в несторианство.

для сбора налогов, и только местные пагархи имели право брать установленные подати, которые они затем отдавали наместникам епархий. И множество других обещаний на словах было дано им только для того, чтобы заставить всех принять эту мерзкую ересь¹. Он собрал более пятисот епископов в Халкидоне...

Прежде чем отправиться из Иерусалима, Ювеналий встретился с архимандритами монастырей Горы Елеонской и окрестностей Сиона и великими архимандритами соседних обителей, и они сказали ему: «Не ходи на Собор! Мы слышали, что Маркиан — несторианин, и потому не хотим, чтобы ты принимал в нем участие, ибо это ловушка». Ювеналий постарался успокоить их: «Я иду туда, но не намерен предавать веру и дружбу со святым Кириллом». Он пообещал им не участвовать в работе Собора, который состоится в Халкидоне...

...император Маркиан ... выискивал заблуждения в учении святого Кирилла и составил 12 глав, где показал лишь собственное бессилие и изобличил себя как сторонника ереси Нестория. Маркиан утверждал положения его верования своей властью, произнося перед народом речи, полные лжи и богохульства. Он приказал епископам подписать постановления Собора, но святой Диоскор воспротивился ему: «Эти положения — мерзость, ибо они отвергают православное исповедание веры, принятое в Никее». ...оправданный Несторий. Все это отец наш Кирилл ниспроверг в Эфесе. А поскольку Диоскор не переставал спорить и обличать и возвещал слова истины, Маркиан подверг его тяжелому наказанию и отдал воинам, чтобы те стерегли его. Затем он был взят под стражу и отправлен в ссылку². Остальные же

¹ Правление Маркиана было успешным: он действительно уменьшил налоги, умерил произвол чиновников, удачно противостоял внешним врагам.

² Сначала Диоскор был отправлен в Кизик, затем в Гераклею и, наконец, в Гангру, где умер в 454 году.

епископы и Ювеналий не могли противостоять императору и тотчас подписали в его присутствии *Томос*¹.

Когда после этого Ювеналий добрался до Иерусалима, навстречу ему вышли монахи, которые преградили ему путь и не позволили войти в город: «Ты предал веру! Ты был полон благодати и вернулся пустым!» И, увидев... множество народа, Ювеналий вошел в город и занял кафедру². Но святые монахи отказались признать его своим епископом и не хотели, чтобы он рукополагал их...

Император же послал *Томос* в Александрию и распорядился: «Кто первым его подпишет, тот займет кафедру и станет архиепископом». Протерий³ в те дни был протопресвитером и экономом... (*На двух страницах текст почти не сохранился*). ...умер... Макарий, епископ Ткоу⁴... Тогда умастили его тело, облачили в шелковые одежды и похоронили рядом с мощами Иоанна Крестителя. ...Маркиан же издал приказ, гласивший: «Мы желаем, чтобы никто не вступал в общение с ним (Диоскором) и чтобы воины стерегли его», и в ту же ночь скоропостижно скончался⁵. Услышав об этом народ окружил церковь, чтобы сжечь ее вместе с Протерием⁶. Но дукс Александрии, разогнав их, вошел внутрь и сказал ему: «Ты останешься...»

¹ Имеется в виду *Томос* папы Льва.

² Жизнь Ювеналия, патриарха Иерусалимского, находилась в опасности, и он был вынужден бежать в Константинополь. Возвращение его состоялось в 453 г. в сопровождении большого воинского отряда.

³ Протерий — пресвитер, оставленный Диоскором заниматься церковными делами на время его участия в Халкидонском Соборе, Александрийский патриарх в 452—457 годах.

⁴ Коптский святой, убитый при отказе подписать *Томос*.

⁵ Маркиан умер после продолжительной болезни.

⁶ При избрании Протерия патриархом Александрийским его кандидатуру поддержала городская знать, но большая часть городского населения осталась верной смещенному Диоскору.

**ЖИТИЕ СВТ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
ПО ДАННЫМ ВОСТОЧНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ**

Свт. Кириллу, епископу Александрийскому, несомненно, принадлежит центральное место в великой и героической эпохе церковной истории — эпохе христологических споров, с которых, как известно, и началась борьба Церкви с несторианством. Церковно-историческая деятельность свт. Кирилла глубочайшим образом сказалась не только на современной ему церковной и общественной жизни Империи, но и на последующем развитии всего восточнохристианского мира.

Все без исключения исследования, трактующие тему христологических споров, содержат более или менее подробный анализ богословия свт. Кирилла. Нет ни одного курса церковной истории, или догматической истории, или патрологии, где свт. Кириллу не уделялось хотя бы нескольких страниц. Тем не менее его жизнь, деятельность и богословие по-прежнему остаются предметами дискуссии. Основная причина этого, вероятно, состоит в том, что богословие свт. Кирилла сосредоточено вокруг одного из самых непостижимых христианских догматов. Вообще непростая проблема адекватности изложения и восприятия в этом случае осложняется еще и недостаточной разработанностью терминологического аппарата в христологии V века. Поэтому на фоне борьбы двух богословских тенденций — александрийской и антиохийской, — особенно острой в этот период, даже у своих современников и единомышленников свт. Кирилл совсем не всегда находил понимание.

Неоднозначны оценки христологической концепции свт. Кирилла и в современной богословской науке. Несто-

рианские споры имели в своей основе несогласие гносеологических представлений антиохийцев и александрийцев, их расхождение во взглядах при определении роли рациональной составляющей в процессе Богопознания. Эта проблема и теперь решается по-разному в разных конфессиях. В Католической Церкви свт. Кирилл причислен к лику святых, протестантские богословы видят в нем лишь амбициозного церковного политика, Православная Церковь чтит его наравне со вселенскими учителями Церкви. Однако отечественные богословы все-таки колеблются в своих оценках — в общих вопросах они согласны с церковными определениями, в частных же оказываются порой под сильным влиянием протестантских исследований.

Поскольку большинство исследований, посвященных как общим, так и частным вопросам, при анализе христологической концепции свт. Кирилла отражают различные системы представлений и нередко имеют очевидную идеологическую направленность, приходится констатировать тот факт, что всесторонней, беспристрастной и детальной монографии о свт. Кирилле Александрийском, содержащей в том числе и биографическое исследование, у нас до сих пор еще нет.

Кроме того, несмотря на сравнительное изобилие биографических источников, освещающих общественно-церковное служение свт. Кирилла, весьма скудными остаются сведения о первой половине его жизни, и, значит, среда, воспитание, образование — все то, что определяет формирование личности и необходимо для уяснения последующей деятельности, оказываются вне поля зрения исследователей¹.

¹ Специальных биографических трудов о свт. Кирилле в иностранной и русской литературе очень мало. Среди фундаментальных иностранных работ следует назвать в первую очередь сочинение *Le Nain de Tillemont L. S. Saint Cyrille, patriarche d'Alexandrie, docteur de l'Eglise et confesseur // idem. Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*. 1809. Т. 14. Р. 267–676. Однако это исследование в стро-

Далее мы попытаемся собрать и изложить некоторые события из жизни свт. Кирилла, отсутствующие в греческой литературе, и сравнить несовпадающие оценки и характеристики, данные разными авторами. Но прежде необходимо остановиться на нескольких житийных традициях, основанных на различных агиографических источниках, и тем самым очертить круг сочинений, которые содержат сведения по рассматриваемому периоду и могут предоставить нам дополнительную информацию.

гом смысле биографическим считать нельзя — оно является у Тиймона лишь разделом в его общей системе церковной истории. К тому же Тиймон, как и большинство ученых, практически не представил никаких сведений о жизни свт. Кирилла до его архиерейской хиротонии. Другим трудом, в котором содержится более подробная информация, является сочинение *Kopallik J. Cyrillus von Alexandrien*. Mainz, 1881. Однако изложенная здесь биография свт. Кирилла также не может быть названа полной: его деятельность до вступления на Александрийскую кафедру занимает всего четыре страницы, а об архипастырской деятельности до несторианских волнений и о событиях последних лет жизни нет даже упоминания. Но зато Копаллик детально останавливается на его борьбе с новацианами (с. 4–9) и евреями (с. 9–12), на убиении Ипатии (с. 12–43), отношении к Иоанну Златоусту (с. 34–65), борьбе с несторианством (с. 65–225), и столкновении с Ювеналием Иерусалимским (с. 225–229). В русской литературе существует несколько специальных монографий, посвященных жизни и деятельности свт. Кирилла. Прежде всего, это анонимная статья: Краткое сведение о свт. Кирилле, архиепископе Александрийском // ХЧ. 1840. № 2. С. 356–396. Она составлена по Аста Sanctorum болландистов и по славянским Четьям-Минеям и научной ценности не представляет. Следующая работа — *Порфирий (Попов), архим.* Св. Кирилл, архиепископ Александрийский // ПрТСО. 1854. Ч. 13. С. 250–322. Первый специальный труд на русском языке о свт. Кирилле, написанный под сильным влиянием Тиймона. И наконец — *Лященко Т.* Св. Кирилл Александрийский. Его жизнь и деятельность. Киев, 1913. Обширный труд, подробно освещающий жизнь и деятельность святителя. По понятным причинам восточные агиографические источники не всегда оказывались доступны автору этой во многих отношениях замечательной работы. Кроме того, отдельные главы посвящены свт. Кириллу в *Лекциях по истории Древней Церкви* В. В. Болотова и общих патрологических курсах свт. Филарета (Гумилевского), прот. Георгия Флоровского и прот. Иоанна Мейендорфа.

Греческая и латинская традиции. Житийные сведения содержатся в *Acta Sanctorum*¹. Как известно, труды болландистов представляют собой комментированный латинский перевод греческих памятников. Болландистская версия жития свт. Кирилла основана, главным образом, на сочинениях византийских историографов — *Церковных историях* Сократа, Созомена и Никифора, а также на *Посланиях* самого святителя, письмах к нему и *Актах Эфесского Собора*.

К этой же традиции следует отнести и славянскую редакцию жития свт. Кирилла, изложенную в Четьях-Минеях под 9 июня свт. Димитрием Ростовским, поскольку в ней очень четко прослеживается влияние болландистов.

Коптская и продолжившая ее арабская традиции. Агиографические сведения о свт. Кирилле находятся в арабо-яковитском *Александрийском синаксаре*² под 3 авива (27 июня). В качестве историографических источников, принадлежащих этим традициям, мы проанализируем ниже коптскую *Историю Александрийской Церкви (ИАЦ)*³, *Коптские Акты Третьего Вселенского Эфесского Собора*⁴ и арабскую *Историю Александрийских Патриархов (ИАП)*⁵.

¹ ActaSS. Januarii. T. 2. Antverpiae, 1643. Venetiis, 1734² P., 1863³. P. 843–854. Переизд.: PG 68. Col. 9–40.

² Le Synaxaire arabe jacobite / R. Basset, éd. Turnhout, 1994^r. P. 617–618. (PO; T. 17. Fasc. 3. N 84) (далее: Synaxaire).

³ Storia della Chiesa di Alessandria. Vol. 1: Da Pietro ad Atanasio / T. Orlandi, ed. Milano, 1970. P. 14. (Testi e documenti per lo studio dell' antichità; 17).

⁴ Изд.: Bouriant U. Actes du Concile d'Ephèse: texte copte publié et traduit // MMFAO. 1892. № 8. P. 1–143. Нем. пер. и исслед.: Kraatz W. Koptische Akten zum Ephesinischen Konzil vom Jahre 431. Leipzig, 1904. См. также: Лебедев Д. А., свящ. К вопросу о коптских актах 3-го Вселенского Эфесского Собора и их герое архимандрите тавеннисииотов Викторе // ХВ. 1912. Т. 1. Ч. 2. С. 146–202; Лященко Т. И., свящ. Коптские акты 3-го Вселенского Собора // ТКДА. 1914. Т. 1. № 3. С. 393–419; Batiffol P. Un épisode du Concile d'Ephèse (Juillet 431) d'après les Actes coptes de Bouriant // Mélanges G. Schlumberger. Paris, 1924. P. 28–39. Рус. пер.: наст. изд. С. 76–87.

⁵ Изд.: Renaudot E. Historia patriarchorum alexandrinorum jacobitarum. Paris, 1713; History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria /

Эфиопская традиция. Сведения о свт. Кирилле, содержащиеся в Эфиопском синаксаре, представляют собой буквальный перевод *Александрийского синаксаря*. Историческое сочинение, сохранившееся в эфиопском переводе, — *Хроника* Иоанна, еп. Никиуского¹.

Сирийская традиция. Здесь главным церковно-историческим сочинением, в котором имеется подробное изложение интересующего нас периода, является *Хроника* Михаила Сирийца².

С самого начала скажем, что специфический характер текстов, содержащих необходимую информацию, порождает некоторые проблемы источниковедческого характера, связанные с исторической критикой источников, причем далеко не всегда разрешимые.

При этих исходных данных цели нашей работы самые скромные: мы попытаемся, о чем уже упоминалось выше, рассмотреть основные периоды жизни и деятельности свт. Кирилла, имеющие дополнительное освещение в восточных источниках, и по возможности сравнить их с материалами византийской житийной традиции.

ПЕРИОД ДО ВСТУПЛЕНИЯ НА АЛЕКСАНДРИЙСКУЮ КАФЕДРУ

Как уже отмечалось, свидетельства источников об этом периоде жизни свт. Кирилла очень скудны и противоречивы.

Свт. Кирилл происходил из богатой александрийской семьи. Об этом мы можем судить на основании того, что его

B. Evetts, ed. Paris, 1948^r. (PO; T. 1. Fasc. 4. N 4) (далее: Hist. Patr.); Severus Ben al-Moqaffa^r *Historia Patriarcharum Alexandrinorum* / C. F. Seybold, ed. Louvain, 1962^r. (CSCO; 52, 59. Arab. 8–9); *Seybold C. F. Severus ibn al-Muqaffa^r, alexandrinische Patriarchengeschichte von S. Marcus bis Michael I (61–767) nach der ältesten 1266 geschriebenen Hamburger Handschrift.* Hamburg, 1912.

¹ The Chronicle of John Bishop of Nikiou / R. H. Charles, transl. London, 1923 (далее: *John of Nikiou. Chron.*).

² *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199)* / J. B. Chabot, éd. Bruxelles, 1963^r. T. 2. (далее: *Michel le Syrien. Chron.*)

племянник Афанасий истратил на судебные издержки в ходе своей тяжбы с Диоскором огромные деньги — 1400 литр золота. В его *libello*, поданной на III заседание Халкидонского Собора, отмечено, что Диоскор отнял у сестер свт. Кирилла 85 литр золота¹.

Эта семья пользовалась всеобщим уважением — действительно, из нее были избраны один за другим два, а по мнению некоторых исследователей, три епископа на Александрийскую кафедру: Феофил, свт. Кирилл и Диоскор, которого некоторые ученые считают племянником свт. Кирилла².

Кроме того, болландисты называют род свт. Кирилла знатным³, однако утверждение о его знатном происхождении не находит достаточного подтверждения в восточных источниках.

В *Житии*, составленном болландистами, которому следуют свт. Димитрий Ростовский, а также все без исключения биографы свт. Кирилла, говорится, что о его родителях не сохранилось никаких сведений. Однако в *Хронике* Иоанна Никиуского такие сведения имеются. Мы не беремся судить, почему они не были учтены исследователями: потому ли, что *Хроника* оказывалась вне поля их зрения, или потому, что ей отказывали в исторической достоверности. Как бы то ни было, у Иоанна Никиуского можно прочесть подробный рассказ о детстве матери свт. Кирилла и ее брата — будущего Александрийского патриарха Феофила, дяди свт. Кирилла. Об их семье лаконично сказано, что она была христианской и что Феофил со своей сестрой были сиротами. Далее рассказывается о чуде, совершившемся с детьми в храме Аполлона: как только они вошли в храм, пали языческие идола. А потом говорится, что служанка отвела детей в Александрию. Там они встретились со свт. Афанаси-

¹ ДВС. Т. 2. С. 261.

² *Martin R.* Le Pseudosynode, connu dans l'histoire sous le nom de Brigandage d'Ephèse. Paris, 1975. P. 74.

³ ActaSS. P. 844.

ем, который окрестил их и «отправил маленькую девочку в монастырь... до ее замужества. Затем ее выдали замуж за человека из Mahalle на севере Египта, первоначально называвшемся Dhaldeja. Именно там родился святой Кирилл»¹. Таким образом, имеется вполне определенная информация и о происхождении отца свт. Кирилла.

Известно, кроме того, что у свт. Кирилла были сестры, одну из которых звали Исидорой².

По поводу же такого, казалось бы, однозначного факта биографии свт. Кирилла, как степень его родства с Александрийским патриархом Феофилом (385—412 гг.), житийные свидетельства и взгляды ученых разделились. *Sine dubia* является то обстоятельство, что свт. Кирилл, продолжая, по мнению некоторых современных богословов, династические традиции египетских фараонов, был племянником своего предшественника по кафедре. Блж. Феодорит в списке александрийских епископов³ называет свт. Кирилла ἀνεψιός Феофила, а Сократ⁴, св. Исидор Пелусиотский⁵ и Никифор Каллист⁶ — ἀδελφιδούς. И ἀνεψιός и ἀδελφιδούς можно перевести на русский и как «сын сестры», и как «сын брата». Так они и переводились на латинский болландистами: «fratrius filius» и «sororis filius».

Копаллик⁷ считает свт. Кирилла сыном брата Феофила, ссылаясь на *Историю* Никифора Каллиста и на *libellum* Афанасия к Халкидонскому Собору, хотя в последнем вообще нет речи о родстве свт. Кирилла с Феофилом.

По свидетельствам восточной историографии, свт. Кирилл был племянником Феофила по материнской линии, а

¹ *John of Nikiou*. Chron. P. 73—74.

² ДВС. Т. 2. С. 259.

³ *Theodoretus Cyprensis*. HE V. Indiculus.

⁴ *Socrates Scholasticus*. HE VII.7.

⁵ *Isidorus Pelusiota*. Ep. 310.

⁶ *Nicephorus Callistus*. HE XIV. 14.

⁷ *Kopallik J.* Op. cit. S. 2.

не по отцовской. В *Хронике* Иоанна Никиуского о святителе говорится: «именно он стал патриархом после Феофила, брата его матери»¹. И в *ИАП* свт. Кирилл совершенно определенно назван сыном сестры Феофила: «Так, у Феофила был племянник, сын его сестры, по имени Кирилл»².

Дата рождения свт. Кирилла вычисляется только гипотетически — 375–380 гг.

По вопросу о месте его рождения среди историков также консенсус отсутствует. Болландисты, ссылаясь на Алегреуса, Тритемия, считают свт. Кирилла природным греком, а родиной его — Константинополь, хотя приводят и другое, по их оценке, тенденциозное мнение Скотта об александрийском происхождении свт. Кирилла³. Об Александрии как о родине свт. Кирилла косвенно свидетельствует поданная на IV Вселенском Соборе жалоба диакона Феодора на Диоскора, где говорится, что в этом городе жили и родственники свт. Кирилла⁴. С этим согласен и священник Тимофей Лященко⁵. В *Хронике* же Иоанна Никиуского о свт. Кирилле утверждается, что он был «жителем Мемфиса, города Фараона»⁶.

О начальном воспитании и образовании свт. Кирилла писавшие о нем греческие историки (Сократ, Евагрий и др.) ничего не сообщают, поэтому в житиях этой традиции сведения о данном периоде жизни свт. Кирилла отсутствуют. Напротив, в *ИАП* мы находим подробный рассказ о юности святителя. Эти свидетельства являются, таким образом, своего рода *hарах*, но они буквально воспроизведены в синаксарях коптской житийной традиции. «Он (Феофил) обучал Кирилла, который с его помощью достиг

¹ *John of Nikiou. Chron.* P. 75–76.

² *Hist. Patr.* P. 427.

³ *ActaSS.* P. 844.

⁴ ДВС. Т. 2. С. 255.

⁵ Лященко Т. Цит. соч. С. 5.

⁶ *John of Nikiou. Chron.* P. 75.

высочайшего уровня». И далее: «Феофил настаивал на том, чтобы он прилежно занимался, увещевая его: „Благодаря этому учению однажды ты прибудешь в Иерусалим с большими почестями“¹. Кирилл состоял келейником Феофила в патриаршей келье, и был поставлен в чтецы... И Феофил очень его любил и благодарил Бога за то, что Он даровал ему духовного сына, возросшего в благодати и мудрости»². В синаксарном сокращении это повторено почти дословно: «Святой Кирилл был учеником своего дяди по материнской линии... Авва Феофил очень радовался и благодарил Бога, Который даровал ему такого сына»³.

Как видим, Александрийский патриарх Феофил, по свидетельству коптских источников, принимал непосредственное участие в воспитании своего племянника, и не удивительно, что Кирилл всегда проявлял по отношению к нему абсолютную лояльность.

Естественно предположить, что племянник Александрийского патриарха получил образование именно в Александрии. Существует, однако, мнение о том, что в Александрии свт. Кирилл проходил только начальный курс дисциплин. Для последующего усовершенствования в светских науках он отправился в Афины, где слушал лучших риторов и философов, а для завершения богословского образования — в Иерусалим к известному своей святой жизнью епископу Иоанну⁴. Вслед за болландистами эту же версию

¹ Нужно отметить, что это обещание о посещении свт. Кириллом Иерусалима с большими почестями позднее исполнилось. Таким образом, слова, вложенные хронистом в уста Феофила, оказались пророческими, что служит убедительным свидетельством его святости в глазах коптов, которые празднуют память Феофила 18 числа месяца бабаха (15 октября), и в этот день ему посвящено в календаре Коптской Церкви пространное синаксарное чтение (*Le Synaxaire arabe jacobite / R. Basset, éd. Paris, 1904. P. 345–347.* (РО; Т. 1. Fasc. 3. N 3)).

² *Hist. Patr.* P. 428–429.

³ *Synaxaire.* P. 617–618.

⁴ *ActaSS.* P. 845.

воспроизводит и свт. Димитрий в Четьях-Минях. Однако здесь возникает ряд вопросов, поскольку, во-первых, в источниках нет каких-либо свидетельств на этот счет, и, во вторых, даже самое общее знакомство с богословием и экзегетикой свт. Кирилла, столь яркого представителя именно Александрийской школы, не оставляет сомнения по поводу места получения им богословского образования.

Но не только Александрийской школе обязан свт. Кирилл глубиной и широтой своего богословского ведения. По церковному преданию, он был монахом и провел некоторое время в монастыре. Греческие, латинские и славянские минологии согласны в этом. Правда, латинские историки утверждали, что свт. Кирилл подвизался в Палестине, на горе Кармил, однако данную версию опровергал уже Бароний. Этот спор весьма подробно изложен у болландистов¹.

Хотя до нас и не дошли коптские источники, повествующие о пребывании свт. Кирилла в монастыре, вероятно, именно они легли в основу *ИАП*. Согласно этому сочинению, Феофил отпустил свт. Кирилла по окончании образования в Александрии на гору Нитрийскую, в монастырь св. Макария, где он оставался пять лет, изучая Священное Писание под руководством аввы Серапиона². О способностях и усердии свт. Кирилла к учению написано так: «Обыкновенно во время занятий Кирилл стоял перед учителем, в руке которого был железный меч, и когда чувствовал преклонность ко сну, тот колол его мечом, и он снова просыпался. Часто он прочитывал за ночь четыре Евангелия, и Соборные Послания, и Деяния, и первое Послание блаженного Павла, адресованное Римлянам, а наутро учитель, глядя Кириллу в лицо, видел, что сей ученик всю ночь провел в учении и что благодать Божия была на нем. Он помнил наизусть любую книгу, которую хотя бы однажды прочел, и

¹ ActaSS. P. 845.

² Hist. Patr. P. 428. Ср.: Synaxaire. P. 617.

за эти годы в пустыне выучил на память все канонические книги»¹. Синаксарный парафраз текстуально очень близок к этому фрагменту: «Он изучал божественные науки и через пять лет знал наизусть все святые книги. Господь даровал ему благодать и разумение, так что он мог дословно передать содержание любой книги, если хотя бы раз ее прочел»². Очерчен также и круг чтения свт. Кирилла: это были творения учителей Православной Церкви Афанасия и Дионисия и Климента, патриарха Римского, и Евсевия, епископа Каппадокийского³.

Достоверность изложенного в *ИАП* подтверждается еще и тем, что ее компиляторы использовали оригинальные сочинения из библиотеки монастыря св. Макария, в котором жил свт. Кирилл. *ИАП* сохранила нам даже имя аввы, учителя свт. Кирилла, — Серапион⁴. Есть основание утверждать, что это был тот самый Серапион, которого Созомен называет Великим и который упоминается вместе с двумя Макариями, Памвой и другими пустынноиками⁵. Его встречали во время своих паломнических путешествий по монастырям Египта Руфин и Мелания (373–379 гг.), а также Палладий (390 г.)⁶. Его же, по мнению ряда исследователей, посетил прп. Иоанн Кассиан во время своего первого путешествия в Египет (390–397 гг.)⁷. По свидетельству Иоанна Кассиана, Серапион Великий был в то время «древнейшим старцем», представителем второго, уже ушедшего поколения нитрийских подвижников, которое еще хранило традиции первых анахоретов Нитрии и преумножало подвиги

¹ Hist. Patr. P. 428.

² Synaxaire. P. 617.

³ Hist. Patr. P. 429.

⁴ Об орфографии этого имени Сарапамон, Сарапон см.: *Бронзов А. А.* Прп. Макарий Египетский. Его жизнь, творения и нравственное мировоззрение. СПб., 1899. Т. 1. С. 199.

⁵ *Sozomenus*. HE III. 14, VI. 30.

⁶ *Palladius*. Historia Lausaica 7.

⁷ *Ioannes Cassianus*. Collationes V. 1.

пустынножительства. Он был высокообразованным человеком. Руфин считает его по учености не ниже Дидима¹.

По своей богословской ориентации Серапион — типичный представитель Александрийской школы. Для его экзегетики характерен крайний аллегоризм: историю еврейского народа он воспринимал как образ борьбы человека с дьяволом и страстями. Христология Серапиона также специфически александрийская. Если он говорил о Христе, то делал акцент на Его Божестве, если рассуждал о человеческой природе Христа, то всегда подчеркивал отличительные особенности этой природы. У него встречаются также и обычные для той эпохи христологические неточности: «Он принял только подобную нашей природу»². Как александриец, он вполне мог сказать, что Сын Божий «ел, пил, спал, истинно потерпел пронзение гвоздей»³, что было абсолютно исключено для антиохийского богослова. Естественно, влияние аввы Серапиона не могло не сказаться на формировании богословия и на экзегетике свт. Кирилла.

Интересен и сам по себе уклад скитской жизни. Наряду с обычной монашеской устремленностью к единению с Богом, Скитский монастырь явил примеры непоколебимой и действенной преданности вере и Церкви. Достаточно вспомнить св. Макария Великого и его первых учеников, боровшихся с арианством, и их несокрушимую твердость в вере православной, когда они во время гонений арианского еп. Лукия предпочли отправиться в изгнание, чем изменить Православию⁴. Но не только во дни гонений горели скитские подвижники ревностью о вере и Церкви. В этом смысле очень показателен рассказ об авве Агафоне, который смиренно сносил любые поношения и хулу, кроме об-

¹ *Rufinus*. *Apologiae in s. Hieronimum libri duo* II. 12.

² *Ioannes Cassianus*. *Collationes* V. 6.

³ *Ibid.*

⁴ *Sozomenus*. *HE* VI. 20.

винения в ереси¹. Любовь к Богу, вере и Церкви определяла и отношение скитских иноков к ближнему. Руфин пишет о нитрийских иноках: «Живя отдельно друг от друга, все они соединены нераздельно духом, верою и любовью... Любовь между ними так сильна, так глубоки чувства их расположения друг ко другу, да и ко всем братьям, что это является предметом удивления, и они служат примером для всех... Нигде мы не встречали такой горячей любви, такого искреннего милосердия и такого гостеприимства»².

Эта любовь к ближнему не могла сочетаться с отвлеченным аскетизмом, и в Скиту укоренилось, скорее, практическое направление монашеской жизни. Скитские старцы строго осуждали аскетический экстремизм евхитов. Здесь считалось необходимым сочетать служение Богу со служением ближним. Монахи не могли совершенно отстраниться от житейских забот, так как питались от трудов своих рук — плели корзины и т.п. Свою продукцию они носили на продажу в Александрию, ходили туда нередко и были хорошо известны в городе. Их активная общественно-церковная позиция проявилась также в участии в оригенистских, а затем и в несторианских спорах. Египетские монахи не оставались равнодушны и к делам государства. Известен рассказ о том, как св. Иоанн Ликийский предсказал императору Феodosию I Великому, что восстание тиранов Максима и Евгения (последний покровительствовал язычеству и даже велел восстановить в Римском Сенате языческий жертвенник, вынесенный оттуда по приказанию Феодосия) окончится быстрым их ниспровержением, а нашествия варваров будут отражены³. Вот в такой среде и формировались основные духовные и социальные установки будущего архипастыря.

¹ Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. Сергиев Посад, 1993^р. С. 28–34.

² *Rufinus. Historia monachorum* 21–22.

³ *Historia monachorum* 1.

По истечении пяти лет пустынножительства Феофил призывает свт. Кирилла в Александрию. Возможно, это было связано с началом оригенистских волнений в Нитрийской пустыне. Он причисляет своего племянника к клиру, как сообщает единственный историографический источник, освещающий этот период, — *ИАП*: «После этого патриарх Феофил послал за ним и вернул его в Александрию, и там Кирилл обосновался с патриархом в его келье и читал вслух в его присутствии»¹. Феофил поручил ему чтение Священного Писания в храме и его толкование, что было обязанностью анагоста. В этой должности свт. Кирилл, обладавший приятным и звучным голосом, завоевал всеобщее признание, удивляя всех не только красотой формы комментариев, но и обширностью богословской эрудиции: «И священники, и ученые мужи, и философы поражались ему и наслаждались сладостью его голоса, который никогда не менялся... и все, кто слушал его, желал бы, чтобы он никогда не переставал читать, потому что он читал так прекрасно и был так хорош с виду»². Соответствующий пассаж из *Александрийского синаксаря* почти буквально воспроизводит этот фрагмент *ИАП*: «Он был назначен чтецом. И когда он читал, никто не хотел, чтобы он закончил»³.

Об участии свт. Кирилла в оригенистских спорах ничего не известно. Воспитанник Александрийской школы, ученик Дидима, написавшего даже особое сочинение в защиту Оригена, едва ли он сочувствовал разгрому Феофилом нитрийских монастырей и едва ли мог быть сторонником антропоморфитов. Нет никаких исторических свидетельств о его участии в антиоригенистической компании дяди. Интересно, что в *ИАП* фиксируется внимание на отношении свт. Кирилла к Оригену — видимо, это прини-

¹ Hist. Patr. P. 428.

² Ibid.

³ Synaxaire. P. 618.

мается здесь за критерий ортодоксии: «он не следовал учению Оригена, и даже никогда не брал в руки его книги, но услышав, что один из верных читал Оригена, проклял его и отлучил»¹.

АРХИПАСТЫРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Об избрании свт. Кирилла на кафедру мы располагаем синоптическими свидетельствами нескольких историографических источников, которые получают различную трактовку у разных исследователей. На Александрийскую кафедру претендовали двое: свт. Кирилл, кандидатуру которого выставляли епископы, и архидиакон Тимофей, поддерживаемый некоторыми клириками вместе с военачальником Абундацием. В избрании свт. Кирилла одни усматривают лишь реализацию его амбициозных замыслов², другие же приписывают успех исключительно александрийскому клиру и съехавшимся для этого египетским епископам, не упоминая об участии народа³. Однако Сократ решительно утверждает, что по случаю выборов произошло народное смятение⁴, — значит, народ все-таки принимал активное участие в этом деле.

Период между смертью Феофила и вступлением свт. Кирилла на кафедру также определяется по-разному. У Сократа значит: «на третий день после смерти Феофила»⁵. В сочинениях восточных историографов нет и тени намека на этот трехдневный промежуток. В *ИАП* говорится лаконично: «Когда патриарх Феофил умер, Кирилл занял его место на апостольской кафедре»⁶.

¹ Hist. Patr. P. 429.

² *Durant G. M., de. Introduction // Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques. Paris, 1964. P. 10. (SC; 97).*

³ *Порфирий (Понов), архим.* Цит. соч. С. 251.

⁴ *Socrates Scholasticus. HE VII. 13.*

⁵ *Ibid. VII. 7.*

⁶ Hist. Patr. P. 430.

Следующий эпизод из жизни свт. Кирилла, нашедший отражение в *ИАП*, — изгнание иудеев из Александрии. Интерпретация этого события отличается от точки зрения Сократа и Никифора, опущены здесь и некоторые подробности. Сократ пишет, что Кирилл, узнав об избиении Иеракса по наущению иудеев, «позвал к себе знатнейших из них и, вероятно, угрожал им, требуя, чтобы они перестали возмущаться против христиан. Но иудеи в ответ на угрозы сделались еще более упорными и продолжали строить христианам козни»¹. После страшного злодеяния иудеев — ночного убийства безоружных христиан, «разгневанный этим Кирилл с великим множеством народа идет к иудейским синагогам и отбирает их, а самих иудеев изгоняет из города и их имущество отдает народу на разграбление»².

Этот поступок свт. Кирилла вызывает негодование всех либерально настроенных ученых. По мнению проф. Ю.А. Кулаковского, например, в разгроме иудеев виноват властный и честолюбивый свт. Кирилл, потому что он «раздражил иудейскую общину своими угрозами». Поведение же выведенных из терпения иудеев было всего лишь реактивным. Тем не менее «Кирилл произвел в городе страшный разгром иудеев»³. Сочувственное отношение к судьбе александрийской диаспоры выражают также и современные католические богословы⁴.

В восточной историографии все эти события наиболее подробно изложены в *Хрониках* Иоанна Никиуского и Михаила Сирийца. В целом они совпадают с данными византийских историков, за исключением некоторых деталей, знание одной из которых, несомненно, помогло бы свящ. Тимофею избежать применения небесспорных аргументов в его полемике с Гиббоном. Возражая против тен-

¹ *Socrates Scholasticus*. HE VII. 13.

² *Ibid*.

³ Кулаковский Ю. А. История Византии. М., 1996. Т. 1. С. 227.

⁴ *Durant G. M.* Op. cit. P. 11.

денциозности оценок этого историка, он пишет: «... для примера, как подобные авторы насилуют факты истории, желая подтвердить свои предвзятые взгляды и ложные убеждения, обратимся к Гиббону... Их (евреев) молитвенные дома, повествует Гиббон, были срыты до основания. Но Сократ, рассказ которого так оригинально передает Гиббон, говорит, что Кирилл «синагоги у них (евреев) отбирает», а не срывает до основания»¹. Однако Михаил Сириец, который в большинстве случаев согласен с Сократом, именно в этом месте ему противоречит: «все иудеи были изгнаны из Александрии, и их синагоги были разрушены»². А в *Хронике* Иоанна Никиуского излагается третья версия этих драматических перипетий: «И христиане собрались все вместе, и отправились в гнев к синагогам иудеев, и захватили их, и очистили их, и превратили их в церкви»³.

О казни Аммония городским префектом Орестом, вполне справедливой и заслуженной, по мнению Сократа, а вслед за ним и многих других историков, в *Хронике* Иоанна Никиуского сказано: «Кирилл был разгневан деяниями правителя города, в том числе убийством знаменитого монаха Нитрийской пустыни по имени Аммоний и других монахов»⁴. Таким образом, по свидетельству Иоанна Никиуского, во-первых, был убит не один Аммоний и, во-вторых, в действиях Кирилла совершенно отсутствует та двусмысленность, которая приписывается ему в изложении Сократа: узнав об убийстве, свт. Кирилл «взял тело Аммония и положил в одной из церквей и, переименовав ему имя, назвал его Фавмасием, чтобы считали его мучеником и прославляли в Церкви его великодушие как подвиг за благочестие. Однако не все христиане одобрили эту Кириллову ревность, ибо знали, что Аммоний понес наказание за свое безрассудство

¹ Лященко Т. Цит. соч. С. 139.

² Michel le Syrien. Chron. P. 12.

³ John of Nikiou. Chron. P. 101.

⁴ Ibid. P. 100.

и умер в мучениях не потому, что был принуждаем к отречению от Христа. Сам же Кирилл своим молчанием со временем предал это дело забвению»¹.

Далее следует описание убийства Ипатии, которое дало повод многим историкам обвинять свт. Кирилла в санкционировании этого злодеяния. По мнению Сократа, Ипатия пала жертвой зависти и клеветы: «... она часто беседовала с Орестом, и из-за общения с ним на нее воздвигли клевету: будто бы она не позволяла Оресту войти в дружбу с Кириллом. Посему горячие головы под начальством некоего Петра однажды согласились подстеречь эту женщину ... умертвили ее ... и сожгли»². Характеристика, которую Сократ дает Ипатии, весьма нейтральна, скорее даже позитивна: «В Александрии была одна женщина по имени Ипатия, дочь философа Феона. Она приобрела такую ученость, что превзошла современных философов, была представительницей платонической школы и всем желающим преподавала философские науки. Поэтому те, кто хотел изучить философию, стекались к ней со всех сторон. При таком образовании она скромно, но с достоинством являлась даже пред лицом правителей, и не стыдилась того, что оказывалась среди мужчин, ибо за необыкновенную скромность ее уважали и дивились ей»³.

Михаил Сириец еще более явно ей симпатизирует: «Ипатия, женщина-философ, принадлежавшая школе Платона, была чиста и непорочна»⁴. Он также считает Ипатию невинной жертвой клеветы завистников: «завистники обвиняли ее в том, что она не позволяла Оресту примириться с Кириллом»⁵.

В славянской *Четьи-Минеи* тон становится совсем панегирическим: «В Александрии проживала одна девица по

¹ *Socrates Scholasticus*. HE VII. 14.

² *Ibid.* VII. 15.

³ *Ibid.*

⁴ *Michel le Syrien*. Chron. P. 12.

⁵ *Ibid.*

имени Ипатия, дочь философа Феона. Она была верующая и добродетельная, отличалась христианской мудростью и проводила дни свои в чистоте и непорочности, соблюдая девство».

А вот в *Хронике* Иоанна Никиуского характеристика Ипатии радикально противоположна: «женщина-философ, язычница по имени Ипатия, всецело посвятила себя магии, астрологии и музыке, завлекла многих в свои сатанинские тенета»¹. О ее отношениях с Орестом тоже говорится очень определенно и без всяких ссылок на клевету: «И правитель города всячески почитал ее, и она обольстила его своими чарами. И он перестал посещать церковь, и многих верующих посылал к ней, и сам принимал неверующих в своем доме»². Итак, по свидетельству Иоанна Никиуского, Ипатия была известна в народе отнюдь не своими удачными неоплатоническими спекуляциями, а слыла волшебницей и колдуньей. По римским законам (Констанция) магов осуждали на растерзание зверям и сожжение. Как видим, действия, по словам Иоанна Никиуского, «множества верующих в Господа под водительством Петра»³ были вполне законными.

Отношение Александрийских патриархов к свт. Иоанну Златоусту также по-разному освещаются восточными и греческими историками. В *Хронике* Иоанна Никиуского при описании гонений на свт. Иоанна Златоуста имя патриарха Феофила не упоминается вообще, а инициатива в этом деле приписывается исключительно императрице Евдоксии⁴.

Свт. Кирилл, как известно, на предложение Константинопольского патриарха Агтика⁵, преемника свт. Златоуста, внести имя последнего в диптихи для восстановления

¹ *John of Nikiou. Chron.* P. 100.

² *Ibid.*

³ *Ibid.* P. 101.

⁴ *Ibid.* P. 95–96.

⁵ *Cyrillus Alexandrinus. Ep. LXXV Attici ad Cyrillum.*

общения с Римской кафедрой отвечает довольно резким отказом¹. Св. Исидору Пелусиотскому пришлось, пользуясь своим духовным авторитетом, убеждать свт. Кирилла отказать от предвзятого мнения о Златоусте, сложившегося под влиянием дяди², хотя кое-кто из ученых и относит эти письма к категории *dubia*³. Некоторые западные исследователи⁴ полагают даже, что свт. Кирилл вообще не согласился на внесение имени Златоуста в диптихи, и Рим вынужден был сдаться перед высокомерным упорством Александрии. У Иоанна Никиуского данная коллизия отнюдь не перегружена историческими подробностями: «Святой Кирилл принял это предложение с великой радостью, ибо он любил боголюбивого, святого, верного Иоанна Златоуста и чтит его как великого учителя. В то время патриархом Константинопольским был Аттик, который жил весьма благочестиво. Следуя добрым советам, он убедил императора Феодосия написать мудрому Кириллу, патриарху Александрийскому, преемнику Тимофея, что имя св. Иоанна Златоуста должно быть вписано в церковные диптихи вместе с именами всех прежде почивших патриархов»⁵. В этом фрагменте явно присутствуют две исторические неточности. Во-первых, свт. Кирилл назван преемником Тимофея, тогда как на самом деле предшественником его на Александрийской кафедре был Феофил. Во-вторых, не Аттик убедил императора Феодосия написать Кириллу, что имя свт. Иоанна Златоустого должно быть внесено в диптихи, но именно императору принадлежала инициатива внесения имени Златоуста в диптихи, а сам Аттик только уступил требованию императора и народа. О том, насколько «Кирилл принял это предложение с великой радостью», мы уже говорили.

¹ *Idem*. Ep. LXXVI ad Atticum.

² *Isidorus Pelusiota*. Ep. 310.

³ *Durant G. M.* Op. cit. P. 9.

⁴ *Prestige G.L.* *Fathers and Heretics*. Cleveland, 1958. P. 154.

⁵ *John of Nikiou*. Chron. P. 95–96.

НЕСТОРИАНСКИЕ СПОРЫ

История борьбы свт. Кирилла с несторианством излагается во всех восточных источниках. Несмотря на сравнительную краткость и сугубо исторический характер, они позволяют составить достаточно полное представление о догматической стороне этого конфликта, а также реконструировать христологическую концепцию свт. Кирилла и заблуждения Нестория.

В характеристике личности Нестория между источниками особых разногласий нет. Сократ пишет: «Будучи от природы красноречивым, Несторий считал себя человеком образованным, а на самом деле не имел никакой учености, да и не хотел изучать книги древних толкователей. Ослепленный своим даром слова, он не обращался к древним отцам, но предпочитал всем самого себя»¹. Именно «красивый голос и отличный дар слова»² привели его на столичную кафедру.

Михаил Сириец вторит Сократу: «Несторий был по природе красноречив и слыл ученым, тогда как в действительности он не был образован»³. Иоанн Никиуский так определяет причину призвания Нестория: «Они призвали из Антиохии в Константинополь Нестория, ибо он представлялся подобным подвижникам и сведущим в Писании»⁴. Лишь в *ИАП* сообщается любопытная подробность, объясняющая неизменное расположение к нему императора Феодосия: «Несторий же был дружен с царем Феодосием с тех времен, когда они вместе пребывали в школе»⁵.

Интересно сопоставить изложение несторианской ереси в различных источниках, где оно представлено во взаимодополняющих аспектах.

¹ *Socrates Scholasticus*. HE VII. 32.

² *Ibid.* VII. 29.

³ *Michel le Syrien*. Chron. P. 15.

⁴ *John of Nikiou*. Chron. P. 97.

⁵ *Hist. Patr.* P. 437.

Абсолютизация различения двух природ во Христе привела Нестория к полному их разделению. А так как согласно аристотелевской тенденции антиохийского богословия он не мог представить самостоятельное естество безличным, человеческое естество во Христе, по его мнению, было совершенно самостоятельной ипостасью. Именно этот момент, в трактовке хрониста Михаила Сирийца, выражает самую суть несторианской ереси: «Этот богохульствовал против Христа, говоря: я не признаю Богом того, кто был в возрасте месячном или двухмесячном»¹. Поэтому Несторий совершенно логично и последовательно категорически отвергает термин *Θεοτόκος* — «он не называет Деву Марию Богородицей»². О том же сказано и у Иоанна Никиуского: «Он восхитил власть учительства и хулил Бога и отказывался верить, что Дева Мария есть Пресвятая Богородица, но называл Ее Христородицей, говоря, что Христос имел две природы»³. Последнее утверждение как будто не содержит ничего неприемлемого для православного понимания, однако, с монофизитской точки зрения хрониста, оно, конечно, абсолютно еретическое. Этот аспект доктрины Нестория в интерпретации у Михаила Сирийца представляется таким образом: «Он утверждал две природы после соединения и обособленность существования младенца, который был образован во чреве Девы, именуя его Иисусом»⁴.

Встречаются у авторов-монофизитов и другие полемические преувеличения. Обратимся, например, к *ИИЦ*, где свт. Кирилл в послании Феодосию пишет, что Несторий был недалек от идолопоклонства, ибо он нечестиво учил, что Христос — обычный человек, и не выше пророка⁵. Однако это не вполне соответствует современному пони-

¹ *Michel le Syrien. Chron.* P. 18.

² *Ibid.* P. 23.

³ *John of Nikiou. Chron.* P. 98.

⁴ *Michel le Syrien. Chron.* P. 22.

⁵ *Storia della Chiesa...* P. 48; *Hist. Patr.* P. 437.

манию несторианской доктрины, поскольку мы не можем решительно утверждать, что он считал Христа простым человеком-богоносцем или только орудием Бога, так как он весьма настойчиво повторяет, что Христос был не человеком только, но и Богом, Логосом. Даже строгий Сократ говорит, что Несторий «не называл Христа простым человеком... это показывают и изданные им беседы, в которых он нигде не уничтожает ипостаси Бога Слова, но везде исповедует Его ипостасным и сущим, и не отнимает у Него бытия»¹. Об этом же свидетельствует и Михаил Сириец: «Несторий не говорил, подобно Плутину или Павлу Самосатскому, что Христос был обычным человеком»². А вот Иоанн Никиуский обличает его в аполлинаризме: «Он учил той же лжи, что и Аполлинарий»³, хотя несторианство явилось реакцией на неправомыслие именно этого учения.

ИАЦ содержит *Послание к Несторию* свт. Кирилла, которое не удалось идентифицировать ни с одним из *Посланий Кирилла, еп. Александрийского, к епископу Несторию*, включенных в корпус актов, предшествовавших Эфесскому Собору⁴. Несмотря на множество лакун, этот текст отчетливо выражает христологию свт. Кирилла. Проанализируем несколько выдержек из него⁵.

ππαως ντατсарз мпноуте тшоун зарон

(Страсти, которые по плоти претерпел Бог нас ради)

Утверждение принципа *communicatio idiomatum*, отвергаемого Несторием как представителем антиохийского богословия. С точки зрения свт. Кирилла, *communicatio idiomatum* не представляет никакой трудности. Христос, Бог Слово, Его *μία φύσις σεσαρκαμένη* — единственный субъект всей личной жизни Богочеловека, а потому все

¹ *Socrates Scholasticus*. HE VII. 32.

² *Michel le Syrien*. Chron. P. 15.

³ *John of Nikiou*. Chron. P. 98.

⁴ ДВС. Т. 1. С. 142 и далее.

⁵ *Storia della Chiesa...* P. 44, 46, 48.

факты и определения относятся к этому субъекту страдания: страдания по плоти — Его собственные, потому что это страдания Его собственной плоти, хотя по Божеству Он бесстрастен.

πῶνρε ντρεϑμῖσε νπνοῦτε

(Сын Родившей Бога)

Спор о Θεοτόκος — лишь частный вопрос о *communicatio idiomatum*.

τρεϑζο(молог)εἰ хе оуρῳ(не н)мате пе пехристос

(Исповедует Христа только человеком)

Именно поэтому, как отмечалось выше, апеллируя к императору Феодосию, свт. Кирилл называет Нестория идолопоклонником.

αὔκοςνεἰ ννεκκλνςἰα νпкосмос ζν [οὔζ]ομολογἰα

ετναν[οὔ]ς νν псооун νп[ε]γαггελιον νπνοῦτε.

αὔττοот[ο]ῦ ννενεἰоῦτε νεπско[пос] ετρεῦεἰρε

ν[ζενφλη] ζα пеу(кратос)

(Они (императоры. — М. М.) устроили Вселенскую Церковь в добром согласии и в познании Евангелия Божия, спешествовали отцам нашим епископам, дабы они молились за власть)

В этой апелляции свт. Кирилл обнаруживает свои воззрения на сущность и задачи христианской Империи, вполне адекватные Юстинианову учению о симфонии, устанавливающему баланс в отношениях двух институциональных сфер, когда патриарх как глава Церкви представляет *pendant* императору как главе Империи:

ετве птакo ератq ννдогма етоῦααβ епоῦχαἰ

(Ради укрепления святых догматов во спасение)

СОБЫТИЯ ЭФЕССКОГО СОБОРА

Нет смысла подробно излагать все перипетии Эфесского Собора — мы остановимся только на тех моментах, которые отражены в восточной историографии.

Вопрос об инициаторе созыва III Вселенского Собора до сих пор не получил однозначного решения в науке. Большинство историков согласны с тем, что о созыве Собора просил императора Несторий. Однако существует и другое мнение. Евагрий Схоластик, говоря о Нестории, который требовал от императора созыва Вселенского Собора, указывает, что свт. Кирилл также «счел своим долгом просить Младшего Феодосия, чтобы он повелел собраться в Эфесе собору и послал царские грамоты... ко всем предстоятелям святых церквей»¹. Никифор Каллист же пишет, что Кирилл первым стал просить Феодосия о созыве Вселенского Собора². Иоанн Никиуский по этому поводу высказывается менее определенно: «Так в Константинополе произошло множество беспорядков и смущений, что вынудило императора Феодосия созвать в Эфесе Собор епископов отовсюду»³. В *ИАЦ* и в *ИАП* мы читаем: «Тогда Кирилл прибег к оружию отцов, бывших прежде, — Афанасия и Александра... и написал другим епископам, и они послали письмо к царю, прося его позволения провести Собор, чтобы исследовать учение Нестория»⁴. Таким образом, по этой версии именно Кирилл является инициатором обращения к императору с просьбой о созыве Собора.

Что касается исторических реалий, связанных с предсоборными событиями и проведением Собора, данные *ИАЦ* и *ИАП* в основном не расходятся со свидетельствами других историков. Зато другой источник, *Коптские акты Эфесского Собора*, содержит сведения, нигде более не встречающиеся. Прежде всего, уникален рассказ о делегировании свт. Кириллом в Константинополь накануне Эфесского Собора архимандрита тавенниссиотских монастырей Виктора с миссией к императору и о его успешной деятельности при

¹ *Evagrius Scholasticus*. HE I. 7.

² *Nicephorus Callistus*. HE XIV. 32.

³ *John of Nikiou*. Chron. P. 97.

⁴ *Storia della Chiesa*... P. 46, 48; Hist. Patr. P. 437.

дворе. Из *Послания свт. Кирилла к авве Виктору и его монахам*, включенного в этот текст, мы узнаем подробности, совершенно опровергающие расхожие представления о флотилии судов с зерном и полчищах параволанов, которые Кирилл привез с собой из Египта, и тех дарах, с помощью которых он обеспечивал себе союзников: «Ныне я узнал, что обо мне писали в Константинополь, будто я привез с собой из Александрии толпу параволанов и суда, наполненные зерном. И другие многие небылицы рассказывают обо мне. Потому считаю своим долгом известить Ваши Благодетельства о том, что ни один параволан за мной не следовал и я не привез даже ардеба зерна. Напротив, Бог свидетель, в Эфесе мы давали немного денег пекарю, чтобы он снабжал нас ежедневно хлебом насущным»¹.

Примечательно также почти авантюрное изложение сюжета с посохом. Свт. Кирилл, находясь в Эфесе в изоляции и понимая, что никаким легальным способом сообщить императору правду о ходе соборных заседаний невозможно из-за мер, принятых комитом Кандидианом и сторонниками Нестория, находит преданного ему епископа — «нищего», прячет в его посох *Послание к епископам и монахам столицы* и отправляет в Константинополь². С другой стороны, есть документальные свидетельства, где сторонники свт. Кирилла в своих посланиях к Собору называют этого таинственного курьера действительно нищим, а не епископом³.

В *ИАП* сказано с полной определенностью, что с посохом послан был один из епископов: «Тогда епископы по-

¹ Bouriant U. Op. cit. P. 15; наст. изд. С. 82.

² О мужестве и оптимизме свт. Кирилла в *ИАП* рассказывается следующий очень выразительный эпизод: «Когда Кандидиан заключил Кирилла и его единомышленников в месте, где хранилось жито, тот спросил своих друзей: “Что это у нас под ногами?” Они ответили: “Это жито”. И он сказал: “Благословен Бог, даровавший нам победу, ибо они поместили нас в житницу”». (Hist. Patr. P. 439).

³ ДВС. Т. 1. С. 378.

желали послать копию своего письма царю, но не могли сделать этого, ибо Кандидиан, комит, повелел охранять дорогу. Они посоветовались между собой, и один из них взял письмо, вложил его внутрь посоха, переделался и отправился в Константинополь»¹.

Сведения об этом есть также и в *Коптских актах III Вселенского Собора*, которые называют протагонистом авву Виктора, архимандрита Тавеннисийских монастырей. Правда, по мнению В.В. Болотова, не все здесь может быть признано исторически достоверным: и саму поездку аввы Виктора из Эфеса в Константинополь, а потом в Эфес на Собор ученый считает благочестивой легендой, сочиненной тавеннисийцами. К такому выводу он пришел, обнаружив, что деятельность аввы Виктора по *Коптским актам* удивительно напоминает деятельность знаменитого Константинопольского архимандрита Далматия². В *ИАП* говорится, что посланец с посохом отдал письмо Далматию³. Возможно, он действовал в столице совместно с Далматием или от его имени, так как Далматий не выходил из стен монастыря. Подобное сотрудничество для панегириста-копта вполне могло выглядеть как самостоятельная деятельность — обычная для агиографического жанра контаминация.

Результатом получения императором этого послания было разрешение аудиенции прибывшей и находящейся под арестом епископской делегации⁴. Но после первого успеха этой делегации при дворе император, сочувствующий Несторию, решил выслушать и вернувшегося из Эфеса с донесением комита Иоанна, посланного сторонниками Нестория. Диспут обеих партий в императорском присутствии

¹ Hist. Patr. P. 440.

² Болотов В.В. Из церковной истории Египта // ХЧ. 1892. № 1–2. С. 63–69; № 3–4. С. 335–361.

³ Hist. Patr. P. 440.

⁴ ДВС. Т. 1. С. 379.

кончился в пользу Нестория и его партии: император признал законным низложение Кирилла и Мемнона¹.

В трактовке *ИАП* результат вручения посоха императору изображен совсем иначе, с триумфальными интонациями и со значительным опережением событий: «Когда это исповедание веры (письмо из посоха) было прочитано царю, он и все, кто находился во дворце, вскричали: “Иисус — Эммануил, Воплотившийся Бог”. Евтихий, монах, сказал царю: “Пусть Твое Величество подпишет это отлучение и напишет епископам, повелевая им явиться пред тобою, чтобы приветствовать тебя и благословить империю”. И царь сделал так. Затем собрание епископов отправились в Александрию и потом в Константинополь. И царь принял их благосклонно, и сел на более низкое седалище, чем они, и сам поклонился им, и принял их благословение. И он повелел, чтобы Несторий был сослан. Так Несторий был изгнан»².

В *Коптских актах III Вселенского Собора* приведен текст послания Кириллова собора из Эфеса к императору и очень подробно изображен прием во дворце делегации епископов, возглавляемых архимандритом Виктором. Общая тональность диалогов между архимандритом и императором, когда тавеннисийский авва указывает самодержцу, в каком порядке ему следует именовать епископов в своей сакре к Собору, а также весьма свободные ответы на царские вопросы явно свидетельствуют об их апокрифическом характере. В итоге было провозглашено немедленное низложение Нестория, а сам авва Виктор, обласканный императором, был послан в Эфес с поручением сообщить Собору волю монарха³.

¹ ДВС. Т. 1. С. 354.

² Hist. Patr. P. 44.

³ Bouriant U. Op. cit. P. 15–28; наст. изд. С. 82–87.

ПОСЛЕДНИЙ ПЕРИОД ЖИЗНИ СВТ. КИРИЛЛА

В традиционной хронологии жизни свт. Кирилла принято относить написание им большого труда *Contra Julianum*¹ на более спокойные годы после Эфесского Собора. Несторианство, дававшее возможность почитать Христа лишь за пророка, очень сближалось в этом с неоплатоническим представлением о Христе как об одном из великих людей — наряду с Моисеем, Платоном, Сократом и др. Поэтому полемические сочинения неоплатоников получили в то время большое распространение среди образованных христиан, и претерпевшее неоплатонистическую метаморфозу язычество находило у них сочувствие и отклик. Вот почему внимательный к своей пастве епископ не мог не понимать актуальности апологетики христианства против язычества. Как известно, император Юлиан Отступник написал памфлет *Contra Galilaeos*, в котором доказывал превосходство язычества над христианством, тем самым оправдывая свою апостасию.

В *ИАЦ* и *ИАП* о сочинении *Contra Julianum* говорится достаточно подробно, причем во втором источнике раскрывается первопричина создания этого сочинения². Когда свт. Кириллу пересказали содержание сочинения Юлиана, «он был очень обеспокоен, разыскал копию его книг, прочел их и нашел, что они даже хуже сочинений Оригена и Порфирия»³. Вопреки принятой хронологии написания этого полемиического труда, обе *Истории* согласно помеща-

¹ PG 76. Col. 1057C–1064. До нашего времени дошло только десять книг *Contra Julianum*, но у древних церковных писателей приводится несколько фрагментов этого сочинения: в работе Леонтия и Иоанна *О священных вещах* приведены отрывки из XI–XIX, а в *Священных параллелях* св. Иоанна Дамаскина — из XII, XV, XVI, XVIII книг. Свящ. Георгий Флоровский считает, что весь труд включает 30 книг (*Флоровский Г., прот. Восточные отцы V–VIII вв. М., 1992. С. 52*).

² *Storia della Chiesa...* P. 38–44; *Hist. Patr. P.* 431–433.

³ *Hist. Patr. P.* 431.

ют всю полемику против Юлиана до изложения событий антинесторианской кампании. В *ИАП* сказано: «После этого (Юлианова дела) новое известие о Нестории достигло ушей Кирилла»¹. Правда, свт. Кирилл послал *Contra Julianum* Иоанну Антиохийскому, что свидетельствует о состоянии мира с восточными соседями и позволяет определить дату — примерно 434—437 гг. или 439—441 гг. Однако можно предположить, что он просто имел эту книгу «в столе» и выбрал именно ее в качестве примирительного дара Иоанну Антиохийскому, поскольку в ней совершенно отсутствовала острая для обеих сторон христологическая проблематика, составлявшая предмет взаимных несогласий.

К сожалению, литературная деятельность свт. Кирилла далеко не полностью отражена в интересующих нас источниках — лишь в некоторых из них упоминается о его творчестве. Так, в *ИАЦ* приводится перечень основных трудов святителя, что составляет композиционную специфику этого источника. В *ИАП* есть свидетельство о том, что писцы записывали его проповеди: «Патриарх Кирилл никогда не заботился о составлении речей и проповедей, ибо говорил Духом Святым, поэтому многие жители Александрии нанимали писцов, чтобы они записывали то, что этот отец составил»². В *Арабском синаксаре* перечисляются антинесторианские сочинения свт. Кирилла: «Он написал 12 глав, где изложил основы веры, и затем подготовил речи и послания, которые и по сей день находятся у верных»³.

Важное событие из жизни свт. Кирилла, относящееся к этому периоду, — его путешествие в Иерусалим (438 г.)⁴. У Сократа, повествующего о паломничестве ех voto императрицы Евдоксии в Святую Землю, имя свт. Кирилла не

¹ Hist. Patr. P. 432.

² Ibid. P. 431; ср.: Storia della Chiesa... P. 38.

³ Synaxaire. P. 618.

⁴ *Cyrillus Alexandrinus*. Ep. LXX.

упоминается¹. Но в *Хронике* Иоанна Никиуского рассказывается о его участии в этом путешествии, причем в весьма панегирических тонах: император Феодосий, отдавая необходимые распоряжения по подготовке поездки, «распорядился, чтобы Кирилл, патриарх Александрийский, сопровождал Евдоксию в Иерусалим, и благословил ее, и научал во всяком благом деле»².

Хронологически это последнее упоминание о свт. Кирилле в восточных источниках. О месте и дате его кончины есть только явно не соответствующее исторической реальности свидетельство у Иоанна Никиуского: «И во время этого путешествия императрицы (Евдоксии) в Иерусалим св. Кирилл, патриарх Александрийский, и Иоанн, патриарх Антиохийский, умерли»³.

В традициях разных Церквей дата кончины свт. Кирилла не совпадает. Западная Церковь празднует день его памяти 28 января⁴, Восточная — 9 июня⁵. Большинство же историков считают днем его смерти 27 июня⁶. Под этим числом память свт. Кирилла с кратким сказанием помещена в *Минологии* Василия II (кон. X в.)⁷ и в происходящих от него древнерусских *Прологах*⁸. И в Коптской Церкви вплоть до настоящего времени «успение Кирилла, папы Александрийского» празднуется в третий день месяца авива, т. е. 27 июня⁹.

¹ *Socratus Scholasticus*. HE VII. 47.

² *John of Nikiou*. Chron. P. 106.

³ *Ibid.*

⁴ *ActaSS*. P. 843—844.

⁵ *Сергей (Снасский), архиеп.* Полный Месяцеслов Востока. М., 1997⁹. Т. II. С. 174 (с указанием других встречающихся дней памяти).

⁶ *Tillemont S*. Op. cit. P. 654.

⁷ PG 117. Col. 512.

⁸ *Сергей (Снасский), архиеп.* Цит. соч. Т. I. С. 580; Т. II. С. 174.

⁹ *Coptic Synaxarium*. Chicago, [1995]. P. 414—415.

КОПТСКИЕ АКТЫ III ВСЕЛЕНСКОГО (ЭФЕССКОГО) СОБОРА¹

1. «...мы отправились из Александрии в Эфес. Итак, что бы ныне не предстояло твоей святости, отложи это, Бог все устроит. Нет ничего важнее веры.

Я молюсь о твоём спасении в Господе, возлюбленный мой».

2. Получив это письмо, благочестивый апа Виктор выехал из большого монастыря Пбоу в Александрию в 26 день месяца фаменот² и прибыл туда в 5 день месяца фармути³, затратив лишь десять дней на свое путешествие. Спустя неделю по Святой Пятидесятнице его попросили от имени святого архиепископа отправиться в Константинополь и передали ему послание с перечислением дел, которые он должен будет сделать в городе. Благочестивый архимандрит внял просьбе, отправился из Александрии в комитат во 2 день месяца пахон⁴ и прибыл в Константинополь в 25 день этого же месяца⁵, по прошествии 24 дней.

3. Вот этот послание, врученное благочестивому апе Виктору от св. архиепископа Кирилла, который не передал ему ничего, кроме написанного здесь, и далее повелел ему вернуться в Египет заниматься своими монастырями, как только он выполнит все, что ему поручалось, в Константинополе.

¹ Перевод с коптского выполнен М.Л. Матюшкиной по изд.: *Vou-riant U. Actes du Concile d'Ephèse: texte copte publié et traduit // MMFAO. 1892. № 8. P. 1—143; здесь: с. 5—23.*

² 22 марта.

³ 31 марта.

⁴ 27 апреля.

⁵ 20 мая.

«Если угодно Богу, после святого праздника мы поспешим выехать из Александрии в Эфес. Твое же Благодетельство пусть нас предварит и смотрит повсюду, ибо, по моему мнению, там есть некто, который ищет нам повредить. Среди сопровождающих нас епископов и их клириков есть те, которые, желая обратиться с просьбой к благочестивому царю, либо огласят ее в синоде, либо используют для этого посредника при дворе из больших епархий или архонта области, — одним словом, они сделают все, что только смогут измыслить, чтобы помешать цели Собора. А посему смотри и требуй, если подобное произойдет, чтобы учение веры шло прежде всего. Кроме того, те, кто захочет предъявить обвинение против епископа или клирика, будут судиться с Собором или Константинополем, ибо мы не желаем, чтобы наши дела разбирались архонтом Эфеса или даже просто судьями Азии, из опасения, что среди чужеземцев мы можем подвергнуться разным притеснениям. Поэтому настаивай на том, чтобы никто не был послан в Эфес, разве что какой-нибудь ревностный православный, располагающий дополнительной военной силой архонта этой местности для поддержания порядка в городе, для нашей охраны и для защиты Собора от всякой несправедливости. Если Несторий будет просить комита Иринея, которого он сделал знаменитостью, не допускай ни под каким видом, чтобы тот прибыл в Эфес один, ибо этот человек, преданный Несторию, сделает все, чтобы ему угодить, нимало не заботясь о наших интересах и не ограждая нас от возможных нападков. Он удовольствуется лишь тем, что будет следить только за Несторием и бороться за него. Вот еще что важно: пусть пришлют либо одного Лаузия, либо в сопровождении Иринея. Мы чужеземцы, и имеем все основания опасаться, что против нас будет поднят народ или какой-нибудь местный монах помешает нам и другим членам Собора сойтись вместе. Ведь этот Несторий употребит тысячи уверток — он

прибудет в Эфес, поскольку таково повеление царя, но если ему удастся благодаря разным хитростям разъединить нас, он предъявит нам обвинение в намеренном уклонении и возбудит против нас возмущение».

4. В тот же вечер, когда благочестивый апа Виктор прибыл в Константинополь 25 числа месяца пахон, царь возымел желание принять его и приказал или, скорее, послал передать ему приглашение. На другой день, 26 числа¹, апа Виктор отправился во дворец и представился боголюбивому царю, который принял его с великой радостью и очень оживился при его появлении. И сказал ему царь мягким голосом: «Блаженны мы, ибо Господь сподобил нас видеть Твое Благочестие в здравии и спасении, как мы того и желаем. Надеемся, что удостоишь нас твоих святых молитв, ибо если ты и далек от нас по чину, то приблизился к нам благодаря горению своего духа». Благочестивый отец, исполненный рассудительности и мудрости, видя такую любовь царя к себе, тотчас отвечал: «Дары, коими Господь одарил мир, велики, и мы радуемся спасению Твоего святого Величества, который каждый день возрастает в благочестии и в вере в Бога. Для того Христос и укрепил Твое царство великою крепостью, чтобы и Ты в свою очередь укрепил святое учение Его Церкви, став тем самым образцом для всей земли».

Боголюбивый царь во время беседы спросил его о причине путешествия, которое он предпринял. Апа Виктор начал свой рассказ с того, что по прибытии он увидел город, исполненный волнений и беспорядков из-за пагубного богоульства, которое распространял нечестивый Несторий. Важным и удивительным оказалось то, что благочестивый архимандрит промыслительно прибыл именно в тот день, когда Несторий покинул город, чтобы отправиться на Собор. Когда он подошел в своем рассказе к теме Собора, богобоязненный царь взял слово и сказал ему: «Я истинно

¹ 21 мая.

верую, что это Господь послал мне тебя как вестника, который должен научить меня, как следует здесь поступить». Апа Виктор ответил: «Я менее забочусь о себе, нежели об укреплении Твоего Могушества, ибо вселенная утверждается спасением святой веры, которую исповедует Твое Благочестие. Потому я умоляю Твое Могушество не позволить, чтобы мирская власть помешала делу Собора, поскольку законы церковные — это одно, а законы, управляющие делами публичными, — другое. Но утверди решение епископов, ибо они облечены полномочиями согласно церковным канонам и Символу веры, установленному некогда 318 епископами. А если они уклоняются от него, то отвечают за это перед Богом. Прими участие в этом деле, и защити Собор от всяческих нападений, и напиши письмо, чтобы отозвать комита Иринаея. Избери христианина, который тебе поклянется не отдавать предпочтение никакой из сторон и будет только поддерживать порядок. Повели ему ни во что не вмешиваться, иначе как ради веры, и запрети всякому судье и высокопоставленному чиновнику вести какое-либо разбирательство в Эфесе, и если кто-либо имеет распрю со своим ближним, пусть они идут в Константинополь: Твое Могушество выслушает их дело».

5. Обрадованный таким замечательным советом, боголюбивый царь приказал тотчас исполнить эту просьбу. Затем, помолившись, горячо поцеловал апу Виктора, и тот удалился с миром.

6. И на следующий день царь повелел, чтобы к нему пришел архимандрит апа Виктор, который, тотчас отозвавшись на его приглашение, отправился во дворец, чтобы по возможности ускорить отправление комита на Собор с письмами царя, дабы никакая несправедливость не повредила благочестивым епископам.

7. Как только он прибыл во дворец, боголюбивый царь призвал квестора с футляром, в котором была сакра, адре-

сованная Собору, чтобы ее прочесть и удостовериться, нет ли в бумаге какой-либо ошибки, прежде чем переписать ее набело. Едва квестор начал чтение, как апа Виктор прервал его, заметив, что уже в самом начале сакры признается сила и могущество Нестория. Ибо в письме было следующее: «Государи цезари Феодор и Валентиниан, великие и победительные триумфаторы, прославленные вовеки, пишут благочестивым и святым Несторию и Кириллу и другим благочестивым епископам...» Вот тут святой старец и вскричал с горячностью: «Начало рескрипта сформулировано неверно. Если ты делаешь Нестория первым среди всех епископов, тогда не он будет судим за веру, но сам будет судьей. И кто же среди них устоит перед ним? Это послужит причиной прекращения заседания Собора, поскольку начнутся ссоры и прения, если ересиарх окажется судьей». «Что же нужно делать? — спросил тогда боголюбивый царь. — Что ты повелишь написать?» Апа Виктор ответил: «По чину и чести епископской следует первое место отдать кафедре Александрийской, а также по давности хиротонии, ибо апа Кирилл стал епископом гораздо раньше Нестория. Теперь же лучше не писать никакого имени, чтобы это не послужило поводом к скандалу для противной партии, а желательно написать так: «Боголюбивые императоры пишут святому Собору, проходящему в округе Эфеса». Сразу после этих слов царь приказал квестору стереть имена, написанные в сакре, и обратиться к Собору так...

8. «...епископам и Виктору, отцу монахов, возлюбленным о Господе, — радоваться. Всегда покорные приказаниям боголюбивых царей, мы покинули Александрию, я и благочестивые епископы, которые меня сопровождали. Многие из них уже прибыли в Эфес, как наш корабль оказался задержан сильными ветрами, и мы с большими трудностями достигли Ликии, ибо в этом месте Господь положил предел нашему плаванью. Оттуда мы поплыли вдоль остро-

вов и прибыли в Эфес накануне Святой Пятидесятницы. Но поскольку нашему кораблю было невозможно войти в порт из-за отсутствия доступного прохода, я с моим клиром сошел в небольшую лодку и оказался в городе. И всех нас встретила толпа горожан с великой радостью, поскольку это были добрые христиане, и они тотчас же провели меня в храм. Закончив молитву, я отправился в приготовленное мне жилище.

В этот же день прибыл в Эфес тот, кто один поколебал истинную веру, и при его появлении не произошло никакого смятения или возмущения. Вечером Несторий прислал к нам двух самых благочестивых епископов, и они передали от его имени: “Придите служить вечерню, которая обычно совершается в час, когда зажигают светильники”. Среди нас находилось большое число епископов, иноземных и египетских, в том числе престарелый господин отец Флавиан, и все вскричали единодушно: “Совсем не это следует делать — не совершать службы, а прежде выяснить предложение, ради которого созывается Собор, и утвердить тот Символ, который, наконец, примут все, кто хочет угодить Богу”. Но поскольку некоторые говорили: “Нужно совершить богослужение и немного подождать Нестория, чтобы Символ был утвержден единогласным решением общего собрания”, мы держали совет между собой, согласиться ли с их предложением или помешать сторонникам Его Благочестия (Нестория) поднять против нас волнение и возмущение. И все, как бы движимые единой мыслью, отвергли службу. И тогда мы сказали благочестивому и благоговейному Мемнону: “Ты один достоин литургисать”. Но он опасался, что, если отправиться служить и выйти соборно, этот (Несторий) соделает какое-нибудь коварство, ибо именно с этим недобрым намерением он просил совершить службу в час, когда зажигают светильники. Итак, Мемнон повелел своему духовенству одному совершить богослужение.

Ныне я узнал, что обо мне писали в Константинополь, будто я привез с собой из Александрии толпу параволанов и суда, наполненные зерном. И другие многие небылицы рассказывают обо мне. Потому считаю своим долгом известить Ваши Благочестия о том, что ни один параволан за мной не следовал, и я не привез даже ардеба зерна. Напротив, Бог свидетель, в Эфесе мы давали немного денег пекарю, чтобы он снабжал нас ежедневно хлебом насущным. Каждого из нас сопровождают немногие, самые необходимые слуги и пресвитеры, которых мы должны были взять с собой. Кроме того, поскольку благочестивые епископы, Антиохийский и Иерусалимский, до сих пор не прибыли в Эфес, мы не могли принять никакого решения. Вскоре те из благочестивых епископов, которые уже приехали, потеряли мужество и хотели скоро закончить дело. Но я им возразил: “Так как епископы были вызваны из своих епархий и все они сейчас в пути, имеет смысл подождать их еще какое-то время”. Итак, теперь мы не должны позволить клеветникам измышлять небылицы вместо правды. Ибо наше намерение таково, чтобы со всяким приличием и со всяким послушанием бороться за истину и сражаться всеми силами против нечестиво воюющих со славной верой в Спасителя нашего Христа. Я молюсь о спасении в Господе, возлюбленные мои, коих люблю».

9. Многие дни истекли, а в Константинополе ничего еще не было решено по поводу Собора. И поскольку охранялись все окрестности, ни одно судно не могло выйти в море в нужном направлении. Более того, епископы видели, что комит Кандидиан отдаст предпочтение Несторию. Тогда они сочинили послание и отправили его в Константинополь. По прибытии донесения в столицу епископы апа Комариос и апа Потамон, а также апа Виктор, архимандрит, должны были явиться во дворец, чтобы получить аудиенцию у благочестивого царя. Но когда распорядитель объ-

явил царю, что епископы и апа Виктор желают видеть Его Величество, тот приказал: «Пусть апа Виктор подождет, ибо я хочу говорить с ним наедине. Епископов же пусть ведут!» Когда же они вошли, царь отказался принять это послание из их рук и не хотел даже слышать о нем. В конце концов он велел им удалиться. Они вышли за дверь, весьма удрученные таким приемом.

Благочестивый апа Виктор взял послание, вошел к царю, приветствовал его и произнес общепринятые похвалы. После чего, приступив прямо к делу, сказал: «Почему Твое Могущество отказался принять донесение, представленное епископами?» Царь отвечал: «Не из-за тех, кто мне его доставил, и не из-за комита. Но бумагу, составленную по их настоянию, я не хочу видеть. К тому же, вот донесения, которые мне сегодня были доставлены от комита Кандидиана, — он обвиняет епископов в возбуждении беспорядков в городе». «Как!? — воскликнул апа Виктор. — Ты доверяешь тому, что тебе доносит один человек? А нужно слушать слова великого и святого Собора!» В конце разговора царь протянул руку и принял послание, передав его евнуху, стоявшему позади него. Однако благочестивый архимандрит не удовольствовался этим и с великим дерзновением сказал царю: «Благоволи прочесть донесение и проверь его верность прямо здесь». И, приняв донесение из рук царя, он призвал брата, который его сопровождал, по имени Феодосий: «Иди, прочти донесение царю». И когда брат читал, царь выносил решение по каждому из пунктов послания, принимая одно оправдание за другим, — и все это благодаря святому архимандриту.

10. Копия донесения, посланного Собором по поводу действий комита Кандидиана.

«В 22 день месяца пайни¹, комит Кандидиан тайно прибыл в Эфес, так что никто не знал о его приезде. Он нико-

¹ 16 июня.

му не позволил себя встретить и вступил в город ночью, не желая привлекать к себе внимание. На следующий день комит отправился к Несторию и долгие часы провел в беседе с ним, получив от него указания, как показали последующие события. Затем он отправился в святой Собор, где говорил только о том, как проходило его путешествие в Эфес, и далее принялся расспрашивать о Клавдии, Филофее, Евсевии Схоластике, пресвитерах Харазии и Серапионе, диаконе Романе и его спутнике монахе Зоиле, сказав: “Я получил от царя приказ изгнать их из города”. “Наш царь благочестив, — ответили мы. — Он православный и любит Христа. И повелел созвать Собор, чтобы совершенный Символ веры был утвержден честными отцами. Из этого Собора он исключил горожан и монахов, но его приказ не относился к клирикам, в которых Собор особенно нуждается. Ты послан только для того, чтобы следить за поддержанием порядка, а не для того, чтобы беспокоить Собор. Однако, как ты ясно показал, такие приказания тебе дал не царь, но Несторий, ты же должен не оказывать ему услуги, а соблюдать порядок в городе. Кроме того, мы свидетельствуем, что город оставался спокойным до дня твоего приезда, и, разумеется, Собор, радующийся совершенному миру, никому не позволит сеять в городе беспорядки. Ибо благочестивый царь не приказывал тебе преследовать клириков”. Комит не ответил ни слова. Он не мог перенести, что большинство епископов придерживались того же мнения, и издал декрет, где предписал названным клирикам уйти из города, угрожая к тому же изгнать их из церкви. И приказал, если они не уйдут из города в трехдневный срок, преследовать их со всей строгостью закона. После таких событий нам всем хотелось умереть за правую веру наших отцов, ибо невозможно было даже предположить, что это происходило по приказу благочестивого царя, любящего Христа, и что, как мы уже сказали выше, комит был послан служить Несторию.

На следующий день клирики Далматия, епископа Кизического, затеяли ссору с клириками и служителями Иоанна, епископа Проконесского, и избили их почти до смерти. Этот (комит) отправился к Собору и предъявил обвинение зачинщикам беспорядков. Благочестивые епископы очень сожалели о случившемся и просили комита наказать смутьянов, сказав ему: “Если это клирики учинили смуту, отправь их к епископу, т. е. в данном случае к благочестивому Далматию, — он имеет власть карать, если признает их виновными. Если же виновники миряне, устраши их как-нибудь, дабы и другие убоялись и не поднимали более мятежа в городе”. А поскольку в этом месте были гуюты, бегавшие по городу и попусту облаивавшие людей, чтобы учинить беспорядок, нам объявили, что мы сами во всем виноваты.

И вот что случилось. Привели епископа Иоанна в суд с клириками Далматия, и вместо того чтобы восстановить справедливость, комит схватил его с намерением изгнать из города. “Господин Далматий, — сказал Кандидиан, — подтвердил мне, что это не христианин и что он заслуживает быть изгнанным из города”. Епископы ему отвечали: “Не тебе здесь вершить судьбами, ибо ты послан соблюдать порядок в городе, а не судить дела церковные. Святой Собор обладает достаточной властью, чтобы разрешать тяжбы, возникшие между его членами, чем он и займется после утверждения Символа веры”. Но епископа по-прежнему держали в заключении. Тогда Собор послал к комиту епископов, уполномоченных передать ему следующее: “Благоволи освободить епископа и его клир и не отдавай, действуя так, предпочтения Несторию, — этого не должно быть. Боголюбивый царь собрал нас, а ты преследуешь тех, кого Несторию угодно изгнать”. Однако комит не согласился: “Пока господин Далматий не прикажет мне, я их не освобожу”. И поскольку мы ему тотчас ответили: “Не будь так благосклонен к Несторию, ибо мы знаем, что наш царь благочестивый

и православный, и он не велел тебе делать ничего такого, что ты себе позволяешь”, он в конце концов отпустил епископа на свободу, но не разрешил ему оставаться в городе.

Что касается письма царя, то комит из лицепрятия к Несторию отказался прочесть его Собору под различными предложениями, в том числе и потому, что епископ Антиохии еще не прибыл. Собравшиеся епископы теряли мужество, ибо они задержались здесь, а со времени Пятидесятницы уже миновало более чем пятнадцать дней. К тому же их небольшие запасы истощились. Мы были уверены, что Несторий написал Антиохийскому епископу, желая задержать его путешествие и помешать ему ускорить свое прибытие в Эфес, — и все это для того, чтобы вынудить Собор ждать, так как епископы якобы еще не покинули Левант.

Итак, постарайтесь теперь отправиться во дворец и известите обо всем благочестивого и боголюбивого царя. Умолите его не верить клеветническим донесениям, которые ему посылают. Там только ложь и ни единого слова правды, поскольку их сочинители участвуют в этом нечестии. Пусть нам пришлют поскорее приказ царя с магистратом. Мы все это время оставались без помощи, так, может быть, нам окажут ее в дальнейшем. Прежде всего, просим ваших молитв ко Господу, чтобы людской произвол не помешал делу Собора. Ибо святой Собор всецело судит дело подобно тому, как было изложено выше. Мы уже не говорим о тех мелких унижениях, которым подвергались епископы со стороны Нестория, а ведь он хотел приобщить их смерти и вечному осуждению, т.е. заставить их предать святую веру. Далее, поскольку комит Кандидиан неоднократно произносил смущающие нас речи, причем еще и действовал так, будто он исполняет повеления благочестивого царя, да благоволят Ваши Святости умолить царя, чтобы он написал комиту не заниматься ничем, кроме соблюдения порядка. В остальном город был в совершенном мире до дня прибытия комита. Благочес-

тивный епископ Мемнон говорит, что берется обеспечить благочиние: “Пусть солдаты остаются спокойны и не будоражат город, и я наведу порядок”. Знайте также, что комит Кандидиан приказал охранять окрестности и ввести солдат на корабли для проверки отъезжающих, чтобы никто не мог захватить с собой письмо, повествующее обо всех здешних событиях. Кроме того, повеление, посланное нам благочестивым и боголюбивым царем, не передано нам до сих пор. Мы не знаем, что случилось с тем, кто его сюда нес. Ходят слухи, что он был арестован в пути, а, может быть, за ним пристально следят».

С.Л. Брысина

ПСЕВДО-ЕВОДИЙ И ПРОБЛЕМА ЦИКЛОВ В КОПТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

В коптской литературе, как и в сирийской и эфиопской, довольно много переводов с греческого — главным образом, это книги Священного Писания, произведения отцов Церкви и богослужебные тексты¹. Тем не менее всегда считалось, что переводы могут представлять интерес в основном только для изучения языка, поскольку для литературы большую значимость имеют авторский образ мысли и стиль. Не привлекали внимания ученых также сочинения, несомненно, переведенные с греческого и надписанные именем греческого же отца Церкви, но не автора данного текста. В этом видели простое безразличие к точности атрибуции.

Однако подробное изучение произведений, подписанных известными именами, показало, что не только имена, но и сами выдаваемые за переводы сочинения часто оказывались сознательной фальсификацией. А ведь они долгое время не вызывали никакого интереса у исследователей лишь потому, что им отказывали в оригинальности. Количество такой

¹ При выборе сочинений для перевода предпочтение отдавалось обычно экзегетической и назидательной литературе независимо от авторства. Здесь, очевидно, сыграло свою роль то обстоятельство, что центрами переводческой и рукописной деятельности являлись монастыри с их аскетической практикой, а не города. Не были переведены основные труды ни свт. Афанасия, ни свт. Кирилла, ни тех предстоятелей Александрийской Церкви, которые до сих пор ревностно почитаются коптами за их противостояние определениям Халкидона, в частности Феофила. Исключение составляет лишь небольшой корпус трудов свт. Григория Нисского и разрозненные фрагменты сочинений Севира Антиохийского. Те же, кто полагал необходимым для себя знакомиться с богословскими произведениями, читали их в оригинале. В большинстве случаев переводчики ограничивались гомилиями, например, свт. Иоанна Златоустого на *Послания* апостола Павла.

литературной продукции достаточно велико, и она настолько своеобразна, что это позволило говорить об особом явлении в литературе христианского Египта. Сущность его состояла в том, что несколько текстов объединялись в группу либо по именам авторов или действующих лиц, причем как реальных, так и вымышленных, либо по событиям — историческим или даже легендарным. Доказательством оригинального происхождения подобных произведений может служить единство их литературного стиля и полное несовпадение со стилем того автора, которому они приписывались. Таким образом, ложные атрибуции — это был лишь один из способов объединить тексты. Благодаря тщательно продуманной составителем их соотнесенности друг с другом за ними закрепилось особое именование — «циклы»¹.

Немалую роль в развитии циклов сыграла общая богословская и политическая ситуация в период христологических споров. Именно постхалкидонский кризис стал причиной постепенного отчуждения коптов от церковного единства, надежда на восстановление которого была окончательно утрачена уже в VI в. Появление ложных атрибуций и фальсификаций связано, видимо, с желанием их составителей придать больший авторитет тем положениям церковного учения и практики, которые представлялись им истинными. Даже явно дифизитские отрывки из тех немногих текстов богословского содержания, что были переведены на коптский язык, всегда искусно перетолковывались в монофизитском духе. Так, наряду с настоящими переводами имели хождение коптские гомилии, подписанные именем Иоанна Златоуста, с ярко выраженным антихалкидонским содержанием. У тех, кто пребывал в лоне Коптской Церкви, необходимо было разрешить все сомнения в неповрежденности вероучительной традиции и укрепить их нравственные силы, а находившимся вне ее — дать

¹ Общие сведения о циклах см.: *Orlandi T. Cycle // CE. V. 3. P. 666–668.*

убедительные свидетельства как легитимности существования этой Церкви, так и верности ее богословских доктрин, подтверждением чему служила именно древность гомилий.

Другой причиной появления циклов, имеющей также большое значение при решении вопроса об их хронологии, была защита христианского учения от нападок последователей иудаизма и особенно ислама, а после арабского завоевания они служили еще и средством обеспечения безопасности и неприкосновенности для сочинений с актуальной проблематикой.

Кроме того, составители циклов, несомненно, стремились создать литературу и для благочестивого чтения. Цветистость стиля отражала вкусы читателей этой эпохи. Использование же риторических приемов свидетельствовало о византийском влиянии, что могло быть подтверждением не только зависимости от греческого языка и греческой культуры, но и сознательного сопротивления процессу арабизации.

Одной из первых задач, вставших перед учеными, стало определение состава циклов. Главным критерием отбора текстов служила общность имени автора, упоминаемых лиц, описываемых событий и обсуждаемых проблем. Если такая общность подкреплялась еще и единством стиля, то подходящие сочинения рассматривались уже как составные части цельной группы. За циклом закреплялось имя того лица, которое является организующим и скрепляющим его началом. Это был подготовительный этап, который позволял далее обратиться к решению вопроса об авторстве и времени появления подобных сочинений. Дело осложняется также и тем, что при заведомо ложной атрибуции указание автора само по себе не раскрывает действительного содержания исследуемых сочинений и требует дополнительных пояснений и изысканий.

При решении хронологической проблемы важно отметить, что, хотя содержание и литературная форма циклов

созвучны эпохе патриарха Дамиана (конец VI в.), в это время еще не было никакой необходимости в подобных фальсификациях. Условия для их возникновения сложились только после арабского завоевания. Вероятно, начало было положено гомилией *На нашествие арабов*, приписываемой Афанасию Великому. О конечной же границе времени жизни циклов может свидетельствовать тот факт, что соответствующие тексты в рукописях конца VIII в. даны уже в новом составе и порядке — каждый отдельно в виде синаксарных чтений. Таким образом, эта литературная деятельность приходится, видимо, на 650—750 гг. Указанные рамки требуют, однако, дальнейшего уточнения, поскольку все сочинения создавались различными способами и при различных обстоятельствах, а сложившийся набор их не всегда был плодом единовременно предпринятой работы. Но все-таки многие из проблем, которым они посвящены, могут быть вписаны в исторический контекст, если рассматривать их применительно к этой эпохе.

Жанровое различие позволило выделить циклы двух типов: агиографические и гомилетические. Циклы первого типа повествуют о мучениках и подвижниках. Благодаря трудам многих ученых они давно уже доступны и потому лучше изучены. Ко второму типу относятся тексты, написанные в виде гомилий, которые лишь недавно стали объектом научного исследования. Наиболее важные циклы объединены вокруг имен как реальных лиц — Афанасия Великого, Василия Великого, Иоанна Златоуста, Кирилла Иерусалимского, Феофила Александрийского, так и вымышленных — Деметрия Антиохийского и Еводия Римского.

Каждый из циклов складывался особым образом, что определило не только своеобразие их содержания и стиля, но и характер исследовательских проблем, встающих перед учеными. Например, несколько текстов, входящих в цикл Кирилла Иерусалимского, были добавлены под номе-

рами 19, 20 и 21 к его *Огласительным словам*. Многие произведения свт. Василия Великого и свт. Иоанна Златоуста действительно переводились на коптский, и требовалось установить подлинность этих трудов, чтобы отделить их от сочинений в составе циклов. А цикл Златоуста отличала особая сложность и неоднородность. Но сходное повествование о конце его жизни позволило объединить анонимные гомилии: *Житие Иоанна Златоустого*, *В честь архангела Михаила*, приписываемые Евстафию Фракийскому, и *В честь 24 старцев*, атрибутируемую Проклу Константинопольскому. Все они согласны в том, что трудами святителя были обращены в христианство фракийские язычники. Этот факт подробно описан и в сочинении епископа Деметрия Антиохийского. Кроме того, автор утверждает, что он сам рукоположил Златоуста в пресвитеры. Однако и оба события, и личность последнего автора легендарны — такого епископа никогда не существовало. А вот гомилии агиографического характера, хотя и дошли до нас под именем Иоанна Златоуста, к данному циклу не относятся.

Продуманным было также надписание сочинений: если указанный автор реально существовал, то обстоятельства его жизни соответствовали поднимаемым в гомилии проблемам, но даже если он оказывался лицом вымышленным, фальсификация не была случайной. Так, проблема противостояния власти соотносится с именем свт. Иоанна Златоуста, борьбы с еретиками — с именем свт. Афанасия Великого, столкновений с язычниками — с именем Феофила, а их обращения — с именами того же Златоуста и свт. Василия Великого. Все темы, вероятно, подспудно связаны с протестом против арабского господства. Например, в гомилии о конце мира из цикла Афанасия Александрийского об арабском завоевании повествуется в форме пророчества. А в цикле Василия Великого говорится о военной победе над язычниками с помощью архангела Михаила. События, опи-

сываемые в гомилии, разворачиваются в Лазике, но вряд ли имеет смысл как-то увязывать это место с реальной областью в Грузии.

Пожалуй, один из самых заметных и четко сформированных гомилетических циклов подписан именем Еводия Римского. В его состав входят три сочинения: *На Страсти и Воскресение*¹, *Похвала апостолам*² и гомилия на Успение — *Похвала Марии*. Все они согласно называют автора «архиепископом великого города Рима, вторым после апостола Петра» (см. п. 1³). Он и сам представляется как самовидец Господа и причисляет себя к особой группе последователей Христа: «...бросили жребий для нас, младших учеников⁴» (см. п. 14).

Тем не менее следует признать, что о таком предстоятеле Римской Церкви нет никаких достоверных исторических свидетельств. Преемником ап. Петра на этой кафедре был Лин (*Eusebius*. HE III. 2; *Irenaeus*. *Adversus haereses* III. 3.3). Единственный Еводий, отвечающий хотя бы части заданных характеристик, т. е. имевший возможность общаться с апостолами и с Господом, являлся преемником Петра в Антиохии (*Eusebius*. HE III. 22; *Constitutiones apostolorum* III. 2). Хотя Никифор Каллист и называет последнего автором нескольких произведений (HE II. 3), этот факт, однако, тоже не находит подтверждения в известных науке источниках.

Более того, ни одна из этих гомилий не могла быть составлена в I в. Всем трем памятникам свойственны стилистические особенности циклов: повествование от первого лица,

¹ *Rossi F. Papii copti* II 4. *Memorie Accademia di Torino*. 1892. ser 2, 42. P. 107–252.

² Это сочинение сохранилось в трех разрозненных рукописях из Белого монастыря, и по сей день оно остается неизданным. Но благодаря соединению изученных фрагментов можно реконструировать большую часть текста.

³ В скобках указан параграф перевода гомилии *Похвала Марии*, наст. изд. С. 106–117.

⁴ Из гомилии все-таки невозможно понять, кто такие младшие ученики и почему о них говорится особо.

обращения к собеседнику, широкое использование диалогов и прямой речи, риторические вопросы при переходе от одной темы к другой¹. Эти приемы, естественно, усиливают эффект достоверности. Везде описание событий ведется от лица их свидетеля. В *Похвале Марии* евангельская история о чуде в Кане Галилейской передается в виде диалога (п. 9), а рассказ об Успении именно диалоги делают необыкновенно динамичным и красочным (п. 13–24). Риторические же вопросы и обращения характерны для полемической части, например: «Где теперь ты, иудей невежественный, убийца своего Господа?» (п. 7); или «Ты же видел все, что сделано Сыном Божиим, Которого родила Святая Дева» (п. 10) и др.

Причина выбора имени коренится в методе построения любого цикла. Часто уже сложившиеся и получившие широкое распространение апокрифические повествования объединяли под известным именем, благодаря чему они, прежде имевшие хождение лишь в устной форме, завоевывали признание и авторитет. Так, наряду с новозаветными персонажами – Иосифом Аримафейским и Никодимом – выступают и герои апокрифов, например, Римский проконсул Карий. Или предлагаются неизвестные подробности, скажем, о положении евреев в Риме при Клавдии. Изменение же имени в рассматриваемом цикле связано, очевидно, с одной из его особенностей. Здесь четко прослеживается «римский» оттенок: ап. Петр неоднократно называется главой апостолов, некоторые пассажи прямо восхваляют римский закон, порядок и правосудие, для римлян как язычников допускается возможность оправдания за их участие в богоубийстве в отличие от преступных иудеев, вспоминаются Александр Великий и *Сивиллины книги*. Обилие латинизмов, по мнению создателей цикла, тоже должно подкрепить правдоподобие фальсификации. Итальянский коптолог Тито Орланди усматривает во

¹ *Modras K. Omelia copta attributa a Demetrio di Antiochia sul Natale e Maria Virgine. Roma, 1994. P. 28.*

всем этом демонстрацию лояльности к Константинополю и изменение позиции Египта по отношению к Византии¹.

Темами гомилии *На Успение* являются восхваление Пресвятой Богородицы, изложение обстоятельств вспоминаемого события и полемика с иудеями. Все три ее части созвучны гомилиям Кирилла Иерусалимского², а в третьей Еводий повторяет еще и свое собственное сочинение *На Страсти и Воскресение*.

Текст *Похвалы Марии* сохранился и на саидском, и на бохайрском диалектах. Первой привлекла внимание ученых и была издана П. де Лагардом бохайрская версия³. Она дошла до нас в рукописи X в., происходящей из монастыря св. Макария в Вади Натрун (Нитрийской пустыне) и хранящейся в Ватиканской библиотеке. Ф. Робинсон сделал ее перевод на английский язык⁴.

Саидская версия долгое время не вызывала большого интереса. Полагали, что она уже не может добавить ничего нового ни к истории коптской литературы, ни к традиции празднования Успения. Издавались лишь ее фрагменты. В. Шпигельберг опубликовал два сильно поврежденных листа из Страсбургской коллекции, датированных XII–XIII вв.⁵ Ф. Робинсон сопроводил свой перевод с бохайрского саидскими фрагментами из рукописи X в., найденной в

¹ *Orlandi T.* Evodius of Rome // CE. V.4. P. 1078–1079, здесь: с. 1079.

² *Ps.-Cyril of Jerusalem.* Homily on the Dormition // *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt / E.A.W. Budge, ed.* London, 1915. P. 70–72 (Copt.) and 648–649 (Eng); *Ps. Cirillo di Gerusalemme.* Omilie copte sulla Passione, sulla Croce e sulla Vergine / A. Campagnano, ed. Milano, 1980. (TDSA; LXV).

³ *Lagarde, P. de.* Aegyptiaca. Göttingen, 1883. P. 38–63.

⁴ *Robinson F.* Coptic Apocryphal Gospels. Cambridge, 1896. P. 44–67. (Texts and Studies; IV).

⁵ *Spiegelberg W.* Eine sahidische Version der Dormitio Mariae // *Resueil de travaux relatifs à la filologie et à l'archéologie égyptennes et assyriennes.* 1903:25. P. 1–4. О тексте, изданном В. Шпигельбергом, см. заметки: *Lemm O., von.* Zu einer sahidischen Version der "Dormitio Mariae" // *Koptische Miscellen, 2 vols.* St. Petersburg, 1907–1914. № CVI. S. 1135–1139.

Белом монастыре¹. А полный текст гомилии и ее перевод на английский увидели свет благодаря трудам С. Шумейкера. В основе этого издания лежат два саидских кодекса IX в., найденные в 1910 г. в монастыре архангела Михаила в Фаюме и хранящиеся в библиотеке Пирпойнт-Морган². Все остальные разрозненные фрагменты³ можно соотнести с тремя основными текстами, дошедшими до нас в рукописях из монастырей св. Макария, Белого и арх. Михаила⁴.

Анализ содержания и группировка материала позволили поставить вопрос о том, представляют ли эти версии одну и ту же гомилию или они являются разными произведениями. А. Лантсхоот⁵ и Т. Орланди⁶ считают возможным говорить о единственном сочинении, сохранившемся на двух диалектах, но оба же отмечают и существенные разли-

¹ *Robinson F. Coptic Apocryphal...* P. 66–89.

² *Shoemaker S. J. The sahidic coptic homily On the Dormition of the Virgin attributed to Evodius of Rome (An edition from Morgan MSS 596 & 598 with translation). AnBoll. 1999. № 117. P. 252–279.*

³ Подробные сведения об идентификации, публикации и переводе на европейские языки мелких и разрозненных отрывков из других сохранившихся рукописей см. *Shoemaker S. J. Op. cit. P. 241–242.*

⁴ Что касается отрывков, изданных В. Шпигельбергом, то место их происхождения неизвестно. Поскольку описания упоминаемых в них событий сходны со всеми тремя текстами, мнения ученых о том, куда их отнести, разделились. Г. Перез отождествляет эти отрывки с текстом из монастыря св. Макария, а о. Мишель ван Эсбрук, Мимун и Шумейкер — с гомилией из монастыря архангела Михаила. (*Perez G. A. Dormicion de la Virgen: Relatos de la tradicion copta. Madrid, 1995. P. 94 (Apocrifos Christianas; 2); Esbroeck M., van. Les textes littéraires sur l'Assomption avant le X^e siècle (Textes grecs, syriaques, coptes, latins, irlandais, arméniens, arabes, éthiopiens, géorgiens) // Les Actes apocryphes des Apôtres: Christianisme et monde païen. F. Bovon, éd. Geneva, 1981. P. 272; Mimouni S. Dormition et Assomption de Marie: Histoire des traditions anciennes. Paris, 1995. P. 195. (Théologie historique; 98); Shoemaker S. J. Op. cit. P. 243).*

⁵ *Lantschoot A., van. L'Assomption de la Sainte Vierge chez les Copies // Gregorianum. 1946. № 27. P. 502–504.*

⁶ *Orlandi T. Elementi di lingua e letteratura copto. Milano, 1970. P. 118–119.*

чия. Г.А. Перез, напротив, утверждает, что рассматриваемые тексты соответствуют трем отдельным произведениям¹. Некоторые ученые настаивают на признании только двух самостоятельных гомилий: одной в рукописях из монастырей св. Макария и Белого, а другой — из монастыря архангела Михаила. Нужно заметить, что последнее решение обнаруживает несостоятельность попытки предложить в качестве критерия только разницу в диалектах.

Характер соотношения двух редакций первой гомилии — бохайрской и саидской — стал следующей темой для обсуждения. Здесь мнения ученых тоже разделились. О. Мишель ван Эсбрук считает саидскую гомилию просто сокращением бохайрской². С. Шумейкер с ним не согласен. Различие между этими версиями он объясняет тем, что бохайрский текст появился в результате более поздней переработки той же самой гомилии в связи с изменением литургической практики Богородичных праздников³.

Датировка разных текстов *Похвалы Марии* также вызывает споры у ученых. Что касается времени появления гомилии из монастыря архангела Михаила, перевод которой приводится в приложении, то С. Шумейкер, полагает, что *terminus ante quem* ее написания — около 550 г.⁴, поскольку изначально содержанием праздника Успения у коптов было воспоминание только о кончине Богородицы и взятии Ее тела с земли в обители небесные. Эта ситуация и представлена в версиях как из монастыря архангела Михаила, так и Белого⁵, в которых день празднования приходится на 21 тобе (16 января)⁶. Позднее появился еще один празд-

¹ Perez G. A. Op. cit. P. 93.

² Esbroeck V., van. Op. cit. P. 272

³ Shoemaker S. J. Op. cit. P. 244.

⁴ Shoemaker S. J. Op. cit. P. 245.

⁵ Также в гомилии на Успение из цикла Кирилла Иерусалимского.

⁶ Такая традиция празднования зимнего Успения сохранилась и в Эфиопской Церкви.

ник, посвященный Воскресению и Вознесению Пресвятой Девы, — он начал отмечаться 16 месоре (9 августа). Повествование об этих событиях является отличительной чертой бохайрской гомилии из монастыря св. Макария, в которой рассказывается о том, что апостолы возвращаются ко гробу Богородицы через 206 дней и получают подтверждение подлинности описываемых событий. Принимая во внимание, что монофизитский патриарх Феодосий Александрийский составил гомилию *На Вознесение Богородицы*¹ в 566–567 гг., можно предположить, что литургическая перемена произошла где-то в середине VI в., и соответственно, *Похвала Марии*, представленная первыми двумя рукописями, была написана до этого времени².

Но все-таки некоторые моменты здесь вызывают недоумение. Отсутствие описания Воскресения и Вознесения Пресвятой Богородицы не может служить прямым доказательством того, что они не были известны автору. Сам этот факт можно объяснить просто тем, что данные события составляли празднование другого дня. И это никого не смущало. Ведь все три текста — из монастырей архангела Михаила, св. Макария и Белого — имели хождение примерно в одно и то же время. Кроме того, без учета литературных особенностей памятника предложенная датировка не может быть признана убедительной. Дело в том, что, во-первых, он обладает всеми отличительными чертами, характерными для циклов, и, во-вторых, рассматриваемый в нем круг вопросов оказывается общим с проблематикой не только остальных сочинений, которые приписываются Еводию, но и других циклов. Нам представляется возможным при-

¹ *Theodosius of Alexandria*. Homily on the Dormition // *Coptic Apocryphal Gospels*. Cambridge: at the University Press, 1896. P. 90–127. (Texts and Studies; 4.2). Существует и полный французский перевод, см.: *Chaine M.* Sermones de Theodose Patriarche d'Alexandria sur la Dormition et l'Assomption de la Vierge // *ROC*. 1933–34. № 29. P. 272–314.

² *Shoemaker S. J.* Op. cit. P. 245.

нять доводы Т. Орланди и отнести составление памятника к VII в., эре расцвета циклов¹.

Рассказ Еводия можно разделить на три крупные части. Первая — хвалебная песнь в честь Богородицы. В ней описывается пир по случаю брака царского сына (п. 2) как слабая тень того торжества, которое уготовал Господь Приснодеве, приводятся ветхозаветные пророчества (п. 3, 4, 6), а превознесение Божией Матери превыше всякого создания перемежается сеговованиями на то, что сам автор не мог видеть, как возростал Спаситель (п. 5).

Вторая часть — полемическая. Еводий упрекает иудеев за то, что они не поверили не только пророкам, но и «собственным глазам и ушам», не уподобившись в этом волхвам, хотя те и были язычниками (п. 7–12), и наконец, угрожает им Страшным Судом.

Последняя, третья часть, посвящена событиям самого Успения (п. 13–24). Вот ее краткое изложение. «Когда апостолы совершили все, что заповедал им наш Господь Иисус Христос, они собрались все вместе, чтобы каждый пошел в ту землю, которая достанется ему по жребию, и проповедал евангелие Царства Небесного» (п. 14). На рассвете следующего дня, 21 тебе, апостолы и Богородица со святыми женами вновь вместе — теперь для Преломления Хлеба. Им является Сам Господь и говорит, что настало время кончины Пресвятой Девы. Иисус посылает ап. Петра к престолу и просит принести Ему небесные погребальные одеяния для Своей Матери. Расстелив пелены и пригласив Ее возлечь на них, Господь с учениками выходит и оставляет при Ней лишь святых жен. После кончины Приснодевы Он возвращается и начинает утешать апостолов. Вдруг предстает перед ними Сама Пречистая Дева, восседающая на колеснице и окруженная ангелами. Она приветствует всех, а Спаситель велит похоронить тело Своей Матери в том месте, которое

¹ *Orlandi T. Evodius of Rome... P. 1079.*

будет им указано, и возносится с Ней на небо. Ученики в сопровождении иудеев, взяв одр с телом Пречистой, направляются с песнопениями к Иосафатовой долине. Когда процессия вступает в долину, тело Божьей Матери восхищают и уносят ангелы. Вскоре Христос вновь является ученикам вместе с Пресвятой Богородицей и возвещает им, что Ее тело покоится под Древом Жизни.

Поскольку эта часть гомилии представляет особый интерес для изучения коптской традиции празднования Успения¹, остановимся на ней более детально и обсудим некоторые значимые различия с другими преданиями в изложении описываемых событий.

Первый вопрос связан со временем Успения Божией Матери, которое церковные писатели не раз пытались определить. Ранняя из известных дат названа псевдо-Иосифом Аримафейским — второй год после Вознесения Спасителя, поздняя указана Епифанием Кипрским — 58 г.² В нашей гомилии время события прямо не называется, но если согласиться, что здесь под заповедями Спасителя подразумевается Его повеление дожидаться сошествия Святого Духа, а не «научить народы», поскольку к проповеди апостолы только готовятся, бросая жребий, то получается, что Пресвятая Дева умерла вскоре после Вознесения Своего Сына. Следовательно, коптская гомолия предлагает самый ранний срок кончины Божией Матери.

Далее, нужно обратить внимание на то, что в данной

¹ В данной статье мы касались литургических проблем ровно настолько, насколько этого требовало решение вопросов текстологических. Более подробный материал можно найти в: *Скабалланович М.Н.* Успение Пресвятой Богородицы. Киев, 1916; *Mimouni S.* Op. cit.; *Perez G. A.* Op. cit.; *Lantschoot A., van.* Op. cit.; *Shoemaker S.J.* Mary and the discourses of Orthodoxy: Early Christian Identity and the Ancient Dormition Traditions. Ph. D. Diss., Duke University, 1997; *Wenger E.* L'Assomption de la tres sainte Vierge dans la tradition byzantine du VI au X siècle. Etudes et documents. Paris, 1955. (АОС; 5).

² *Скабалланович М. Н.* Цит. соч. С. 5.

версии все апостолы еще живы и являются очевидцами событий Успения — и 12, и 72¹. Но не все источники согласны с этим. В *Сказании ап. Иоанна* умершие ко времени Успения Богоматери апп. Андрей, Филипп, Лука, Симон и Фаддей были воздвигнуты Духом Святым из своих гробов. В гомилии Феодосия повествование до 15 месоре, когда ученики собрались, чтобы присутствовать при воскресении Богородицы, ведется только от лица апп. Петра и Иоанна. У псевдо-Иосифа Аримафейского кроме апостолов здесь находятся некий Максимиан и Никодим, названный братом ап. Иуды. В Прологе, положенном для чтения по шестой песне канона на утрени, указываются еще Дионисий Ареопагит, Иерофей Афинский и Тимофей, ученик ап. Павла. К тому же, коптский автор не упоминает о чудесном перенесении апостолов из разных мест. Это редкий, но не единичный случай: нет даже намек на воздушное путешествие и в армянском сказании Моисея Хоренского (†493 г.)².

Следующая особенность сочинения псевдо-Еводия состоит в том, что у него ничего не говорится о предварительном обетовании Божией Матерью за три дня до смерти. Весть о кончине Пресвятой Богородице, по некоторым источникам, приносит ангел³, а в гомилии Феодосия Пресвятой Богородице является Сам Спаситель с Петром и Иоанном.

Повествование о небесных погребальных одеяниях также составляет своеобразие коптской традиции. Во-первых, ни в одном из источников никаких сведений о них нет, и, во-вторых, в византийской традиции Богородица Сама готовится к кончине и погребению: «Благословенная Мария омылась, оделась, как царица, и стала ожидать пришествия Сына»⁴.

¹ Число 72 известно по саидской версии Нового Завета как одно из ранних разночтений (Лк. 10:17).

² Скабалланович М. Н. Цит. соч. С. 7, 69.

³ Там же. С. 8.

⁴ *Ps-Joseph of Arimathea*. III.

Интересно, что псевдо-Еводий добавляет здесь неожиданную деталь: Спаситель выходит из комнаты, чтобы Божия Мать смогла умереть, «потому что смерть не может прийти в то место, где находится Жизнь» (п. 19). Хотя и не во всех памятниках описывается присутствие Спасителя при кончине Пресвятой Девы, большинство авторов все-таки сходится на том, что принял душу Своей Матери Сам Христос. Кроме того, Григорий Турский (†596) уточняет: «...явился Иисус со Своими ангелами, взял душу от Нее и передал ее архангелу Михаилу»¹, а у Феодосия Он преподносит душу Пресвятой Богородицы в дар Отцу и Святому Духу².

Еще одна оригинальная черта коптского повествования — явление Богородицы на колеснице. Это явление, видимо, должно напомнить читателям (или слушателям) о вознесении пророка Илии (4 Цар. 2:11–12) и подчеркнуть исключительность описываемого события.

А то обстоятельство, что псевдо-Еводий говорит об участии иудеев в похоронной процессии, но даже не упоминает о попытке опрокинуть или сжечь погребальный одр Богородицы, стало предметом научной дискуссии. Предлагаются этому разные объяснения — например, древность излагаемой версии: единственная гомилия Модеста Иерусалимского, оцениваемая как самая ранняя, тоже не содержит описания указанных событий³. Perez воспринимает отсутствие такого эпизода как свидетельство терпимости к иудеям⁴, хотя значимую часть данного сочинения составляет острая инвектива именно против «злонамеренных иудеев». Шумейкер же полагает, что их участие в процессии без дальнейших пояснений характера этого участия может означать наличие здесь в прошлом подобного эпизода, ко-

¹ Скабалланович М. Н. Цит. пр. С. 8.

² *Theodosius of Alexandria*. VII.

³ Скабалланович. Цит. пр. С. 7.

⁴ *Perez G. A. Op. cit.* P. 103.

торый впоследствии по каким-то причинам был изъят или пропал в ходе рукописной передачи текста¹.

Проблема несовпадения у разных авторов круга событий, связанных с Успением Пресвятой Богородицы, уже обсуждалась. Но все-таки подчеркнем еще раз, что отсутствие описания Ее Воскресения и Вознесения, являясь отличительной чертой нашей гомилии, не может считаться достаточным доказательством того, что автор не знал об этом. Он мог оставить рассматриваемые события за рамками своего повествования, поскольку они относились к теме другого праздничного дня. В отношении же таинственного Древа Жизни, под которым погребено тело Божией Матери, можно предположить, что оно выступает здесь как измененный вариант образа пальмовой ветви и служит залогом воскресения, символизируя небесную награду и вечную жизнь.

Большинство сюжетных ходов и символических мотивов в гомилии представляются общими для всех традиций. Однако в принципиальных моментах копты последовательно отстаивают свою христологическую позицию. Сам выбор даты 21 тобе носит сугубо антихалкидонский характер. В целой группе агиографических памятников, излагаемые события в которых прообразовательны и требуют толкования, встречается это же число².

В *Сказании о св. Софии Иерусалимской*³ говорится, что, похоронив мужа, патриция при дворе Аркадия и Гонория, она после явления ей Богородицы чудесным образом переносится в Иерусалим, где начинает предаваться тайным подвигам. Но сыновья — Стефан, Марк и Павел — находят ее. Подвижница умирает, заметим, именно 21 тобе, и сыновья переносят

¹ Shoemaker S. J. Op. cit. P. 282.

² Esbroeck M., van. La Dormition chez les Coptes // Actes du IVe Congrès Copte: De la linguistique au gnosticisme / K. Rassart-Debergh et J. Ries, ed. Louvain-la-Neuve, 1992. T. 2. P. 436—445.

³ Esbroeck M., van. Sofia, saint: the jacobite tradition // CE. V.7. P. 2143—2144.

ее тело в Константинополь в золотом ковчеге. Этому рассказу предлагается следующее толкование: София-Премудрость жила в Константинополе во времена императоров, которые еще не отказались от величания Девы Марии Богородицей. Боясь вторично выйти замуж, чтобы не сделать отцом своих детей кого-нибудь из сторонников Халкидона, она оставляет родной город и проводит аскетическую жизнь в Иерусалиме, укрепляя свою веру. Имена ее сыновей тоже символичны: Стефан, несомненно, является образом Иерусалима, Марк — образом Александрии, а Павел — Константинополя.

В тот же знаковый реестр вписывается и *Сказание об Илари*¹. Все исторические события, связанные со спором между халкидонитами и монофизитами, изложены здесь неверно, но для автора важна не фактологическая достоверность, а наглядность и выразительность предлагаемого им образа. Героиней *Сказания* является старшая дочь Зенона, которая могла пользоваться всеми благами царской жизни, но выбрала монашеский путь в Египте под именем Илариона. Следующий сюжет этого сочинения можно выделить как содержащий в себе аллерию. Во время болезни младшей дочери Зенон обращается за помощью к Иларии, принимая ее за евнуха-чудотворца, и больная получает исцеление. Илария символизирует истинное учение Церкви, которое находит «прибежище» в Египте. Младшая дочь императора — это религиозная община Константинополя, которая во время тяжчайшей из болезней — потере истинной веры — ищет спасения у своей старшей сестры. Под исцелением подразумевается появление *Энотикона*, что, с точки зрения автора, означает победу монофизитов и сводит на нет бесславную уступку Халкидона несторианству. Илария тоже умирает на Успение, 21 тебе.

В *Панегирике Макарию Ткоускому*² этот же день стал днем

¹ Изречения египетских отцов: Памятники литературы на коптском языке / А. И. Еланская, введ., пер. и комм. СПб., 1993. С. 306–313.

² A Panegyric on Macarius Bishop of Tkw Attributed to Dioscorus of Alexandria / D.W. Jonson, ed. Louvain, 1980. (CSCO; 415–416).

расправы над монофизитами в Иосафатовой долине, недалеко от Гефсимании, — по преданию, месте погребения Богородицы. Одному священнику Силе незадолго до описываемого события было видение. Пресвятая Дева обратилась к Спасителю со словами: «Господь Мой и Сын, прими Мою жертву. Я принесла ее Тебе на жертвенник сегодня, в день Моего праздника. Возьми их к Себе как славу Твою и Твоего Отца для всех родов на земле и на небесах». В другой редакции *Панегирика* сказано еще определеннее: «Я приношу Тебе ее на жертвенник в святой день Моей памяти, когда Я почилa». Совпадение дат мученической кончины сторонников истинной веры и памяти преставления Богородицы, по мнению коптов, недвусмысленно свидетельствует об искоренении в Халкидоне даже самого этого понятия.

В завершение нашего обсуждения хотелось бы вернуться к *Похвале Марии* и отметить следующее. С одной стороны, анализ изложения событий Успения убедительно доказывает, что предание Коптской Церкви даже после Халкидонского Собора долгое время (V-VII вв.) продолжало складываться при ее тесном взаимодействии с Византийской. А с другой, — идейная связь этой гомилии с сочинениями, направленными против православного учения о реальности двух природ во Христе, говорит об укреплении догматической оппозиции, что привело к последующей изоляции коптов, сохраняющейся до сегодняшнего дня.

ПОХВАЛА МАРИИ ¹

1. Слово, которое нам сказал апа Еводий, архиепископ великого города Рима, второй после апостола Петра, в первой церкви, построенной во имя Пресвятой Богородицы Марии, воистину родившей Бога. Это слово — похвала в честь Святой Девы в день Ее Успения, 21 тебе. В мире Божи-ем. Аминь.

2. Достойно есть и праведно, чтобы мы воздавали всякую славу и всякую хвалу нашей с вами Госпоже, Пресвятой Богородице Марии — нашей Предстательнице, Которая постоянно ходатайствует за нас перед Богом, Царице жен и Матери Царя Царей, Господа нашего Иисуса Христа.

Так, если царь мира сего приглашает на брак собственного сына своих приближенных, они облакаются в белое и надевают праздничные одежды: епархи, военачальники, вельможи, ученые люди, топархи и комиты — все, даже евнухи, т.е. слуги слуг. Остальные тоже приходят на брак царского сына в светлых одеждах согласно своему достоинству. Знаменосцы укрепляют знамена в претории. Друзья воздают честь жениху и невесте. Писцы выстраиваются каждый по своему чину. Гонцы созывают тех, кто достоин прийти на брак. Артисты воздвигают театры и дают представления. Мимы устраивают сценические помосты и изображают разные картины. Гладиаторы готовят арены для сражения с дикими зверями и выводят их, чтобы явить свою храбрость. Кифаристы играют на кифарах мелодии, которые сладки и

¹ Перевод с коптского выполнен С.Л. Брысиной по изд.: *Shoemaker S. J. The sahidic coptic homily on the Dormition of the Virgin attributed to Evodius of Rome (An edition from Morgan MSS 596 & 598 with translation). AnBoll. 1999. № 117. P. 241–283.*

приятны на слух. Певцы поют под звуки музыкальных инструментов. На площадях готовят пиршественные места. Рыночные торговцы украшают свои лавки пальмовыми ветвями и благоухающими гирляндами, развешивают флаги и тонкие льняные полотнища на городских улицах.

Однако не только богатые и знатные веселятся на этом браке, но и бедняки, и нищие, и странники, и чужестранцы. Даже узники забывают о страданиях, которые их постигли, и радуются весьма, потому что царь помиловал их по случаю брака своего сына. Сам же царь, исполненный величия, взирает на веселящихся. Он повелевает приготовить места для питья, где будут зачитываться царские указы, и щедро раздает милостыню.

3. И все эти хлопоты — ради брака в сем мире, а ведь пройдет немного времени, и радость их обратится в печаль по причине смерти. Но какое же торжество бывает на небесах, среди всех чинов небесных! Ангелы и архангелы, херувимы и серафимы, престолы и господства, начала и власти веселятся и ликуют на браке Сына Царя. Блаженна ты, Мария, Царица жен и Мать Царя жизни и Царя царей, о Которой Соломон пророчествовал в Песни Песней: «Встань, иди ко мне, невеста моя, голубка моя, прекраснейшая из женщин»¹. Те, кто на небесах небес, и те, кто на земле, радуются вместе с Тобой, о Дева Мария, — и не только мужчины, но и женщины, потому что Жена родила Сего Ветхого Денми, и Он не повредил Ее девства, и обратил бесчестье женщины в честь.

4. Пусть соберутся наши праотцы и придут сюда сегодня — прославят эту Святую Деву, истинную Невесту, родившую истинного, нетленного Жениха. И узы девства Ее не разрешились по рождестве Его. Прииди, Исаия, величайший среди пророков, и узри Деву, о Которой ты давно возвещал в Духе Святом: «Се, Дева во чреве примет и ро-

¹ Ср.: Песн. 2: 10–14; 5:9; 6: 1.

дит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил, что значит: с нами Бог»¹. Свершилось — Эммануил Бог воссел на коленях Ее и питается молоком Девичим. О Давид! Прииди и виждь честную Царицу, стоящую одесную Царя, в шитом золотом одеянии². Соломон, мудрый царь, посмотри на Невесту истинную, Которую ты воспевал в Песни Песней: «Невеста моя, голубка моя, прекраснейшая из женщин, встань, иди с Ливана»³. О Иезекииль! Прииди к нам теперь и увидишь врата запертые, в которые вошел Царь и вышел ими же, хотя они и остались закрытыми⁴. Это Святая Дева Мария, от Которой произошел Царь царей, и узы девства Ее пребыли заключенными, как и раньше.

5. О Мария, Ты благословеннейшая из жен⁵. Я очень желал бы видеть Тебя в тот час, когда Ты родила Сына Своего. И хотя на наших глазах Он возрастал годами, как все люди, и мы удостоились есть с Ним и были свидетелями всех чудес, которые Он сотворил, я, недостойный Еводий, ведущий сейчас этот рассказ, и мои отцы апостолы, 72 ученика⁶, — я желал бы видеть Тебя в тот час, когда Он сидел на Твоих коленях и смотрел Тебе в глаза, услаждая слух Твой Своим Божественным смехом. Я желал бы видеть Тебя, непорочная Агница, когда Ты держала за руку Эммануила, Твоего Сына, и уговаривала Его: «Иди, иди, Мой Сын», — как говорят всем детям, которых учат ходить, а Иисус, мой Господь, делал шаг за шагом Своими слабыми ножками, подобно всем малышам. Я желал бы видеть Тебя, Сокровище бесценное, в тот час, когда Он заглядывал Тебе в лицо и просил, протягивая к Тебе руки: «Возьми Меня, Моя Матушка, Я устал идти». Я желал бы видеть Тебя, прекрасная Голубка, когда

¹ Мф. 1: 23; ср.: Ис. 7: 14.

² Ср.: Пс. 44: 10.

³ Ср.: Песн. 1: 8; 2: 10–14; 4: 8; 5: 9; 6: 1.

⁴ Ср.: Иез. 44: 2–3.

⁵ Ср.: Лк. 1: 42.

⁶ Ср.: Лк. 10: 17.

Ты кормила Твоего Божественного Сына, прикладывая Его к Своей непорочной груди.

6. Воистину Ты благословенна, о драгоценная Жемчужина, найденная на поле сокровенном¹. Чему уподоблю Тебя или с кем сравню из всего творения, созданного Богом? Если уподоблю Тебя небесам — истинно Ты выше них, потому что Создавший небеса и землю пожелал вселиться в Твою утробу. Ты выше солнца. Ты выше луны. Ты выше ангелов. Ты превосходишь по чести архангелов. Ты более херувимов, Ты славнее серафимов. О скорое Облако, на Котором восседает Бог²! О золотое Хранилище, в Котором хранится Манна Небесная³! О новый Сосуд, соль из Которого очистила наши души, пораженные грехом! О святой Ковчег, в Котором пребывают Скрижали Завета⁴. О золотой избранный Светильник⁵, Чей свет светит сидящим во тьме и тени смертной⁶. Терновый куст, Чьи узы девства не попалил Огонь Мысленный⁷. Блаженна Ты, Прекраснейшая из женщин⁸, Горлица, Которая возвещает нам, что приблизилось лето⁹ нашего спасения.

7. Где теперь ты, иудей невежественный, убийца своего Господа? Сей, делающий зло тем, кто делает добро ему, — пусть он придет сюда сегодня и устыдится, услышав все эти слова великих пророков, которые вышли из его народа и давно уже предвозвещали и рождение благословенного Младенца от Святой Девы. Вот, один глаголет: «Се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему Эмма-

¹ Ср.: Мф. 13: 44.

² Ис. 19: 1.

³ Евр. 9: 4; Исх. 16: 33; Откр. 2: 17.

⁴ Ср.: Исх. 25: 16; Втор. 10: 3–5; 1 Цар. 8: 9; Евр. 9: 4.

⁵ Ср.: Исх. 25: 31–39; Откр. 2: 17.

⁶ Ср.: Ис. 9: 1; Мф. 4: 16 и сл.

⁷ Ср.: Исх. 3: 2.

⁸ Ср.: Лк. 1: 42.

⁹ Ср.: Песн. 2: 11–12.

нуил, что значит: с нами Бог»¹. И другой: «Предстала Царица одесную Тебя, облаченная в ризы многоцветные, шитые золотом»². И еще: «Встань, Прекраснейшая из женщин»³, и «возжелает Царь красоты Твоей, ибо Он Господь Твой»⁴ и «Он возжелает грудей Твоих более вина»⁵. И наконец: «Я увидел книгу закрытую в руке Ангела, и никто не мог открыть ее, кроме молодого льва сильного из колена Иудина»⁶.

8. Как же ты не принимаешь этих пророчеств, иудей безумный, ведь ты слышал их своими ушами?! Ты касался руками слепого, которого Сын святой Марии — Богородицы сделал зрячим, и хромого, которого Он исцелил, и воскресенных Его силой мертвых. Собственными руками ты отвалил камень от входа во гроб, и оттуда вышел живой человек. Разве не ты, невежественный, снял с него погребальные пелены, обвивавшие его тело, и сударь, обвязанный вокруг головы⁷? Я говорю о Лазаре, который четыре дня находился во гробе. Твои же дети, несмысленный иудей, будут свидетельствовать против тебя в Судный день, потому что они взяли финиковые ветви и вышли встречать Его с пением: «Осанна! Благословен Грядущий во имя Господне!»⁸ Даже сыновья твои исповедали Его Божество, а ты отверг Его.

9. Разве я, недостойный Еводий, не был там, когда ты пригласил Иисуса, Сына Девы, на брак? Он пришел с нами, Своими учениками, и Своей Матерью, и ты стал свидетелем настоящего чуда⁹. Когда гостям не хватило вина, Его Мать, Святая Дева, села у ног Своего благословенного

¹ Мф. 1: 23; ср. Ис. 7: 14.

² Ср.: Пс. 44: 10.

³ Ср.: Песн. 1: 8; 2: 10–13; 5: 9; 6: 1.

⁴ Пс. 44: 12.

⁵ Ср.: Песн. 1: 2; 1: 4; 7: 9.

⁶ Ср.: Откр. 5: 1–5.

⁷ Ср.: Ин. 11: 38–45.

⁸ Мф. 21: 9.

⁹ Ср.: Ин. 2: 1–10.

Сына и обратилась к Нему со словами: «Сын Мой, и Господь Мой, и Бог Мой, нет вина у них». Он же, с любовью посмотрев на Нее, ответил: «Жено, что Ты хочешь от Меня? Ибо еще не пришел час Мой». Но Она сказала Ему: «Сын Мой Возлюбленный, настало время прославиться Твоему святому имени. Тебя позвали как человека, а Ты яви им славу Твоего Божества. Ибо каждый приходящий приносит дары соответственно достоинству брака. Ты же, Мой благословенный Сын, окажи им честь превыше всякой чести, чтобы прославилось имя Твое святое и чтобы Твои благословенные апостолы и все присутствующие на браке уверовали в Тебя. Послушай Меня, Твою Девственную Мать, принеси Мне этот дар выше всякого дара — честь Твоего Божества». Выслушав Ее просьбу, наш милосердный Господь приказал: «Пусть наполнят сосуды водой!». И когда наполнили их доверху, Он заставил воду изменить свое естество и стать превосходным вином.

10. Ты же видел все, что сделано Сыном Божиим, Которого родила Святая Дева. Так почему до сих пор пребываешь в неразумии и не веришь в святость этого рождения? Зачем твой язык, который заслуживает только того, чтобы его вырвали, не иссох у тебя во рту, бесстыдный иудей, в тот час, когда ты сказал Пилату: «От блуда родила Христа Мария!»! Как можно было забыть о глазе архангела Гавриила: «Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя, поэтому имеющее родиться Святое назовется Сыном Всевышнего»¹? Те, кому дан был закон, отвергли Законодателя! Утверждавшие: «Мы хорошо знаем закон!» — отвернулись от Того, Кто дал им этот закон и Свои заповеди! Почему ты не поверил пастухам, которые видели звезду Рождества, когда Дева родила Единосущного Отцу²? Не были ли они также из твоего народа? Спросил бы их, и открылась бы тебе исти-

¹ Ср.: Лк. 1: 35.

² Ср.: Лк. 2: 8–14.

на о голосах ангелов, которые ликуя воспевали и прославляли рождение Сына Божиего: «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение»¹.

11. О нечистый, оскверненный более кровоточивой жены! Почему ты не уподобился волхвам? Они, язычники и величайшие на земле грешники, когда увидели звезду на Востоке², вышли из своей страны, пришли в Иудею и поклонились Царю: «О Сын Божий, Вседержитель! Сын Святой Девы, Святой Марии!». Познав истинно, что Родившийся от Марии — Бог, волхвы поднесли Ему ладан как Царю царей, а уразумев, что Он человек, хотя человечество соединилось в Нем с Его Божеством, подарили Ему смирну как человеку. Вспомни о них, несмысленный иудей, ведь все это свидетельствует о рождении Бога Слова, чтобы ты уверовал в Него. Ты же уклонился от истинного пути и сотворил злое, выкрикивая перед Пилатом богохульные слова: «Этот человек Сам Себя делает Богом³! Он рожден от блуда!».

12. Какую же плату ты дашь в день воздаяния за все, что ты и тебе подобные сделали? Хулы, которые воздвигнут на вас, не будут хуже наказания, которому вы подвергнетесь, когда услышите суровый приговор: «Врагов ж Моих, тех, которые не хотели, чтобы Я царствовал над ними, приведите и избеите предо Мною»⁴ и еще: «Да обратятся нечестивые во ад, все народы, забывающие Бога⁵». О иудеи, грешнейшие на земле, почему вы отвергли вашу жизнь — ваше прошлое и ваше будущее — и приняли на свою голову проклятие, а не благословение⁶? Но справедливо Он сказал о вас: «Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму»⁷.

¹ Ср.: Лк. 2: 14.

² Ср.: Мф. 2: 1–12.

³ Ср.: Ин. 10: 33; 19: 7.

⁴ Лк. 19: 27.

⁵ Пс. 9: 18.

⁶ Ср.: Втор. 11: 26–28; Мф. 27: 25.

⁷ Мф. 3: 9; Лк. 3: 8.

Вы же, бессмысленные иудеи, будете брошены во тьму внешнюю, где будет плач и скрежет зубов¹.

13. Однако предоставим их самим себе и обратимся вновь к величию Девы, Богородительницы. Я расскажу вам теперь о дне Ее честного Успения, чтобы верные услышали меня и прославили Бога. И все, о чем здесь пойдет речь, некто-либо сообщил мне, но я сам видел это своими глазами.

14. Случилось же вот что. Когда апостолы совершили все, что заповедал им наш Господь Иисус Христос, они собрались все вместе, чтобы каждый пошел в ту землю, которая достанется ему по жребию, и проповедал евангелие Царства Небесного. И потом они бросили жребий для нас, младших учеников. Мне, Еводию, выпало ходить и далее с моим отцом и учителем Петром, главой апостолов и поставленным первым Самим Богом Словом и Творцом вселенной. А достался ему в удел город Рим. И все мы приготовились разойтись по своим областям.

15. Но отец мой Петр сказал другим апостолам: «Давайте завтра сойдемся вместе и совершим таинство, которому нас научил наш Господь». И мы собрались в горнице для преломления хлеба — апостолы, ученики и Мария, Матерь Господа, а также Саломея, и прочие жены, которые следовали за Господом Иисусом Христом. Опасаясь иудеев, мы закрылись в горнице, но пребывали в радости. И вот, Господь Иисус, Жизнь наша, стал посреди нас и сказал нам: «Мир вам. Мир, который Мой Отец дал Мне, пусть будет с вами». А день тот был — 16 января. Апостолы же и мы, младшие ученики, когда увидели Учителя, весьма возрадовались и испытали великое блаженство. Мы стали подходить к Нему: первыми — апостолы, а следом — младшие ученики, приветствуя Его и целуя Ему руки, ноги, и грудь. И женщины, бывшие с нами, приветствовали Его таким же образом. А Мария, Его Матерь, подошла к Нему и поцеловала Его в уста.

¹ Ср.: Мф. 8: 12; 22: 13; 25: 30.

16. Иисус же, увидев Свою Непорочную Матерь, улыбнулся Ей и сказал: «Благословенна Ты, Матерь Моя, и выше всего творения, которое сотворил Мой Отец, — превыше неба, почтеннее земли, потому что Бог обитал в Твоей святой утробе. Благословенна Ты, прекрасная Голубка¹, Моя непорочная Невеста. Теперь приблизилось Мое время, когда Я буду есть Мой хлеб с Тобой и пить вино благоуханное в Моем саду², в Моем святом раю. О Матерь Моя, Ты носила Меня в Своей святой утробе, и Я вознесу Тебя во вместилища Моего милосердия. Ты вскормила Меня и держала на руках, и Я возведу Тебя на престол славы одесную Меня и Моего благого Отца. Ты завернула Меня в пелены в день, когда Я родился, и положила в ясли, а бык и осел согревали Меня своим дыханием, и Я покрою Тебя крыльями серафимов. Ты целовала Меня и питала Твоим девственным млеком, и Я дам Тебе целование пред Моим Отцом, Который на небесах, и Он напитает Тебя Хлебом Истины. Мария, Матерь Моя, настал час покинуть Тебе Свое тело, как подобает всякому человеку, ибо нет человека на земле, который не вкусил бы смерти. И даже Я, Рожденный Тобою, прошел через врата ее, чтобы искупить Свое творение. Не печалься, Матерь Моя, — Ты уходишь из этого мира и идешь в место вечного веселия и радости».

17. Затем обернулся Спаситель к отцу моему Петру и другим апостолам и сказал им: «Друзья³ Мои, — не весь мир, а те, кого Я избрал⁴, вы члены тела Моего, от плоти Моей и от костей Моих⁵. Когда придет время, Я соберу вас на Своей Небесной Евхаристии, и Я дам вам мир Мой⁶ и Моего Отца и Святого Духа. Приготовьтесь, ибо Отец Мой

¹ Ср.: Песн. 2: 14.

² Ср.: Песн. 4: 16–5. 1.

³ Ср.: Рим. 12: 4–5; 1 Кор. 12: 27.

⁴ Ср.: Ин. 15: 19.

⁵ Ср.: Еф. 5: 30.

⁶ Ср.: Ин. 14: 27.

посылает множество ангелов за Матерью Моею и вашей, чтобы они унесли Ее на небеса, в место покоя нездешнего, вечного».

18. С этими словами обратился к нам Спаситель, когда взошло солнце 16 января. И Он обнял нас и женщин, которые были с нами. А затем Он повелел Петру: «Встань, подойди к престолу, и принеси мне льняные пелены, присланные Моим Отцом с неба, чтобы облачить в них Мою благословенную Матерь, потому что одежды сего мира не могут покрывать тело Богородицы, ведь оно стало обителью Его возлюбленного Сына».

19. Отец наш Петр пошел и принес небесные погребальные пелены. Спаситель расстелил их Своими руками и сказал: «Матерь Моя, Я прошу Тебя возлечь на эти покрывала, ибо настало время взойти Тебе на небеса к Моему Отцу». И тогда мы все попросились с Нею. Она возлегла на пелены, приготовленные для Нее Ее Божественным Сыном, и обратила Свое лицо к востоку. Спаситель вышел, и мы все вышли вслед за Ним, потому что смерть не может прийти в то место, где находится Жизнь. И когда Он беседовал с нами о вышних таинствах, мы услышали плач и стонания женщин. Саломея и Иоанна вышли к нам и сказали Спасителю: «Господь наш и Бог наш! Умерла Матерь Твоя и всех нас!» Он тотчас же вошел туда, где возлежала Святая Дева, упал Ей на грудь и заплакал, потом поцеловал Ее честные уста и произнес: «Благословенна Ты, Матерь Моя, благословенны сосцы Твои, питавшие Меня, и благословенна утроба Твоей матери, родившей Тебя. Это день, в который исполнилось пророчество отца Моего, Давида: «За Нею ведутся к Тебе девы, в одежде шитой золотом»¹.

20. После этих слов обнял Спаситель Свою Матерь, Святую Деву, Сам обвил Ее пеленами, которые расстелил, и еще долго сидел возле Нее. Мой же отец Петр, все апосто-

¹ Ср.: Пс. 44: 14–15.

лы, и женщины, ходившие с нами, зарыдали. Но Спаситель сказал нам: «Зачем вы печалитесь? Ведь Я — Радость всего творения и пребываю с вами»¹. Мы же продолжали плакать: «Разве невозможно Тебе было сделать так, чтобы Она не умирала, пока все мы не умрем?» И тогда Он успокоил нас: «Всякое дело возможно Мне»². Однако человек не может остаться на земле навечно и не вкусить смерти. Ведь и Сам Я умер, и воскрес из мертвых, и освободил всех почивших от Адама»³.

21. Спаситель еще говорил, когда мы услышали голос великого множества, как звук водопада, и испугались. Он же сказал: «Не бойтесь, это Мария, Матерь Моя, Которую Мой Отец послал к вам, чтобы вы снова увиделись с Ней и утешились в вашей печали». И вот, светлая колесница явилась посреди нас, и множество ангелов окружало ее. Великий престол славы возвышался на колеснице, и наша Госпожа восседала на нем. Она приветствовала нас словами: «Мир Моего Сына да будет со всеми вами», — и когда мы все и женщины, бывшие с нами, приблизились, Святая Дева ободрила нас: «Благословенны вы, потому что удостоились ходить с Моим Сыном, Сыном Бога Живого — Спасителем мира».

22. Учитель же наш, Иисус, повелел нам: «Поднимите тело Моей Матери на носилки, украсьте его венками из пальмовых ветвей благоуханных и воспойте песнь, которой Я вас научил, когда воскрес из мертвых. И несите носилки, пока не дойдете до места, где Я прикажу вам остановиться». Затем Он взошел на колесницу со Своей Матерью Девой, и ангелы Божии воспели пред Ним, а Они стали удаляться от нас, пока не достигли небес в славе и чести. Мы же положили тело нашей Госпожи на носилки и с пением пошли, и

¹ Ср.: Мф. 9:15 и сл.

² Ср.: Лк. 18: 27.

³ Ср.: 1 Кор. 15: 22.

с нами множество иудеев, к Иосафатовой долине близ Иерусалима, а когда вступили в нее, тьма ангелов спустилась с небес и исхитила тело Девы. Ангелы света с песнопениями несли свою драгоценную ношу, а мы смотрели им вслед, пока они не скрылись в небесной дымке. Мы же возвратились в дом и воздали славу Богу.

23. Но долго еще мы пребывали в печали, и тогда снова явился нам Христос и с Ним Пресвятая Богородица — одесную Его. И сказал нам: «Вы пойдете в мир благовествовать об исходе Марии, Моей Матери. А тело Ее Мой Отец приказал похоронить под благоуханным Древом Жизни, которое покоится на прочном основании Его возлюбленного Сына, на Мне Самом».

24. Я, Еводий, ученик моего великого отца, апостола Петра, был свидетелем всего того, о чем рассказал здесь. День же исхода нашей Госпожи Пресвятой Богородицы — 21 тебе. И Господь Иисус Христос повелел нам отмечать 16 день каждого месяца как праздник в честь Пресвятой Девы Марии¹, а 21 тебе праздновать особо. Слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу во веки веков. Аминь.

¹ В литургической практике Коптской Церкви Успение отмечается не только в годовом праздничном круге, но и ежемесячно 21 числа.

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ БОГОСЛОВИЯ СЕМИ ПОСЛАНИЙ ПРП. АНТОНИЯ ВЕЛИКОГО

Полное собрание из семи *Посланий* на сегодняшний день представлено в латинской¹, арабской² и грузинской³ версиях. Первое *Послание* сохранилось также в сирийском переводе⁴, в семи различных манускриптах, значительно отличающихся друг от друга, самый ранний из которых датируется 534 годом. На коптском, предполагаемом языке оригинала, до нас дошли конец третьего *Послания*, четвертое и начало пятого⁵ — в единственной рукописи XI века. Наи-

¹ Минь приводит два латинских перевода *Посланий*. Один из них (PG 40. Col. 977–1000), с греческого, осуществленный в 1475 г. Валерио де Саразо, впервые был издан в Париже в 1516 г. Затем, также в Париже, в 1641 г. Авраам Эхшелленсис опубликовал другой латинский перевод — с поздней (VIII–IX вв.), претерпевшей значительные редакционные изменения и ныне утраченной арабской версии, включающей 20 *Посланий* (13 последних в настоящее время атрибутируются Аммону, ученику прп. Антония): PG 40. Col. 999–1066).

² Этот перевод предположительно осуществлен около 1270 г. в монастыре св. Антония в Египте с коптского оригинала. Семь *Посланий* входят здесь в большое собрание текстов, прежде приписываемых прп. Антонию, и сохранились в значительном числе манускриптов. Арабская версия — единственная, придерживающаяся той же последовательности *Посланий*, что и коптский текст. ١٩٧٩، القديس أنبا مقار، رسائل القديس أنطونيوس. دير св. аввы Макария, 1979).

³ Грузинская версия сохранилась в двух манускриптах синайского монастыря св. Екатерины, датируемых X веком. *Garitte G. Lettres de S. Antoine. Version géorgienne et fragments coptes. Louvain, 1955. (CSCO; 148–149).*

⁴ *Nau F. La version syriaque de la première lettre de saint Antoine // ROC. 1909. № 14. P. 282–297.*

⁵ *Winstedt E. O. The original text of one of St. Antony's letters (Coptic text of the seventh letter) // JThSt. 1906. № 7. P. 540–545.*

более полная и аргументированная реконструкция судьбы текста принадлежит С. Рубенсону. Согласно предложенной исследователем схеме¹, единственным прямым переводом с коптского оригинала является арабский текст. Кроме того, имелось два ныне не сохранившихся греческих перевода, один из которых послужил источником для латинской версии Валерио де Саразии, другой — для сирийской и грузинской.

Ни Рубенсоном, ни иными защитниками подлинности атрибуции *Посланий* (в числе которых Мышор, Клейна, Краузе, Луизье, Читти, Бартелинк²) до сих пор, однако, не представлено неопровержимых доказательств в пользу аутентичности текста и языка его оригинала — коптского или греческого. Сомнения в подлинности корпуса относятся не столько собственно к текстологии *Посланий*, сколько к личности предполагаемого автора. И здесь возникает ряд вопросов: был ли прп. Антоний грамотен вообще; если да, то владел ли он греческим языком и в какой степени³,

¹ *Rubenson S. The Letters of St. Antony: Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint. Lund, 1990. P. 30.*

² См., например, *Bartelink G. J. M. Introduction // Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine. Paris, 1994. P. 25–108. (SC; 400).*

³ Исходным пунктом при формировании образа Антония как неучившегося грамоте сельского жителя служат указания св. Афанасия в его *Vita Antonii* (далее: *VA*) на то, что еще в детстве он «не захотел учиться грамоте» (*VA* 1; здесь и далее цитируется по: *Афанасий Великий, свт. Житие преподобного отца нашего Антония // Творения. М., 1994^р. Т. 3. С. 178–250*) и впоследствии, «не учась грамоте, отличался тонкостью и пронизательностью ума» (*VA* 74). Уже Ж. Гаритт отмечает, что «такое мнение сложилось на основании неверной интерпретации текста» (*Garitte G. A propos des lettres de saint Antoine l'ermite // Muséon. 1939. № 52. P. 11–31, здесь: с. 12*) и предлагает понимать выражение ὑπόματᾶ μὴ μεμάθηκε св. Афанасия иначе, а именно, что Антоний специально не учился греческому языку и вообще греческой мудрости (ср.: «Эллины, чтобы обучиться словесным наукам (ἵνα ὑπόματᾶ μάθωσιν), предпринимают дальние путешествия, переплывают моря; а нам нет нужды ходить далеко ради Царствия Небесного...» — *VA* 20). Сообщения, противоречащие предположению о неграмотности преподобного, можно обнаружить в

какова природа явных следов влияния александрийского богословия в тексте? Акцент при разрешении проблемы авторства *Посланий* ставится по существу не на том, написаны ли они в действительности прп. Антонием (который, в конце концов, даже будучи неграмотным, имел возможность

том же тексте *Vita*. Например, в самом начале своего подвига, посещая опытных подвижников, Антоний «в одном обращал внимание на его неусыпность, в другом — на его любовь к учению» (VA 4). Монахам, приходящим к нему в пустыню, он советует: «Пусть каждый из нас замечает и записывает свои поступки и душевные движения... Итак, записывание да заменит для нас очи наших сподвижников...» (VA 55). Преподобный так описывает козни демонов: «Иногда, если занимаемся чтением, и они немедленно, подобно эху, повторяют то же, что мы читаем» (VA 25). Антоний пишет письмо гонителю христиан Валакию и отвечает на послание императора (VA 81, 86). Аналогично и выражение «не терпел ходить в школу», ὑρῶματα μὲν μαθεῖν οὐκ ἠνέσχετο (в интерпретации А. Хосроева «никогда не посещал школы» — (Хосроев А. Из истории раннего христианства в Египте. М., 1997. С. 288) не позволяет сделать вывод о том, что прп. Антоний не научился даже читать и писать (в противном случае значительное число детей, не терпящих ходить в школу, и ныне оставались бы неграмотными). Другие аргументы А. Хосроева в пользу неграмотности прп. Антония также не кажутся вполне вескими: «...он так внимал чтению Писания (προσεῖχεν οὕτω τῇ ἀναγνώσει), что ничего из написанного не падало у него на землю, все запоминал он, и память заменяла ему книги» (VA 3:7). Слова «память заменяла ему книги» (αὐτῷ τὴν μνήμην ἀντὶ βιβλίων γινέσθαι), и предшествующая фраза: «Он занимался ручным трудом, услышав однажды, что “ленивый да не ест” (VA 3:6), предполагают, что сам он не умел читать, но воспринимал писание на слух» (Там же. С. 299). В первом случае несомненно точнее традиционный перевод в форме совершенного вида: «...но все удерживал он в себе; почему, наконец, память заменила ему книги». Что же касается второй цитаты, то слушание Писания в храме еще не означает неспособность прочесть его самостоятельно. Кроме *Vita Antonii* (VA 81), прп. Антоний упоминается как автор посланий во многих древних источниках: в *Vita Pachomii*, где говорится о двух его посланиях — к Афанасию и Феодору (VP/G 120, VP/Sbo 133); в *Epistula Ammonis* (послание к Феодору, ученику Пахомия; Ер. Амт. 29); в *Apophthegmata Patrum* (AP/G Antony 31) и в *Церковной истории* Созомена (*Sozomenus*. HE I. 13). Несколько посланий Антония Григорию, Александрийскому епископу-арианину, упоминаются в *Истории ариан* свт. Афанасия (*Athanasius Alexandrinus*. *Historia Arianorum ad monachos* 14).

диктовать свои тексты), а на том, *могут* ли они в принципе быть написаны тем самым Антонием, известным в первую очередь по *Vita Antonii* свт. Афанасия Великого. Насколько монах-копт мог быть сведущ в богословских вопросах своего времени и близок к людям, ими занимавшимся (прежде всего, к Александрийской богословской школе)? В какой мере обоснованным следует считать общепринятое в современной науке представление об оригенистских тенденциях богословия *Посланий* и насколько осуществимо согласование их содержания с образом преподобного, выстроенным в *Vita Antonii*? Являются ли эти «оригенистские влияния» принципиальной составляющей богословия *Посланий* или исторически обусловленным их обрамлением? Важность поиска ответов на эти вопросы вынуждает нас выйти за пределы проблематики, связанной с единичным памятником. Пересмотр «канонического» образа прп. Антония как необразованного, далекого от атмосферы александрийской учености крестьянина, естественно, требует оценки культурно-исторического облика всего коптского монашества и египетского христианства в целом.

С тех пор как в 1929 г. Л. Хертлинг¹ и в 1938 г. А. Клейна² впервые привлекают внимание специалистов к корпусу, именно проблема содержания *Посланий* становится наиболее трудноразрешимой. Так, В. Деспре³ полагает, что прп. Антоний не получил специального образования, однако будучи знаком, например, с Дидимом Слепцом, воспринял через общение с ним специфические концепции оригенистского богословия. В. Мышор находит родственные черты в способах изложения основных тем *Посланий* (необ-

¹ *Hertling L. V. Antonius der Einsiedler. Innsbruck, 1929. (Forschungen zur Geschichte des innenkirchlichen Lebens; 1).*

² *Klejna F. Antonius und Ammonas: Eine Untersuchung über Herkunft und Eigenart der ältesten Monchsbriefe // ZKTh. 1938. № 61. S. 309–348.*

³ *Desprez V. Saint Antoine et les debuts de l'anachorèse // Lettre de Ligugé. Ligugé, 1986. № 237. P. 23–36; № 238. P. 10–38.*

ходимость самопознания, представление об «умной сущности» и падении души, аскетическое учение) и гностических текстов библиотеки Наг-Хаммади¹. С. Рубенсон², последовательно отстаивая точку зрения о подлинности корпуса и его коптского оригинала, значительную часть исследования посвящает поиску оригенизмов в богословии автора, которого считает знающим греческий язык и богословски образованным «учителем гнозиса». Значимость *Vita Antonii* и *Apophthegata Patrum* как исторических источников, противоречащих такому видению образа преподобного, автором отвергается. Среди противников признания атрибуции *Посланий* прп. Антонию Великому назовем А.Л. Хосроева, который также полагает, что автором текста был платонически образованный представитель александрийских кругов, написавший *Послания* на греческом языке³, однако убе-

¹ *Myszor W.* Nag Hammadi: Gnosis und Monchtum // *Vox Patrum*. Lublin, 1990. № 19 (10). P. 695–702.

² *Rubenson S.* Op. cit.

³ *Хосроев А.* Из истории раннего христианства в Египте. М., 1997. С. 286–311. В качестве едва ли не основного аргумента против аутентичности корпуса автор склонен рассматривать тот факт, что «рядовая отшельническая среда», к которой принадлежал прп. Антоний, «была не в состоянии мыслить категориями философского богословия» (с. 290). Такой подход к истории египетского монашества, на наш взгляд, выглядит несколько схематично даже в случае непризнания автором наличия прямых тесных контактов между коптским монашеством и Александрией. Не стоит забывать о том, что всякая среда состоит из конкретных людей, уровень образованности которых может быть различен в силу обстоятельств их личной судьбы и меняться со временем. Восприятие текстов, подобных *Посланиям*, вовсе не обязательно требовало специального образования, которое можно было получить лишь в Александрии. Вполне достаточным могло оказаться личное общение с человеком или рядом людей, более или менее осведомленных в александрийских богословских концепциях. Ими, например, могли быть отшельники-учители Антония в начале его подвижнического пути, свт. Афанасий и кто угодно другой. Прп. Антоний прожил весьма долгую жизнь и, конечно же, имел широкий круг общения, в частности бывал и в Александрии. Более того, по крайней мере, во второй половине своей жизни, будучи лично свя-

жден в исторической адекватности традиционного образа прп. Антония как не учившегося грамоте и не причастного к богословско-философским изысканиям крестьянина-копта.

Несмотря на отсутствие систематичности в изложении *Посланий*, следует отметить их несомненное содержательное и стилевое единство, а также насыщенность цитатами¹ и ссылками на Священное Писание. Текст изобилует часто повторяющимися идентичными обращениями (*charissimi, dilectissimi in Domino, filioli*) и призывами увещательного характера. Единственное наставление, относящееся, по-видимому, к вполне определенному случаю нарушения христианской этики, содержится в третьем *Послании*: «Возлюбленные в Господе, я весьма смущен и опечален в духе моем, что мы носим имена святых и облачаемся в их одежды, похваляясь перед неверными. И я боюсь, как бы не исполнилось на нас это Павлово слово: “Имеющие вид благочестия, силы же его отрекшиеся” (2 Тим. 3:5)» (ЕА 3:4)². Адресат прямо назван только в начале второго *Послания* — монахи Арсиноя. Впрочем, автор дважды указывает на причину отсутствия более конкретных обращений: «Ведь мне нет нужды называть вас преходящими именами, ибо вы — сыны Израиля» (ЕА 5:1) и «И нет нужды называться нам плотскими именами, ибо они преходят» (ЕА 6:1). В четырех *Посланиях* (ЕА 2:12, 3:1, 3:4, 3:6, 4:4, 6:4) в заключение говорится о необходимо-

тым, а по отношению к прочим монахам — учителем, он, несомненно, находился над ограничениями всякой среды и, скорее, сам влиял на ее формирование, в том числе своими текстами.

¹ Некоторые цитаты повторяются в разных *Посланиях* в схожем контексте: Пс. 115:3 (3:5, 5:3), 131:4 (2:3, 2:10, 5:1); Притч. 9: 9 (2:12, 3:4, 3:6, 4:4, 6:4); Ис. 53:5 (2:2, 2:9, 3:2, 3:5, 4:2, 5:2); Иер. 8:22 (5:2, 6:2), 51:9 (5:2, 6:2); Иез. 12:3 (5:2, 6:2); Иоил. 2:13 (3:2, 4:4, 5:3); Ин. 15:15 (4:3, 4:4); Рим. 8:17 (4:4, 7:1); 1 Кор. 10:15 (2:4, 2:12, 5:3); 2 Кор. 5:16—17 (3:1, 4:4); Флп. 2:6—11 (2:2, 3:3, 6:2, 6:3); 2 Тим. 3:5 (3:4, 5:3); Евр. 4:15 (3:3, 4:3, 6:3).

² Здесь и далее нумерация и цитаты по латинской версии Валерио де Саразо.

сти еще многое сообщить из «слова свободы» со ссылкой на книгу Притчей (9:9). Перечень наиболее значимых и повторяющихся мотивов может быть представлен следующим образом:

- духовный характер любви, которую прп. Антоний испытывает к своим чадам (2:8, 3:2, 5:1, 6:1, 6:4, 7:1);
- адресаты — сыны Израиля по умной сущности (2:1, 2:10, 3:1, 3:5, 5:1);
- преходящая природа телесных имен и языка (2:8, 3:4, 3:6, 5:1);
- посещение Создателем тварей, три вида Божественного призыва (1:1, 3:1, 4:1, 5:1–2, 6:1);
- возвращение к первоначальному состоянию (1:3, 3:5–6);
- призыв не ослабевать в брани (2:1, 4:4, 5:1);
- призыв представить себя в жертву Богу в святости (2:1, 2:8, 10, 3:4, 3:6, 5:1, 2:5 (свое сердце), 2:7, 6:3 (свое тело));
- призыв к бодрствованию (2:3, 2:10, 5:1, 6:4);
- верные как сыны и наследники Божии (2:1, 3:3, 4:4, 6:3, 7:1);
- познание себя как бессмертной сущности (2:1, 2:8, 3:5, 4:1, 4:4, 6:1, 6:3–4, 7:1);
- познание дел диавола (2:4–6);
- познание собственной порчи (2:4, 2:12);
- познание своего времени (6:1, 3–4, 7:1);
- познание промысления Творца о мире и домостроительства Иисуса (2:4–5, 3:3, 3:5, 4:4, 5:1);
- необходимость угождения святым (2:3, 5:1);
- необходимость самим обрести святость (2:10, 5:1);
- тело как жилище, полное брани и мрака (2:6, 2:8, 2:10, 3:1–2, 5:1);
- ниспослание Богом невидимого огня (2:8, 5:3, 6:4);
- все суть члены друг другу (2:9, 3:2, 3:5, 4:2, 5:2, 6:1);

– роль Святого Духа в освящении ума; освящение души и тела покаянием (1:2–6); Дух Утешитель, Дух усыновления (3:6, 4:1, 4:3–4, 6:3, 7:1);

– деятельность Моисея, пророков и других предтеч Христовых, безуспешность их попыток исцелить великую рану, постигшую человечество (2:2, 2:4, 4:1–2, 5:2, 6:2–3);

– Христос — Врачеватель великой раны; кенозис Христа (2:2, 2:9, 3:1–3, 3:5, 4:2, 5:2, 6:2);

– Христос — Ум Отца (2:9, 3:1);

– пришествие Христово — суд человекам (3:3, 3:6, 4:4, 6:3);

– обретение свободы в пришествие Христово (3:3, 3:5, 4:2–3, 6:1, 6:3);

Связь между богословием *Посланий* и особенностями александрийского богословия, в первую очередь оригеновского, не подлежит сомнению и выражена в целом ряде конкретных идей¹. Вопрос заключается в том, стоит ли на основании этой связи вслед за С. Рубенсоном пытаться выстроить принципиально новый образ прп. Антония как последовательного сторонника Оригена и учителя гностицизма, или же следует, в частности, по мнению Лурье², истолковывать своеобразие терминологии и отдельные (!) богословские элементы *Посланий* как результат повсеместного господства в Египте концепций Александрийской школы. Приведем некоторые примеры.

Вслед за представителями Александрийской школы автор *Посланий* говорит о *гносисе* как о стержне и одновременно цели аскетической практики. Прежде всего адресатам необходимо познать себя, свою собственную умную сущность (*sensualis extantia*) и затем, по достижении самопознания,

¹ Влияние на текст *Посланий* богословия Оригена уже в 1516 г. отмечено Симфорианом Камперием.

² Лурье В. Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте. СПб., 2000. С. 45–48.

познать Бога, Его промысление о мире, свое время, смысл пришествия Христа, а также обрести дар различения добра и зла, сущего (*substantia*) и несущего (*insubstantia*)¹. В духе александрийской и, шире, платонической традиции неведение идентифицируется со злом и падением, истинное же познание — с возвращением к изначальному природному состоянию². Автор *Посланий* рассуждает об охлаждении души и утрате ее врожденной разумной способности как следствии отрешения от закона завета с Богом³. Заметим, что «охлаждение закона завета» в душах мыслится здесь вне связи с идеей предсуществования. Это первый, но далеко не последний характерный пример того, как представление той или иной в общем традиционно христианской концепции весьма схоже с оригеновским в отношении способа выражения, но гораздо осторожнее содержательно. Данное обстоятельство в большой степени игнорируется С. Рубенсоном.

Автор *Посланий* разделяет оригеновское понимание единства как высшего и утраченного уровня бытия. Под единством может подразумеваться здесь атрибут Божества («Ибо Бог — Один и по Своей умной сущности есть Единство»⁴ (*EA* 6:1)), общность умной природы всех разумных су-

¹ Ср.: «...от Него они получили способность к разумению и знанию, и собственно уже вложенный внутрь их разум производит в них различение добра и зла» (*Origenes. De principiis* I. 3. 6).

² См. о последствиях падения: «...знание всей полноты истинной жизни оставило нас» (*EA* 3:1); «так что они более не могли познавать самих себя согласно своему изначальному состоянию» (*EA* 4:1).

³ «Что же касается умных сущностей, в которых “этот завет охладел” (*illud testamentum refriguit*) и иссякли нравственные силы души, так что они более не могли познавать самих себя согласно своему изначальному состоянию, то таковые сделались совершенно неразумными и стали служить твари более, нежели Создателю» (*EA* 4:1). Ср., например: «...всякое разумное существо, нарушающее границы и законы разума, вследствие преступления, направленного против истины и правды, без сомнения, делается грешным» (*Origenes. De principiis* I. 5. 2).

⁴ Ср.: Бога должно считать «простою духовною природой (*intellectualis natura*), не допускающею в себе никакой сложности. Он не

ществ (в первую очередь происхождения всех тварей, включая дьявола и его слуг¹), единство верных в Церкви — Теле Христовом. Неизменность как атрибут Божественной природы противопоставляется тварной изменчивости и нестабильности, причем движение если и не является само по себе злом, то, по крайней мере, означает начало падения, движение всегда *от* Бога. Эксплицитно выраженного взгляда на многообразие как на результат падения тварей или иного способа дуалистической разработки пары единство—множественность мы в тексте *Посланий* не обнаруживаем.

Христология и в особенности сотериология *Посланий*, о чем речь пойдет ниже, находится в тесной связи с христологией свт. Афанасия Александрийского. Миссия Христа представлена в двух основных аспектах. Первый аспект: Христос — это Врач, пришедший исцелить великую рану, нанесенную человеческой природе грехопадением. Исцеление раны состоит прежде всего в приведении человека и всего сущего к былому всеобщему единству. По прп. Антонию, именно задача восстановления единства стояла перед всеми ветхозаветными пророками. Однако им (включая Моисея) оказалось не под силу ее исполнение, изначально онтологически доступное лишь Христу. Тема единства у прп. Анто-

имеет в Себе ничего большего или низшего, но есть — с какой угодно стороны — *μὴν* и, так сказать, *ἐνός*; Он есть ум и в то же время источник, от которого получает начало всякая разумная природа, или ум» (*Origenes. De principiis* I. 1. 6).

¹ «...Противные силы не созданы и не сотворены такими по природе, но от лучшего перешли к худшему [состоянию] и обратились ко злу» (*Origenes. De principiis* I. 5. 4). «Так что знайте, [будь то] святые небесные ангелы, или престолы, или господства, или херувимы, или серафимы, или солнце, или луна, или звезды, или патриархи, или пророки, или апостолы, или дьявол, или сатана, или злые духи, или князи воздушные, или [чтобы не сказать больше] мужеский род, или женский — все первоначально по творению своему произошли от одного [начала], кроме Единственной Совершенной и Благословенной Троицы: Отца и Сына и Святого Духа» (*IA* 5:4).

ния здесь прямо восходит к учению о Церкви, характерному для *Посланий* ап. Павла¹.

Кроме понимания сущности подвига Христова как восстановления изначального единства и «воскрешения умов» (ЕА 3:2), к числу примеров влияния александрийской христологии Рубенсон относит антиарианский отрывок из седьмого *Послания*, где Христу усваиваются эпитеты ἄναρχος, ἀκίνητος, ἄρρητος². Далее, в духе александрийского богословия Христос именуется в *Посланиях* «Умом Отца», Его образом³, а человек, в свою очередь, — образом Образа. Существенным отличием Христовой природы от нашей представляется неизменность, неподверженность движению. Так, одним из аспектов Его кенозиса стало то, что «Он воспринял и образ нашего непостоянства, чтобы Своей изменчивостью сделать нас твердыми» (ЕА 3:3). Говоря о парусии (adventus, παρουσία) Христа, автор имеет в виду прежде всего постоянство присутствия, а не пришествие в эсхатологическом смысле. Акцент делается на идее

¹ Христос «собрал нас со всех концов земли, от края до края, восстановив умы наши от земли и уча, что мы суть члены друг друга» (ЕА 5:2). Ср.: «...восставив сердца наши от земли, уча, что все мы суть единая сущность и члены друг друга» (ЕА 2:9). «Желаю, чтобы вы знали, что Иисус Христос, Господь наш, есть истинный Ум Отца, Которым сотворена вся полнота всякой разумной природы, по образу Его Образа, глава всего творения и тела Церкви. И потому все мы суть «тело Христово, а порознь члены», и голова не может сказать ногам: «Вы мне не нужны» (1 Кор. 12:21), и страдает ли один член, все тело приходит с ним в движение и страдает (1 Кор. 12:26)» (ЕА 2:9).

² *Origenes. De principiis* I. 2. 2–3 (ἄναρχος); *idem. Contra Celsum*. VI. 5 (ἄρρητος); что касается термина ἀκίνητος, то он имеет особое значение для христологических представлений Оригена, согласно которым душа Христа, в отличие от прочих, не имела части во всеобщем движении душ от Создателя.

³ *Origenes. De principiis* I. 2. 6: «...Он есть невидимый образ невидимого Бога...» и далее. Однако при всем желании найти в *Посланиях* максимальное число аллюзий на труды представителей Александрийской школы не стоит забывать, что уже ап. Павел определяет Христа как «образ Бога невидимого» (2 Кор. 4:4; Кол. 1:15).

актуальной возможности для каждого усвоить плоды этого спасения через самопознание и покаяние. Было бы неверным усматривать во взглядах автора сознательное пренебрежение историзмом¹ — он хочет лишь подчеркнуть, что пришествие Христово и, главное, суд, который оно несет с собой, не есть состоявшийся или грядущий акт, но действительный для любого человека в данный момент времени. В основном таким способом и реализуется призыв к постоянной готовности и бдительности, настойчивость напоминания.

Особую сложность представляет антропологическое учение *Посланий*. Центральное место в устройении человека занимает ум (*sensus*). Именно ум открыт для синергии с Духом, через которую он освящается сам и научается тому, как очистить душу и тело. А отвержение умом свидетельств Духа влечет за собой осквернение всего человеческого состава (*ЕА* 1:2–3). Дополнительную трудность создает и то обстоятельство, что в коптском языке термины «ум» (*διάνοια*, *φρόνησις*, *νοῦς*) и «сердце» обозначаются одним словом *ꝛꝛꝛ*². Более того, на примере сохранившегося в *Послании* Бесы отрывка из коптской версии (VI:32)³ мы видим, что оно может переводиться и как «душа» (*ψυχή*) и, таким образом, в латинском тексте иметь вид *anima, sensus, cog* и

¹ Интерпретация термина «парусия» как постоянного присутствия Христова, для одних обещающего суд, для других — свободу, вовсе не отменяет эсхатологической перспективы *Посланий*. Для обозначения конечного состояния блаженства прп. Антоний применяет термин «покой» (*ἀνάπαυσις*, *quiet*, *μτση*), связанный с принципом неизменности, духовной стабильности и широко используемый Филоном и Климентом.

² Так, в латинском тексте: «Он собрал нас от всех концов земли словом силы Своей и воскресил ум наш...» (3:2); «Он собрал нас словом силы Своей от всех концов земли, совершил воскресение *сердец* наших от земли...» (4:2). См. также *Chitty D. J. The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*. Oxford, 1966. P. 3.

³ *Rubenson S. Op. cit.* P. 69.

habitudo. Эта проблема, с трудом разрешимая ввиду отсутствия коптского и греческого текстов, конечно, представляет отдельный предмет для исследований. Однако можно определенно утверждать, что антропология *Посланий*, несмотря на ряд терминологических точек пересечения с александрийской¹, в целом чужда платоническому дуализму души и тела. Хотя автор и высказывается о теле уничижительно (впрочем, степень негативности этих высказываний не выходит за пределы обычного пафоса аскетической литературы)², тем не менее значительное внимание в тексте уделяет-

¹ Речь идет о широком употреблении выражений *sensualis extantia*, *sensualis essentia*, *sensualis substantia*. Классификация телесных движений, приводимая прп. Антонием в первом *Послании*, действительно имеет параллели в александрийском богословии, в частности у Оригена: естественные движения (голод, жажда и т.п.), движения страстные, происходящие от неумеренности в удовлетворении движений первого типа, и, наконец, греховные страсти, возбуждаемые действиями злых духов. Учение о естественном законе (в сирийской и арабской версиях), или законе завета (*testamentaria lex*), в соответствии с которым добродетель врождена человеку и сотериологическая задача заключается в возвращении к изначальному состоянию, когда действие этого закона не ослабло еще под воздействием греха, имеет явную связь, прежде всего, с богословием Климента Александрийского (концепция *νόμος ἔμφυτος*).

² Тело — «жилище, полное брани» (ЕА 2:6), «ничтожное и мрачное» (ЕА 2:8), «разбойничье жилище» (ЕА 2:10). Вместе с тем, тело есть не форма наказания, а такая же жертва падения и порчи, как и внутреннее человека. Отрицательные эпитеты, прилагаемые автором к телу, говорят о нем не как о носителе зла по природе, но как об удобном жилище для демонов, которые селятся в теле по попусшению погрязшего во грехе ума. «Душа такого человека [порабощенного страстями. — А. К.] обитает вместе со злыми духами, совещаюсь с ними во зле; также и тело его есть прибежище ужасных демонов, которых оно укрывает в себе» (ЕА 2:6). Стиль и образный ряд этих высказываний, несомненно, восходит к *Посланиям* ап. Павла: «Ибо знаем, что, когда земной наш дом, эта хижина, разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный... Ибо мы, находясь в этой хижине, воздыхаем под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью» (2 Кор. 5:1–4). Подобно ап. Павлу, автор *Посланий* противопоставляет тело и плоть, «дела плоти» (см. ЕА 1:3, 4:3).

ся вопросу о необходимости его очищения и преобразования освященным умом: этот «дом разбойничий» должен быть претворен в святую жертву и стяжать наследство вечной жизни наравне с душой (см., в частности, *ЕА* 1:2). Для этого Дух последовательно преобразует каждый член тела, чтобы все они от греховных занятий обратились к служению благу (*ЕА* 1:5). Такое освященное тело уже «теперь восприняло некоторую часть духовного тела, которая будет воспринята в воскресении праведных» (*ЕА* 1:6). Первостепенное значение в деле этого претворения приобретает пневматологический аспект. Эпитеты, которые усваиваются Святому Духу, большей частью заимствованы у ап. Павла: «Дух мудрости», «Дух покаяния», «Дух Утешитель», «Дух усыновления». В первом *Послании* вся духовная жизнь представлена как сфера исключительной деятельности Духа, Который выступает источником покаяния, истинного познания и освящения, — сначала для ума, затем и для всего состава человека. Последняя мысль вновь не чужда богословию не только ап. Павла, но и Оригена¹. Именно Дух Утешитель Евангелия от Иоанна, посланный Сыном по Вознесении, вернет нас к изначальной неиспорченности бытия: «Воистину, сей Дух Утешитель, Который утешает нас, обратил нас назад к началу, к восстановлению нашего наследства и владычества сего утешающего Духа» (*ЕА* 3) и Он же сделает для нас доступным познание Сына не по плоти, но по Духу².

Важнейшее место в *Посланиях* занимает рассмотрение природы и деятельности демонов, которые предстают

¹ Например, *De principiis* I. 3. 8: «Причем к восприятию Христа как правды Божией делаются способными те существа, которые предварительно освятились чрез Святого Духа, да и те, которые уже удостоились достигнуть этой ступени [нравственного перерождения] чрез освящение Святого Духа, — все равно будут получать дар премудрости по силе и действию Святого Духа».

² Ср.: *Origenes. De principiis* I. 3. 4 — о Святом Духе как подателе знания.

в первую очередь как духовные существа, созданные Богом и наделенные духовной разумной природой¹. Кроме того, с писаниями Оригена это учение объединяет отрывок из второго *Послания*, где автор перечисляет имена, данные, с одной стороны, ангелам, с другой, — дьяволу и его служителям в соответствии с деятельностью каждого из них. Однако отметим, что в *Посланиях* упоминаемый отрывок лишен контекста всеобщего, хотя и различного по степени, уклонения умов от Создателя². Знание демонов есть важнейшая составляющая духовного знания вообще, способность различения между добром и злом, естественными и противоестественными движениями души и тела.

Что же касается несогласованности между образом прп. Антония, созданным свт. Афанасием, и образом автора *Посланий*, то, на наш взгляд, это является некоторым преувеличением. Вопрос сводится по существу к оценке степени образованности преподобного и подходу к проблеме зна-

¹ «...Противные силы не созданы и не сотворены такими по природе, но от лучшего перешли к худшему (состоянию) и обратились ко злу» (*Origenes. De principiis* I. 5. 4). Заметим при этом, что какие бы то ни было следы концепции всеобщего спасения, ἀλοκατάστασις τῶν πάντων, в тексте *Посланий* отсутствуют.

² Такой контекст задан у Оригена в его сочинении *О началах*: «И так как это падение, посредством которого каждое существо уклоняется от своего состояния... имеет очень большое разнообразие, сообразно с движениями ума и воли, потому что одно существо падает легче, другое более тяжким образом: то для этого существует праведный суд Божественного Промысла, чтобы каждый мог получить по заслугам, соответственно разнообразию своих движений, возмездие за свое отпадение и возмущение, из тех же существ, кои остались в том начале, которое, как мы описали, подобно будущему концу, — некоторые получают ангельский чин в управлении и распоряжении миром, другие же получают чин сил, иные — чин начальств, иные — чин властей» (*Origenes. De principiis* I. 6. 2; ср.: *EA* 2:7 и *De principiis* I. 5. 2; I. 8. 4). Примечательно, что в обоих случаях (*EA* 2:7 и *De principiis* I. 5. 2) под именами дьявола, сатаны и князя мира сего подразумеваются разные субъекты (впрочем, Ориген высказывает вслух свое сомнение: «Не выражено ясно (в Священном Писании. — А.К.), кто же этот князь мира сего, сам ли дьявол или кто-нибудь другой».

ния в целом. Именно различие в жанре, целях и задачах, историческом контексте и, главное, авторстве этих двух памятников и объясняет пресловутый диссонанс между ᾄσκησις и ὑπόσις (у свт. Афанасия и прп. Антония, соответственно). Понятно, что свт. Афанасий, будучи автором Жития, хотел представить читателю не богословскую систему, а собственно жизнь святого как универсальную модель для подражания. Если прп. Антоний в *Посланиях* указывает своим ученикам путь спасения через самопознание, то свт. Афанасий в качестве такого пути предлагает — всему христианскому миру — повторение реализованного прп. Антонием способа жизни. Естественно, что осуществление подобной авторской задачи требует определенной расстановки акцентов и субъективизма в изложении. В отношении же богословских особенностей *Посланий* и учения преподобного в *Vita Antonii* мы обнаруживаем здесь ряд примечательных совпадений.

В *Vita Antonii* также спасение предполагает возвращение к исходному, совершенному состоянию разумной природы. В полном согласии с богословием *Посланий*, под целью аскетического делания понимается обнаружение и актуализация в себе неизменно присущего каждому естественного состояния, чуждого греху. При этом ум управляет душой и телом, и все они находятся в совершенной и непоколебимой гармонии: «Ибо душе быть правою значит — разумной ее силе быть в таком согласии с естеством, в каком она создана. Когда уклоняется душа и делается несообразною с естеством, тогда называется это пороком души. Итак, это дело не трудно. Если пребываем какими созданы, то мы добродетельны» (VA 20); и «Душа во всем чистая и верная своей природе» (VA 34). Прп. Антоний в *Vita* суть олицетворение заданного идеала. Впечатление, произведенное им на посетителей спустя двадцать лет совершенного уединения (VA 14), соответствует образу природной (ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἕστῳς) гармонии души и тела, преображенных умом и по-

ставленных им на служение Богу. Как и в тексте Посланий, уму здесь принадлежит водительствовавшая роль во всем психофизическом составе человека: Антоний «пребыл равнодушным, потому что управлял им разум» (VA 14); «имел непоколебимый и неволненный ум, так что демоны бегали от него...» (VA 51). Исследователями отмечается прямая связь идеала постоянства и бесстрастия, постулируемого в *Посланиях* и непосредственно изображенного в образе прп. Антония в *Vita*, с александрийским богословием¹.

Акцент на возможности возвращения к утерянному естественному, райскому состоянию еще в пределах этой жизни связан и в *Vita Antonii*, и в *Посланиях* с мотивом Царствия Божия в модусе актуальной, имманентной реальности².

¹ М. Маркс, комментируя VA 14, в частности, пишет: «Афанасий описывает здесь, в большой степени в стиле александрийской христианской традиции, впервые развитой Климентом под влиянием стоической философии, состояние того, кто достиг аскетического идеала совершенного самообладания и свободы от неконтролируемых страстей. Этот идеал представлен в характерных выражениях (*ἀταραξία, γαλήνη*); однако самое характерное из них, термин *ἀπάθεια*, вызывающий однозначные ассоциации со стоической философией, в VA не встречается... В этом отношении VA находится в тесном родстве с трудами Оригена, смягчившего *ἀπάθεια* Климента. За несколькими исключениями Ориген избегает этого термина. Не умерщвление тела и его страстей, но их всецелое подчинение есть цель аскетического делания, согласно VA. Тело должно стать послушным орудием души (VA 7, 45, 55)» — *Marx M. J. Incessant Prayer in the Vita Antonii // Antonius Magnus Eremita / V. Steidle, ed. Rome, 1956. P. 108–135, здесь: p. 126–127. (Studia Anselmiana; 38)*. Исследователь указывает и на другие места в тексте, в той или иной степени отмеченные влиянием александрийской традиции, воспитанником которой был святитель, что не дает еще повода научному сообществу объявлять последнего оригенистом. Оригенизм в таком случае — гораздо старше Оригена, и в этом плане «оригенистами» действительно были очень многие из тех, с кем имел общение преподобный.

² См., например, VA 20: «Если пребываем какими созданы, то мы добродетельны... Если бы добродетель была чем-либо приобретаемым отвне, то, без сомнения, трудно было бы стать добродетельным. Если же она в нас, то будем охранять себя от нечистых помыслов, и соблюдаем Господу душу как принятый от Него залог, чтобы признал он в ней тво-

Актуализация через самопознание и аскетический подвиг, ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἑστώσ, первородной невинности соделала прп. Антония уже при жизни причастником парусии Христа, включая преобразование тела — образа тела будущего воскресения¹. «Нам нет нужды ходить далеко ради Царствия Небесного» (VA 20) — вот основной пафос речей преподобного в *Vita*, и обращения автора *Посланий* к ученикам. И Христос уже среди нас, и спасение есть ответ на постоянно звучащий внутри каждого призыв, и потому оно *естественно*, и Царствие Божие суть *естественный* для разумной природы способ бытия. Будучи извлеченной из библейских (Лк 17. 21; Рим 10. 6—8) источников, эта концепция Царствия как присутствия типична для богословия Оригена: «...В противоположность Клименту, он чрезвычайно настойчиво подчеркивает внутренний аспект Царствия Божия как нынешнего состояния христианской добродетели. Соответствующий евангельский текст постоянно толкуется им именно в этом смысле, часто вместе с отрывком из *Послания к Римлянам*»².

Центральное место в деле самосовершенствования отводится в сравниваемых текстах духовной брани. В обоих случаях прп. Антоний призывает радеть о стяжании дара различения духов — важнейшей составляющей духовного знания: «Сверх же всего, как сказал я и выше, должно молиться о том, чтобы приять дарование различения духов (χαρίσμα διακρίσεως πνευμάτων), чтобы, по написанному, не всякому духу веровать (1 Ин 4. 1)» (VA 38. См. также VA 22. Ср. EA 4 — cor scientiae et spiritum discretionis). Демонов преподобный считает частью единого, по природе благого божественного творения, ниспавшей в результате уклоне-

рение Свое, когда душа точно такова, какую сотворил ее Бог».

¹ См., например, EA 1:6: «И я думаю, что такое жилище уже теперь восприняло некоторую часть духовного тела, которая будет воспринята в воскресении праведных».

² Marx M. J. Op. cit. P. 126—127.

ния разума от истины. Уклонившись в непостоянство, они и людей пытаются ввергнуть в дурную изменчивость (и в *Посланиях*, и у свт. Афанасия прослеживается мотив негативной оценки категории движения): «...Знаем, что демоны называются так не потому, что такими сотворены. Бог не творил ничего злого. Напротив того, и они созданы были добрыми; но ниспали с высоты небесного разума и вращались уже около земли, как язычников обольщали мечтаниями, так и нам христианам завидовали, *все приводя в движение*, желая воспрепятствовать нашему восхождению на небеса...» (VA 22. См. также VA 26)¹.

Можно отметить и ряд других интересных параллелей в текстах памятников, в частности, использование в схожих контекстах аллегорического понимания образа пророка Илии², обращение к теме единства со святыми и их участия в устроении нынешних и грядущих судеб человека³ и т. д.

Текст *Посланий* имеет немало общего и с другими творениями свт. Афанасия. В первую очередь это касается *Слова против язычников*⁴, где мотив ведения задается с первых же строк (Ἦ μὲν περὶ τῆς θεοσεβείας καὶ ὄλων ἀληθείας

¹ Ср.: EA 2:7, 2:11.

² «И Антоний говаривал сам в себе, что в житии Илии, как в зеркале, подвижник должен всегда изучать собственную свою жизнь» (VA 7); «Воздвигните руки» (Пс. 133:2) сердца вашего к Нему, [ибо] это есть действие ума, и молитве Бога — да даст вам великий невидимый огонь, который, ниспав с неба, пожрал бы алтарь и все, что на нем; и все жрецы Вааловы, которые суть вражеские противодействия, убоятся и побегут от лица вашего, как [бежали] от лица Илии пророка. И тогда только увидите «облако величиною в ладонь человеческую» (3 Цар. 18:44) над морем, приносящее дождь особенный, который есть утешение Духа Параклита» (EA 2:8).

³ «Старайтесь же паче пребывать всегда в единении между собою, а преимущественно с Господом, и потом со святыми, да примут они и вас по смерти в вечные кровы как друзей и знаемых» (VA 91). Ср.: EA 2:10, 5:1.

⁴ Athanasius Alexandrinus. Contra Gentes. Особенно гл. 1–3.

γνώσις) и далее проходит через весь текст. В полном согласии с автором *Посланий* свт. Афанасий называет человека умной сущностью, сотворенной Словом — Образом Отца по образу Своему, наделенной умом, способным к созерцанию и ведению Бога. Через ведение Христа человеческому уму открывается и ведение Отчего промышления о мире¹. Падение из мысленного рая случилось по причине обращения ума от созерцания Творца к созерцанию телесной природы. Возможность такого отпадения коренится в природной удобоподвижности тварной природы ко греху. В 2—4 главах *Слова*, где ум представляется водительствовающей частью души, под руководством которой и душа, и телесные члены должны обратиться к совершению блага, обнаруживается явная общность с текстом *Посланий* (ЕА 1:2—3, 5—6). Это обращение, что прослеживается и в *Vita*, предполагает прежде всего *возвращение* к первоначальному состоянию чистоты, снятие с души наносных, чуждых покровов греха². Более того, и идею внутреннего источника ведения, коррелирующую с призывом *Посланий* о первоочередности самопознания, мы тоже находим у свт. Афанасия: «К позна-

¹ Бог «сотворил род человеческий по образу Своему, собственным Словом Своим, Спасителем нашим Иисусом Христом, и чрез уподобление Себе соделал его созерцателем и знателем сущаго, дав ему мысль и ведение о собственной Своей вечности, чтобы человек, сохраняя это сходство, никогда не удалял от себя представления о Боге, и не отступал от сожития со святыми... Ни в чем не имея препятствия к ведению о Боге, человек по чистоте своей непрестанно созерцает Отчий образ, Бога Слова., уразумевая Отчее чрез Слово о всем промышлении» (*Contra Gentes* 2. Цит. по: *Афанасий Великий, свт. Слово на язычников // Творения. Т. 1. С. 127*). Ср.: ЕА 2:4. 6:4 — о познании промышлений Божиих; 5:4 — о единстве со святыми; 3:1 — человек создан по образу Образа.

² «Обратиться же к Богу будет для них возможно, если... отринут все чуждое душе и в нее привзошедшее, представят же ее чистою от всяких примесей, какою была она сотворена; и таким образом придут в состояние созерцать в ней Отчее Слово, по Которому сотворены в начале» (*Contra Gentes* 34). Ср.: ЕА 1:3, 3:5, 3:6.

нию же и точному уразумению истины имеем нужду не в ком другом, а только в себе самих. Путь к Богу не так далек от нас, как превыше всего Сам Бог; Он не вне нас, но в нас самих» (*Contra Gentes* 30). Отметим также и общий для обоих источников мотив отождествления зла как небытия, несущего и идолослужения, как его практического воплощения¹.

Одновременно, вниманием исследователей обойден тот факт, что христология, и в особенности сотериология *Посланий*, содержат немало общего, вплоть до явных аллюзий, с учением свт. Афанасия в *Слове о воплощении*. Например:

1. Тема трех законов, данных Богом человеку для воссоединения с Ним. При этом первому врожденному, природному «закону завета» (*testamentaria lex*) *Посланий* у свт. Афанасия соответствует понятие «благодати, сообщенной в образе Божиим» (*Athanasius Alexandrinus. De Incarnatione Verbi* 12)².

2. Связь падения с утратой истинного познания, а следовательно, и с возникновением идолослужения. Врожденный нравственный закон суть средство, данное Богом для возвращения к истинному богочитанию: «Ибо вместо истины соорудили себе идолов, сущему Богу предпочли несущее, служа твари вместо Творца... Бог и Слово Его не были

¹ См., например, *Contra Gentes* 7: «...зло не от Бога и не в Боге — его не было в начале и нет у него какой-либо сущности; но люди с утратою представления о добре сами себе, по своему произволу, стали примышлять и воображать не-сущее». «Но как они, познав Бога, не прославили Его как Бога» (Рим. 1:21) по причине безумия своего, из-за которого не могли вместить премудрость Его. Но каждый из нас предался злу через собственное стремление к наслаждениям и был назван рабом его» (ЕА 3:3); «Вот почему Иисус, зная о всех скорбях и испытаниях, ожидающих в мире апостолов, зная также, что претерпеванием Своим Он уничтожит всякую силу вражью, которая есть идолослужение...» (ЕА 3:4).

² Цит. по: *Св. Афанасий Великий. Слово о воплощении // Творения*. Т. 1. С. 191–264.

познаваемы, хотя не скрывал Он Себя от людей..» и далее, о «благодати, сообщенной в образе» (*De Incarnatione Verbi* 11). «Что же касается умных сущностей, в которых “этот завет охладел” и иссякли нравственные силы души, так что они более не могли познавать самих себя согласно своему изначальному состоянию, то таковые сделались совершенно неразумными и стали служить твари более, нежели Создателю. Он же по доброте Своей посетил нас через закон Завета...» (*EA* 4:1).

3. Распространение смерти и тления как следствие греха: «Когда же смерть более и более овладевала через это людьми и тление в них оставалось, тогда род человеческий растлевался, словесный же и по образу созданный человек исчезал...» (*De Incarnatione Verbi* 6). «Он, видя, что умная природа, погибнув, совершенно ниспала в бездну, и тот завет охладел в [ней], тогда Бог по доброте Своей посетил ее в смерти, желая через Моисея возвести [дом веры], исцелить великую рану и вернуть ее к прежнему согласию» (*EA* 5:2; см. также 6:2).

4. Невозможность восстановления образа ни одной из тварей, но только Словом, по образу Которого был сотворен человек. Поскольку Слово Божие явилось причиной бытия твари, постольку через Него должно было осуществиться и ее спасение: «...сообразно было обновлению твари совершиться Словом, создавшим ее в начале» (*De Incarnatione Verbi* 1). «Не могло совершиться это через людей, потому что сами они сотворены по образу; не могло — и чрез Ангелов; потому что и они не образы. Посему-то Божие Слово пришло самолично, чтобы Ему, как Отчему образу, можно было воссоздать по образу сотворенного человека» (*De Incarnatione Verbi* 13). «Создатель же, видя, что рана их весьма разрослась и нуждалась в лекарстве истинного Врача Иисуса (ибо Единородный, Сам будучи Творцом их, Сам же их и исцеляет), послал перед Собой предтеч. И те, несколько

не преуспев, удалились. Также Бог призвал через Духа Своего многих пророков, которые создавали на основании Моисея, однако и они были не в силах и, оставив, удалялись. И все они, имея в себе Духа, видели, что рана неисцельна, ибо не может быть излечена ни одной из тварей, но лишь Единородным, Который есть Ум Отца и Образ Его, по подобию Образа Которого создана всякая тварь» (ЕА 6:2).

5. Неосуществимость спасения ни одним из способов, но лишь через искупительный подвиг Христа, включающий восприятие нашей природы: «Слово знало, что тление не иначе могло быть прекращено в людях, как только непременною смертию...» (*De Incarnatione Verbi* 7–9). «Вследствие чего Отец тварей, сострадав ране нашей, которая не могла быть излечена одной лишь добротой Его, послал к нам Единородного Своего, Который, по причине нашего рабства, принял образ раба и предал Себя за грехи наши» (ЕА 2:9).

Обозначенная нами явная общность богословия *Посланий* и сочинений свт. Афанасия Александрийского, на наш взгляд, служит еще одним аргументом в пользу авторства прп. Антония¹ и одновременно показывает необоснованность попыток возвести все особенности рассматриваемого текста в ранг оригенизмов. При том, что факт знакомства автора *Посланий* с традицией александрийского богословия, в частности Оригена, является неопровержимым. Это знакомство нашло свое выражение в целом ряде характерных для богословской системы последнего мотивов, а именно: частое использование темы гносиса и единства, противопоставление постоянства и изменчивости, понимание спасения как возвращения умной природы к первоначальному состоянию. В то же время мы констатируем, что эта связь

¹ В контексте знакомства свт. Афанасия с прп. Антонием и известного визита последнего в Александрию таким же аргументом может считаться и антиарианский отрывок из конца седьмого *Послания*.

никогда не выходит за рамки общих мотивов и терминологии. Так, мы не обнаруживаем в тексте корпуса ничего, что свидетельствовало бы о поддержке его автором известных крайностей богословия Оригена. Значительное число примеров из текста *Посланий*, приводимых, в частности, Рубенсоном в защиту своей концепции образа прп. Антония (монаха-оригениста, согласного с рядом положений философской системы Платона), по извлечении из созданного самим же исследователем контекста теряют свое «оригенистское» звучание. Более того, они приобретают традиционно библейское значение, характерное в первую очередь для ап. Павла, а уже потом для Оригена, черпавшего из его же *Посланий*. Золотой серединой в этой связи является мнение А.Сидорова о том, что «указанные идеи были своего рода “койне”, т. е. тем богословским языком, на котором прп. Антонию порой приходилось общаться. Во всяком случае, называть эти идеи “оригенизмом” вряд ли корректно, ибо они, как представляется, если и восходили к александрийскому “дидаскалу”, то очень кружным и окольным путем»¹. Все вышесказанное тем не менее заставляет нас по-новому взглянуть не только на личность прп. Антония и, в частности, на его отношения со свт. Афанасием² и другими извест-

¹ Сидоров А. Становление культуры святости. Древнее монашество в истории и литературных памятниках // *Он же*. У истоков культуры святости. М., 2002. С. 15–130, здесь: с. 87. Также и В. Лурье, рассуждая об изначально эллинистической природе египетского иудаизма, а затем и христианства, отмечает: «Александрийская философия никогда не сводилась к Оригену, и начало ее использования в христианской традиции Египта старше самого христианства, так как восходит к ветхозаветной эпохе. Подробности ее отношения к первоначальному египетскому монашеству еще предстоит выяснить... Важно отметить, что уже само наличие эллинизма в иудейском [“субстрате”] египетского христианства делает неправомерным отвержение подлинности посланий св. Антония только из-за присутствия в них элементов греческой философской мысли» (*Лурье В.* Цит. соч. С. 45).

² Так, Луизье, упрекая А. Хосроева в приверженности к сомнительному представлению о резком контрасте между Александрией и

ными богословами и подвижниками того времени (отдельного рассмотрения требует тема связи *Посланий* и творений Евагрия и Иоанна Кассиана), но и на весь культурно-исторический облик коптского монашества.

остальным Египтом, городом и деревней, александрийским христианством и коптской «деревенской» Церковью, отмечает «тесную связь пахомиан с Александрией и ее епископом, которая засвидетельствована в нескольких источниках... Что же касается отношений между Антонием и Афанасием, они предполагают нечто иное, чем те, которые могли бы существовать между высшим церковным должностным лицом и необразованным сельским жителем...» (*Luisier P. Autour d'un livre recent et des lettres de saint Antoine // ОСП. 1995. № 61. P. 201–213, здесь: с. 204*).

ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЙ «КАТЕХИЗИС» ШЕНУТЕ

Долгая жизнь Шенуте — 118 лет — проходила во времена христорологических споров. Дата его смерти до сих пор точно не установлена. Первый исследователь жизни и литературного наследия коптского апы немецкий ученый Лейпольдт называл 451 г.¹, но позднее возникла другая версия — 466 г.² Принимая во внимание роль Шенуте как видного деятеля Коптской Церкви, а также остроту ситуации после Халкидона в Египте, нельзя не затронуть вопрос о том, какую позицию он занимал и какую отстаивал точку зрения в ходе всех этих споров, если верна вторая дата.

Среди ученых довольно продолжительное время господствовало мнение, что в истории монашества Шенуте, безусловно, является ключевой фигурой, и его значение трудно переоценить, но таким же твердым было заключение и о его богословской несостоятельности. С одной стороны, он организатор коптского монашества и даже Коптской Церкви, с другой, — человек, несведущий и совершенно не интересующийся догматическими вопросами.

Приведем несколько фактов, которые могут свидетельствовать об участии Шенуте в богословских спорах и конфликтах. Из *Жития* этого коптского подвижника, написанного его учеником и преемником на посту настоятеля Белого монастыря Бесой, известно, что он был на Эфесском Соборе вместе со свт. Кириллом Александрийским³.

¹ *Leipoldt J. Schenute von Atripe. Berlin, 1903. S. 42–47. (TU; XXV).*

² *Bethune-Baker J.F. The Date of the Death of Shenute, Zacharias, Evagrius // JThSt. 1908. № 9. P. 601–602.*

³ *Besa. Sinutii Vita Bohairice. 17, 128–130.*

Мнения о характере его участия разделились. Некоторые ученые считают этот факт достоверным и даже послужившим поводом для возведения Шенуте в сан архимандрита¹. Другие, не отрицая его присутствия на Соборе, полагают, что он был взят или в числе параволанов, которые должны были внушать страх инакомыслящим², или в качестве «местной знаменитости»³. И лишь немногие воспринимают историю о заушении Нестория, приведенную Бесой, только как обычное агиографическое клише⁴.

Авторитет Шенуте для Фиваиды, юга Египта, никогда не подвергался сомнению, но оставалось неизвестным отношение к нему Александрийских предстоятелей. Весьма значимой в этом плане стала публикация коптского перевода послания Диоскора к Шенуте и трем епископам о необходимости принять меры по искоренению появившегося лжеучения⁵. Начало рукописи: «Послания архиепископа Ракоте⁶ нашему апе и ответы на них святого отца»⁷ может означать, что это был целый кодекс, содержащий их переписку, из которой уцелело только одно послание. Написано оно было на греческом языке. Последнее явствует из самого текста и может служить еще одним подтверждением того, что Шенуте владел этим языком⁸, и перевод на коптский был осуществлен или им самим, или под его руководством. Кроме того, ученые единодушно связывают появление его сочинений

¹ *Kuhn K.H.* Shenute, saint // CE. V. 7. P.2131–2133, здесь: с. 2131–2132.

² *Leipoldt J.* Op. cit. P. 90.

³ *Карташев А.В.* Вселенские Соборы. М., 1994. С. 218.

⁴ *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg, 1990. Bd.2/4. S. 218.

⁵ *Thompson H.* Dioscorus and Shenoute // ВЕНЕ. 1922. № 234. P. 367–376.

⁶ Коптское название Александрии.

⁷ *Thompson H.* Op. cit. P. 367.

⁸ *Lucchesi E.* Chenoute a-t-il écrit en grec? // Cahiers d'orientaliste. 1988. № 20. P. 201–210.

*Против апокрифов*¹ и *Против оригенистов*² с просьбой, выраженной в Послании³.

Необходимо также дать оценку уровня образованности и начитанности Шенуте. Он был знаком с *Житием Антония* и другими сочинениями свт. Афанасия Александрийского⁴. В его трудах встречаются ссылки на Платона⁵ и цитаты из Аристофана⁶. Ему хорошо известны тематика, терминология и содержание апокрифических произведений. Он умело применяет собственно гностические словечки, иронизируя над язычниками и еретиками, например, он насмешливо называет *ϡενημιτεκνот η̅τιμιε* тех, кто выдавал себя за обладателей некоего тайного знания⁷. Нужно признать, что этот термин в общем не характерен для монашеских сочинений, но Шольтен отмечает его важную роль в гностических текстах⁸. Иногда Шенуте, говоря о Боге как о Творце, употребляет слово *Δνμιουργος*, заимствованное из таких текстов, и оно сразу наполняется христианским смыслом⁹. Для доказательства церковных истин он даже берет аргументацию из подобных произведений – утвер-

¹ *Orlandi T.* A catechesis against apocryphal texts by Shenute and the gnostic texts of Nag Hammadi // *HThR.* 1982. № 75. P. 85–95.

² *Shenoute.* Contra Origenistas / T. Orlandi, ed., testo con introduzione. Rome, 1985.

³ *Grillmeier A.* Op. cit. P. 172–173.

⁴ *Lefort L.* Athanase, Ambrose, et Shenute // *Muséon.* 1935. № 48. P. 55–73; *Garitte G.* A propos des lettres de S. Antoine l'ermite // *Muséon.* 1939. № 52. P. 11–31.

⁵ *Shisha-Halevy A.* Shenute and Plato // *Muséon.* 1978. № 91.

⁶ *Treu U.* Aristophanes bei Schenute // *Philologus.* 1957. № 101. S. 325–328.

⁷ *Хосроев А.Л.* Из истории раннего христианства. М., 1997. С. 125–126.

⁸ *Scholten C.* Die Nag Hammadi Texte als Buchbesitz der Pachomianer // *JAC.* 1988. № 31. S. 144–172, здесь: с. 161.

⁹ *Bellet P.* The Colophon on the Gospel of the Egyptians: Concessus and Macarius of Nag Hammadi // *Nag Hammadi and Gnosis / Wilson R. McL., ed.* Leiden. Brill, 1978. P. 44–65, здесь: с. 64. (NHSt; 14).

ждение о воскресении мертвых подкрепляется цитатой из *Евангелия от Филиппа*. В решении этого вопроса царит редкое согласие между Шенуте и гностическим автором, хотя, естественно, не могло быть и речи об усвоении первым этого учения¹. Обладая исключительным дарованием, он создал яркие и непревзойденные образцы коптской литературы, в которых весьма удачно использовал риторические приемы, сложившиеся в период второй софистики².

Особый интерес представляет вопрос о христологической позиции Шенуте. Лейпольдт после тщательного изучения тех произведений, которые находились в его распоряжении, писал о «провинциальности» и недостаточной разработанности христологии Шенуте³. Правда, немецкий ученый сетовал на нехватку источников и надеялся, что когда-нибудь появятся новые. Однако в дальнейшем исследователи лишь повторяли его мнение, причем все в более резкой и категоричной форме, о чем не без иронии говорит Вайс, отмечая отсутствие объективных причин для такого увеличения строгости в оценке⁴. Например, Шнеемельхер заявляет уже о «совершенно провинциальной» христологии⁵. Ему вторит М. Крамер: «...он практик, и не его дело обдумывать все тонкости христологических проблем, которые приводили мир в движение. Шенуте едва касался этой темы, причем самым примитивным образом»⁶.

¹ *Young D.W.* The Milieu of Nag Hammadi: Some Historical Considerations // *VigC.* 1970. 24. P. 127–137.

² *Müller C.D.G.* Koptische Redekunst und griechische Rhetoric // *Muséon.* 1956. № 69. S. 53–72.

³ *Leipoldt J.* Op. cit. S. 81, 190.

⁴ *Weiss H.-F.* Zur Christologie des Schenute von Atripe // *BSAC.* 1969. № 20. S. 177–209, здесь: с. 179–180.

⁵ *Schneemelcher W.* Von Marcus bis Mohammed. Vom Werden und Vergehen einer Landeskirche // *EvTh.* 1948–1949. № 8. S. 387–415, здесь: с. 401.

⁶ *Cramer M.* Das christlich-koptische Aegypten einst und heute. Wiesbaden, 1959. P. 6.

Вот почему публикация Лефортом *Гомилии* Шенуте, посвященной сугубо христологическим вопросам, сразу привлекла к себе внимание¹. Ее текст дошел до нас в трех списках, разрозненные листы которых хранятся в Оксфорде, Неаполе и Париже. Отдельные отрывки из MS A были изданы уже Лейпольдтом². Любопытно, что содержание сочинения, которое привело в восхищение Лефорта, оставило равнодушным немецкого ученого³. Два листа MS B хранятся в Национальной библиотеке Парижа и являются частью лекционария X–XI вв., т. е. данный текст использовался как уставное чтение первого дня празднования Рождества. MS C представлен единственным листом из рукописи XI в. и тоже хранится в столице Франции⁴. Достаточно даже беглого взгляда на эту *Гомилию*, чтобы убедиться в авторстве Шенуте: идиома $\tau\omega \epsilon\tau\omega$ не встречается больше ни у одного коптского писателя⁵.

Для установления времени написания этого текста важным моментом является содержащееся в нем упоминание о том, что Несторий умер. Лефорт предлагает считать датой его смерти 440 г., пытаясь «омолодить» Шенуте. Хотя он и признает спорность такой датировки, ему трудно поверить, что публикуемую им проповедь мог произнести старец, которому было уже за сто лет⁶. Грильмайер, однако, не видит здесь причины для смущения и полагает, что *Гомилия* появилась после 451 г.⁷ Если с этим согласиться, то следует обратить внимание на то, что и после Халкидона Шенуте видит свою задачу в противостоянии несторианству. Подоб-

¹ Lefort L. T. Catechese christologique de Chenoute // ZÄS, 1955. № 80. P. 40–45.

² Sinutii archimandritae. Vita et opera omnia / Leipoldt J., ed. Paris, 1908. P. 188. (CSCO; 42. Copt. 4).

³ Leipoldt. Op. cit. S. 46, 87–89.

⁴ Подробное описание рукописей см.: Lefort L. T. Op. cit. P. 40–41.

⁵ Crum W. E. Coptic Dictionary. Oxford, 2000. P. 396.

⁶ Lefort J. Op. cit. P. 41.

⁷ Grillmeier A. Op. cit. S. 222.

ное признание актуальности борьбы с, казалось бы, преодоленной ересью может служить косвенным доказательством того, что он был сторонником Диоскора, усматривая в решениях IV Вселенского Собора утверждение того лжеучения, против которого выступал свт. Кирилл Александрийский.

Перейдем к анализу самой *Гомилии*. Она состоит из трех частей. В первой приводятся новозаветные свидетельства в подтверждение того, что Христос — Бог; во второй обсуждается, каким образом Бог мог стать человеком; и, наконец, в третьей части речь идет о проблеме Евхаристии.

Вначале кратко остановимся на догматическом содержании этого текста¹. Все здесь говорит о том, что Шенуте был хорошо знаком с характером христологических вопросов своего времени, терминологией, а также экзегетической и полемической традициями Александрийской школы. Центральным пунктом несторианских споров стало отстаивание именованя «Богородица», что являлось лишь одним из аспектов проблемы образа соединения двух природ, Божественной и человеческой, во Христе. Вайс ставит в заслугу Шенуте употребление им слова Богородица², но как будто не замечает, что в *Гомилии* есть упоминание о льняных тканях, на которых оно вышито. Пломарию же, пикильты и маджакины³ восхваляются не за свою особую искушенность в богословской терминологии, а за принятие такого именованя Божией Матери⁴. Кроме того, это значит, что слово Богородица было знакомо любому христианину, если он мог видеть его на церковных покровках.

Шенуте, обосновывая правомерность использования этого термина, ясно утверждает в соответствии с александрийской традицией реальность и особенности каждой из

¹ Подробный догматический анализ см.: Ibid. S. 220–222; Weiss H.-F. Op. cit. S. 186–203.

² Weiss H.-F. Op. cit. S. 194.

³ См.: наст. изд. С. 156. Ст. 1.

⁴ См.: наст. изд. С. 155–156.

природ и их неразрывную связь согласно принципу *communicatio idiomatum*, поскольку они принадлежат единому Христу: «По домостроительству Она Его Мать, а по высоте божества — Его раба»¹; «Они называют Ее Богородицей, но это — по плоти, а по божеству Он Ее Творец, и Она для Него юная Отроковица, как и всякое Его создание»². Последнее утверждение о том, что по Своей природе Богородица ничем не отличается от прочих людей, кажется Вайсу или принижением достоинства человеческого естества, а значит, и указанием на склонность Шенуте к монофизитству, или выступлением против излишнего почитания Приснодевы, которое, с точки зрения ученого, всегда было свойственно христианам Египта³. Но, как представляется, подчеркивая подчиненность естественному порядку во всем, что свойственно творению, автор *Гомилии* еще ярче оттеняет достоинство Той, Которая послужила тайне Боговоплощения.

Следующий упрек Шенуте в том, что из-за изменений в греческой фонетике он не смог уяснить суть несторианской доктрины⁴, может быть оспорен. Речь идет о таком его высказывании: «Несторий же со своими последователями признавал только именование Человекородица, тем самым уподобляя Христа Моисею, Давиду и другим праведникам»⁵. В коптском тексте применяется выражение *тентасхпеоуршме нхрнстос* — «Родившая праведного человека», а слово «другим» употребляется самостоятельно без главного слова «праведникам». Вайс видит в этом неверно понятый термин Нестория «Христородица», поскольку греческие буквы «ита» и «йота» уже тогда читались одинаково и передавали звук «и». Но традиционным аргументом в борьбе с ересью было утверждение о неизбежности вывода

¹ См.: наст. изд. С. 155.

² Там же. С. 156.

³ Weiss H.-F. Op. cit. S. 198–202.

⁴ Ibid. S. 192–193.

⁵ См.: наст. изд. С. 156.

из учения Нестория, что Христос ничем не отличается от ветхозаветных праведников, т. е. слово **ΧΡΗΣΤΟΣ** здесь служит необходимым определением для пояснения того, почему Он уподобляется именно Давиду и Моисею.

Нельзя также считать недостатком и то, что суть несторианской ереси Шенуте передает так, как это было принято в его время¹, не обращая внимания на все старания Нестория подкорректировать свое заблуждение с помощью термина «лицо единения», четкое содержание которого не установлено еще и сейчас. Вряд ли только признаком отсутствия интереса к проблеме и способностей к ее решению можно считать то, что Шенуте не сформулировал принцип ипостасного единства двух природ². Ведь попытки решить терминологические вопросы, поставленные Халкидонским вероопределением, стали плодотворными только в первой половине VI в., главным образом благодаря трудам Леонтия Византийского.

Может показаться неожиданным то, что тема Евхаристии в этой *Гомилии* возникает вне всякой связи с несторианской ересью. Ведь еще одним «топосом» догматических дебатов был аргумент, что это таинство теряет всякий смысл и действенность, если причащаемся мы плоти и крови просто человека Христа. Следовательно, здесь решаются реально существующие проблемы, связанные с неверными представлениями о том, что совершается во время литургии. А представления эти были самыми разными, поскольку тогда в Египте соседствовали и гностики, и манихеи, и мессалиане. Но Шенуте вступает в полемику с оригенистами, т. е. с теми, кто утверждает, что хлеб и вино только символы присутствия Бога, а не истинные Плоть и Кровь Господа.

Обращает на себя внимание и принцип построения этого небольшого сочинения. Шенуте предлагает решение

¹ Weiss H.-F. Op. cit. S. 193.

² Ibid. S. 203.

трех разных вопросов — о божестве Спасителя, Его вочеловечении и, наконец, о реальности преложения хлеба и вина в Плоть и Кровь Христову — на основе одного единственного отрывка из Ветхого Завета о сотворении человека. Исключение составляет только первый вопрос, для доказательства которого дан целый ряд новозаветных цитат¹. С одной стороны, это подчеркивает его первостепенную важность для правильного понимания двух других вопросов, а с другой — демонстрирует, что при необходимости для доказательства любой из рассматриваемых проблем можно почерпнуть множество свидетельств из Священного Писания. Кроме того, несмотря на антииудейскую полемику, здесь ясно показано, что вся полнота истины и ведения содержится уже в книгах Моисея.

Ключевой темой всей *Гомилии* является утверждение превосходства живой и действенной веры человека в познании Бога над чистой рассудочностью. Всякая попытка поставить под сомнение или рационально объяснить тайны Божественного домостроительства вызывает у Шенуте ответную реакцию. Не без иронии он предлагает разобраться прежде в делах естественных и обычных, например, понять образ собственного зачатия во чреве своей матери², и искренне недоумевает, как можно не верить тому, что сказал Всемогущий Бог³. Первыми предпочли доводы разума, отвергающего истину, недоступную для необлагодатствованного ума, иудеи. Уподобился им в этом и Несторий, и кончина его была мучительной. Не случайно ему, удостоенному сана епископа, противопоставляются простые ткачи, которые благодаря своей вере превзошли его в постижении тайны

¹ Сам способ соединения этих цитат свидетельствует о хорошем знании экзегетической традиции: коптское выражение $\alpha\upsilon\theta\ \omicron\mu\iota$ соответствует греческому $\kappa\alpha\iota\ \lambda\acute{\alpha}\lambda\iota\nu$ (и еще) и является обычным для церковной литературы.

² См.: наст. изд. С. 154.

³ Там же. С. 156.

Воплощения. Наконец, только вера в истинность таинства Евхаристии является основанием всякой духовной жизни и обуславливает реальную связь с Богом.

В целом анализ этого произведения показывает, что Шенуте был хорошо знаком с догматическими проблемами, волновавшими его современников, и следовал при их решении традиции Александрийской школы. Прямых доказательств его приверженности монофизитской ереси здесь, конечно, нет, но сосредоточенность на опровержении несторианства уже после Халкидонского Собора, если упоминание о смерти Нестория не является интерполяцией, может быть косвенным тому свидетельством. Продуманность же и предельная точность плана создают удивительную смысловую и тематическую насыщенность этой небольшой по объему *Гомилии*, что еще раз подтверждает литературное мастерство ее автора.

ШЕДУТЕ

ГОМИЛИЯ НА РОЖДЕСТВО¹

Однажды по окончании проповеди о божестве Спасителя и Его вочеловечении — о том, что Он стал человеком и жил с людьми, оставаясь Богом и Сыном Божиим, кто-то из присутствующих задал вопрос почтительно, без злого умысла, но с явным изумлением: «Неужели Он был прежде рождения от Марии, Пресвятой Девы?» Я ответил резко: «В этом-то вся суть неверия иудейского! Услышав слова Спасителя: “Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой”², — не захотели понять их безумцы те, и заявили с бесстыдною усмешкой: “Тебе нет еще 50 лет”³. Он же сказал им: “Прежде нежели был Авраам, Я есмь”⁴».

Обратимся же к Священному Писанию, чтобы найти нужный ответ. Христос дает нам свидетельства в подтверждение Своего совершенного божества и того, что Он был до начала мира, когда обращается к Своему Отцу, даже став человеком по домостроительству Божиюму. Он сказал: «И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира»⁵. А вот и другие свидетельства: «Мир через Него начал быть»⁶, и еще: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть»⁷, и еще: «Тот, Кто был от

¹ Перевод с коптского выполнен Н. Г. Головниной по изд.: *Lefort L. Th. Catéchèse Christologique de Chenoute // ZÄS. 1955. № 80. P. 40–55.*

² Ин. 8:56.

³ Ин. 8:57.

⁴ Ин. 8:58.

⁵ Ин. 17:5.

⁶ Ин. 1:10.

⁷ Ин. 1:1–3.

начала¹, явился нам, и мы видели Его, и Он был подле Отца»², и еще: «Он пришел от Бога и идет к Богу»³. Снова Его слова: «Я пришел от Отца, и Я пришел в мир»⁴, о Нем: «Через Него сотворены веки»⁵, и Он есть прежде всего»⁶, и еще: «Если увидите Сына Человеческого, восходящего туда, где был прежде»⁷, и еще: «Камень последующий им, камень же был Христос»⁸. Но сколько лет прошло между путешествием Израиля по пустыне и рождением Его от Святой Марии! И еще: «Тайна, сокрытая от века»⁹, и еще: «Когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего, Который родился от жены»¹⁰. Рассуди же: Он Его послал — откуда послал и от Кого Он пришел, если не от Своего святого Отца?

Есть среди нас такие любители смут, которые берутся исследовать, каким образом Господь стал человеком во чреве Пресвятой Девы?! Пусть мне объяснят вначале, каким образом сами-то они явились во чреве своей матери! Но могущество Бога и Христа Его ты вынужден признать. Неужели Взявший персть от земли и Сотворивший из нее человека по образу и подобию Своему¹¹ бессилен создать Себе храм, Тело Святое¹², как Он этого возжелал, во чреве Той, Которую Он прославил превыше всех жен? Где бы сама земля нашла руки, ноги, стройный стан, голову с густыми волосами, око, исполненное света, и ухо слышащее, уста

¹ Ср.: 1 Ин. 1:1.

² Ср.: 1 Ин. 1:2–3.

³ Ср.: Ин. 8:42.

⁴ Ср.: Ин. 12:27.

⁵ Ср.: Кол. 1:16.

⁶ Кол. 1:17.

⁷ Ин. 6:62.

⁸ Ср.: 1 Кор. 10:4.

⁹ Ср.: Кол. 1:26; Еф. 3:9.

¹⁰ Гал. 4:4.

¹¹ Ср.: Быт. 1:26; 2:7.

¹² Ср.: Ин. 2:19–21.

и язык глаголющий, нос обоняющий, и кость, и плоть, и сухожилие, и все другие удивительные члены? Так же Он образовал и Свою плоть во чреве Марии. По домостроительству Она Его Мать, а по высоте божества — Его раба. Этого-то и не могли понять иудеи и твердили, как лишенные рассудка: «Разве Он не сын плотника и Его Мать не Мариам?»¹

Мы не раз уже говорили и писали о Рождестве Христа и Его божестве, но сейчас привели новые свидетельства ради спросившего о том, был ли Он до рождения от Марии. Есть еще более внятный и убедительный довод в доказательстве того, что Господь и Спаситель был со Своим Отцом прежде всех веков. Кто сказал и Кому: «Сотворим человека по образу Нашему и подобию?»² Не Отец ли обратился к Своему Святому Сыну, Своему Единородному? Истинный друг пророков и брат апостолов³ дал в своих сочинениях верное толкование, раскрыв нам, почему Отец произнес эти слова. Он не сказал: «Я сотворю», чтобы не сделать Сына чуждым творению, и не сказал: «Ты сотвори», чтобы Самому не остаться непричастным к делу. Если же мы признаем, что Сын творит со Своим Отцом человека, то мы должны признать и то, что Он творит с Ним небо и землю, солнце и луну, и звезды, и море, и небеса небес, и все, что в них.

Хочешь ли ты, чтобы мы привели свидетельство еще и от смиренных дел человеческого ремесла? Слушай! Вот мы читаем надписи, рассматривая льняные ткани: это образ такого-то апостола, это — такого-то пророка, а это — такого-то праведника. Мы дошли до слова Богородица, сопровождавшего изображение Спасителя и Святой Марии, и я сказал находившимся рядом братьям: «Обратите внимание, как

¹ Ср.: Мф. 13:55.

² Ср.: Быт. 1:26.

³ Такие эпитеты прилагались к именам почитаемых отцов Церкви. Самого Шенуте, начиная с *Жития*, написанного его учеником Бесой, неоднократно называли подобным образом.

пломарии, пикильты и маджакины¹ величают Марию. Они называют Ее Богородицей, но это – по плоти, а по божеству Он Ее Творец, и Она для Него юная Отроковица, как и всякое Его создание. Несторий же со своими последователями признавал только именование Человекородица, тем самым уподобляя Христа Моисею, Давиду и другим праведникам. Он умер в изгнании, хотя и был удостоен сана епископа, а его вспухший язык не мог уместиться у него во рту.

Вызывает негодование и такой вопрос, который может задать только богохульник: «Разве возможно хлебу и вину быть Плотью и Кровью Господа?» Среди нас так заявляют те, чьи сердца ранены словами Оригена. Я отвечу на новое безумие так же, как и в начале беседы: неужели Сотворивший человека из праха земного не может хлеб и вино сделать Телом и Кровью? С кем ты споришь, если Сам Господь сказал: «Это – Тело Мое, и это – Кровь Моя»²? Кто из людей, внимательно читающих Писание, не знает, что сотворенный Богом человек изначально обладал всеми членами, но не мог даже шелохнуть ими? Только тогда, когда Господь Бог Вседержитель вдунул в лицо его дыхание жизни, он стал душою живую³: и поднялся на ноги, и заговорил, и пошел, и начал трудиться и прославлять своего Создателя. Вот и хлеб с вином полагаются на святой престол Господа и покоятся на нем. Хлеб и вино – их имена. Но как только произносятся над ними страшные слова евхаристической молитвы, и Господь Бог ниспосылает на них Духа Своего Святого с небес, с этого момента перед нами уже не хлеб и

¹ Все три слова обозначают ремесленников, занимающихся ткацкими работами. Хорошо известны первые два слова: лат. *plomatius* – вышивающий золотом; греч. *ποικιλτής* – вышивающий узоры, вышивальщик. Но происхождение третьего – мажаким вызывает трудности. Одна из предложенных этимологий: пехлевийское слово *mazag* – ресница, которую можно считать «волосом глаза», а отсюда уже и значение «шерсть».

² Ср.: Мф. 26:26, 28; Мк. 14:22, 24; Лк. 22:19–20; 1 Кор. 10:16; 11:24–25.

³ Быт. 2:7.

вино, но Плоть и Кровь Господа. Все совершается Богом по вере. Если у тебя есть вера, то ты обладаешь полнотой Таинства, если у тебя нет веры, то нет и надежды ни на Таинство, ни на Господа Таинства.

Я уже много написал о Таинстве, но...приведу еще одно рассуждение. Его началом послужит твердое исповедание, а конец станет еще большим обличением для неверующих. Мы верим, что хлеб и вино есть Его Тело и Кровь, и не усомнимся, что это Хлеб Истинный, Который сошел с небес¹. Хлеб и вода поддерживают жизнь человеческого тела, Тело же и Кровь Господа — жизнь духа. Его Тело — истинная пища, а Его Кровь — истинное питье². (*Небольшая лакуна.*) Блаженны те, в чьих сердцах Закон Божий³, Господь даст им понимание того, что сказано в Писании. И блаженны воистину те, кто следует Писаниям, ибо следующие им следуют за Господом Писаний. Чудеса чудес все дела Его — и те, которые Он сотворил от начала творения, и те, которые Он совершит в конце веков! Синуфий⁴.

¹ Ср.: Ин. 6:32–33.

² Ср.: Ин. 6:55.

³ Ср.: Пс. 36:31; Притч. 29:18.

⁴ Одно из написаний имени Шенуте.

ЮЛИАН ГАЛИКАРНАССКИЙ
И ЕГО ДОГМАТИЧЕСКИЕ ТРУДЫ

Древние историки впервые упоминают о Юлиане, епископе Галикарнаса в Карию, являвшемся видным богословом-монофизитом первой трети VI в., в связи с его деятельностью в Константинополе в 510–511 годах. По свидетельству Феодора Чтеца¹, Юлиан в эти годы уже был в епископском сане. Вместе с монахом Севиром, будущим патриархом Антиохийским, а тогда апокрисиарием Александрийского патриарха Петра Монга в столице империи, он активно участвовал в интригах против Константинопольского патриарха Македония, сторонника Халкидонского Собора. Юлиан и Севир возвели на патриарха Македония заведомо ложное обвинение в противоестественных пороках². Уже в те времена между Юлианом и Севиром имелись разногласия по вопросу о тленности тела Христова до Его воскресения из мертвых, о чем Севир говорит в своем первом письме к Юлиану³.

В 518 г. в период гонений, воздвигнутых императором Юстином I на противников Халкидонского Собора, Юлиан, оставив свою кафедру, бежал в Египет, где находили себе убежище многие изгнанники-антихалкидониты. Как сообщает автор трактата *De sectis* (*О сектах*), Севир, бывший в то время уже патриархом Антиохийским, спасаясь бегством от преследователей, взял с собой Юлиана — они прибыли

¹ Histoire ecclésiastique / M. A. Kugener, éd. Paris, 1903. P. 363 (PO; Т. II).

² Кулаковский Ю. А. История Византии (395–518 годы). СПб., 1996. С. 390.

³ Grillmeier A. Christ dans la Tradition Chrétienne. Paris, 1993. P. 45.

в Египет и поселились в монастыре Эннатон, недалеко от Александрии¹. Однако ни сирийские (Михаил Сириец²), ни коптские источники не подтверждают свидетельства о совместном бегстве и последующем проживании Севира и Юлиана в одном монастыре³.

Поводом к возобновлению дискуссии между Севиром и Юлианом стала публикация последним некоего полемического произведения под названием *Слово против диофизитов*, в котором бывший Галикарнасский епископ в качестве аргумента в пользу учения о единстве природы Господа высказал мнение о совершенном нетлении тела Христова с момента Воплощения. Это выступление Юлиана было весьма неоднозначно воспринято в среде богословов антихалкидонитов, находившихся тогда в Александрии. Севир, в частности, был особенно раздражен тем обстоятельством, что для обоснования своей концепции Юлиан использовал тезисы одного из его ранних произведений — *Филалета*⁴.

Около 520 г. Юлиан, создавший обширный труд *Tomus*⁵ с обоснованием учения о нетленности тела Христова с момента Воплощения, отправил это сочинение Севиру на своего рода научную экспертизу, сопроводив его личным письмом. Данное событие послужило началом новой ожесточенной полемики между двумя монофизитскими епископами. Севир посвятил тщательному изучению Юлианова сочинения, представлявшего собой собрание патристических свидетельств в пользу доктрины нетления, почти пять меся-

¹ *De Sectis*. PG 86. I. Col. 1229c.

² *Chronique*, IX, 27 / J.-B. Chabot, éd. Paris, 1902. T. II. P. 224.

³ *Crum W. E. Sévère d'Antioche en Egypte // ROC. 1922–1923. 23. P. 92–104.*

⁴ *Grillmeier A. Op. cit. P. 117.*

⁵ Р. Драге высказывает предположение, что *Tomus* и *Слово против диофизитов* являются в действительности одним и тем же произведением. (*Draguet R. Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924. P. 16–18*).

цев. В ответном письме он советовал Юлиану не распространять свой труд, чтобы не смущать немощных в вере. После этого Юлиан с небольшими перерывами отправил еще два письма, на которые также получил ответы. В это время отношения между ними начали ухудшаться. Юлиан, вопреки советам Севира, продолжал заниматься распространением своего учения, и его третье письмо Севиру фактически означало полный разрыв.

Между тем, Севир составил обстоятельное исследование Юлианова сочинения *Censura tomi Iuliani*, включив в него 158 отеческих свидетельств в пользу учения о тленности человечества Спасителя. Его третье письмо Юлиану, представлявшее собой примерно вчетверо сокращенный вариант *Censura*, явилось, вероятно, последней попыткой Антиохийского экс-патриарха убедить своего оппонента воздержаться от распространения учения о нетлении Тела Христова. Переписка между ними продолжалась около года, а затем личный спор перешел в стадию публичной полемики. После выхода в свет *Censura* Юлиан подготовил второе издание своего *Tomus*'а, в которое он ввел небольшие дополнения (*Additiones*) с учетом критических замечаний Севира. Разбору этих дополнений Севир посвятил сочинение *Против дополнений Юлиана* (*Contra additiones Iuliani*). Далее Юлиан создал еще два значительных произведения: *Апологию* (*Apologia*) и *Против богохульств Севира* (*Adversus blasphemias Severi*) в десяти книгах, на что Севир ответил также двумя пространными трудами — *Против Апологии Юлиана* (*Adversus Apologiam Iuliani*) и *Апология Филалета* (*Apologia Philalethi*).

Окончание полемики между двумя епископами-монофизитами относится приблизительно к 527 году. Не позднее 528 г. в Эдессе направленные против Юлиана произведения Севира были переведены на сирийский язык видным монофизитским деятелем епископом Каллиникским Павлом.

О дальнейшей судьбе Юлиана почти ничего неизвестно. Определенно можно утверждать лишь то, что на свою кафедру в Галикарнас он более не вернулся. В одном из своих писем Севир, скончавшийся 8 февраля 538 г., упоминает о смерти Юлиана¹.

Хотя и Севир, и Юлиан писали по-гречески, их произведения существуют, главным образом, в сирийских переводах. И если антиюлианистские сочинения Севира сохранились практически целиком², то Юлиану повезло значительно меньше: ни одно из его произведений полностью до нас не дошло. Р. Драге в приложении к своему исследованию опубликовал 154 собранных им фрагмента на сирийском языке, преимущественно догматического характера, из различных сочинений Юлиана и предпринял попытку их греческой реконструкции. Большинство этих фрагментов представляет собой выборку из произведений Севира, а также из сирийских противомонофизитских флорилегиев. Распределение этих 154 фрагментов по произведениям Юлиана выглядит следующим образом:

¹ *Послание к епископам Иоанну, Филоксену и Фоме* // Brooks E. W. The sixth book of the select letters of Severus, patriarch of Antioch, in the syriac version of Athanasius of Nisibis. London, 1904. Vol. II. P. 349.

² *Antijulianistica* Севира включает три личных письма Севира к Юлиану (*Epistulae tres ad Iulianum*), *Критику томоса Юлиана* (*Censura tomi Iuliani*), *Опровержение положений Юлиана* (*Confutatio propositionum Iuliani*), *Против прибавлений Юлиана* (*Contra additiones Iuliani*), *Против Апологии Юлиана* (*Adversus apologiam Iuliani*) и *Апологию Филалета* (*Apologia Philalethi*). (Severi Antiulianistica. Pars prima (syriace et latine) / A. Sanda, ed. Beryti Phoeniciorum, 1931; *Sévère d'Antioche. La Polémique antijulianiste* / R. Hespel, éd. et trad. Louvain, 1964. Vol. 1 (CSCO; 244, 245); *Id.* Op. cit. Louvain, 1968. Vol. 2, A (CSCO; 295, 296); *Id.* Op. cit. Louvain, 1969. Vol. 2, B (CSCO; 301); *Id.* Op. cit. Louvain, 1971. Vol. 3 (CSCO; 318, 319).

№ фрагмента	Произведение
1–5	Epistulae Iuliani ad Severum
6–49	Tomus
50–56	Additiones
57–74	Apologia
75–129	Contra Blasphemias Severi
130–131	Una Disputatio contra Achillem et Victorem nestorianos
132–154	Не могут быть атрибутированы

Ниже предлагается перевод фрагментов 11–74¹ по нумерации Драге. В его издании большинство греческих цитат из сочинений Юлиана сопровождаются комментариями и замечаниями Севира на латинском языке, которые в русском переводе выделены курсивом.

¹ Фрагменты 1–10 опубликованы: *Давыденков О., иер.* Юлиан Галикарнасский. Догматические фрагменты // Богословский Сборник. М., 2002. № 9. С. 47–58.

ДОГМАТИЧЕСКИЕ ФРАГМЕНТЫ¹

11. *Это же дословно твои высказывания:* Ведь тление за смертью не последовало, так как оно не предварило и Воплощения. И Тот, Кто претерпел страсти, о Котором они говорят, что из-за восприятия наших немощей между Воплощением и смертью Он не был нетленным, был явлен таким через смерть.

12. *И вновь, в другом месте:* Как можем мы не исповедовать о Господе, Который не испытал ни тления рождения, ни тления смерти, что, и пребывая среди людей от Воплощения до смерти, Он был свободен от тления?

13. *С чем и каким образом покажется согласным то, что написано Твоим Боголюбием?* Они утверждают, что есть и пить, и возрастать, и преуспевать свойственно природе тленной и поврежденной и пренеменяющейся от худшего к совершенному, имея отцами таковых догматов тех, которые нечестиво разделяют Единого на два естества.

14. *Или как мы оценим правильность своего вывода, читая из послания святого Кирилла, которое называется «Увещание к царю Феодосию», то, что выбрано Твоим Боголюбием:* Итак, поскольку плоть сделалась собственной плотью все животворящего Слова, преодолевается держава смерти и тления²?

15. *А потому никак не следовало Твоей Святости прилагать свидетельство святого Кирилла, содержащееся в третьем слове «Против богохульств Нестория...»:* «И как мы носи-

¹ Перевод с греческого выполнен иереем О. Давыденковым по изд.: *Draguet R. Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sèvre d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924.*

² *De recta fide ad Theodosium Imperatorem. PG 76. Col. 1161 cd.*

ли образ перстного, будем носить и образ небесного»¹. Под перстным подразумеваем образ праотца Адама, а под небесным — Христов. Так каков же первый образ прародителя? Он есть нечто удобопреклонное ко греху, подпадшее под власть смерти и тления. Каков же, напротив, образ небесного? Он есть нечто никоим образом не подверженное страстям, не знающее греха, не подлежащее смерти и тлению, Он есть святость, праведность и все, что им родственно и подобно². *Но обрывая на этом месте свидетельство, нельзя считать доказанным то, что плоть Христа Спасителя была нетленна, бесстрастна и бессмертна.*

16. *Также ты написал:* Имеем же мы на этот счет примеры, доказывающие более опытно, нежели логически то, что превыше ума. Ведь если некто верует, что купина, будучи чем-то только телесным, горела и не сгорала, причем огонь пришел в тесное соединение с веществом³, то как он не верует, что в добровольно пострадавшем ради других, способном претерпевать страсти теле нашего Господа непрерывно пребывало нетление? А верует ли он тогда вообще, что купина горела и в то же время не сгорала?

17. *И это тоже твои слова:* Если же сказанное иже во святых Кириллом, что после Воскресения уже было нетленным тело нашего Господа, они понимают так, что до Воскресения оно было тленным, то пусть скажут, что оно было и во грехе.

18. *Твоя Святость к вкратце сказанному:* Ни там⁴ страсти не называются тлением, ни у внешних мудрецов, *прибавляет и это:* Особенно если страсти не господствуют над Желаящим пострадать, но становятся лекарством для страстных.

19. *Высказывание, которое Твоя Святость привела выше из книги «Анкорат», если его точно передать, свидетельствует о нетлении, последовавшим за Воскресением. Ты же пред-*

¹ 1 Кор. 15:49.

² *Adversus Nestorium librum III.* PG 76. Col. 128 d.

³ Ср.: Исх. 3:2.

⁴ Речь идет о Священном Писании, что следует из контекста.

ставил его таким образом: В Нем тело духовное, в Нем Божество непостижимое: претерпевшее страсть не растлилось, а бесстрастное пребыло нетленным, и Бог Господь есть всецело нетление¹.

20. Но... Твоя Святость... изменяет выражение «освобождение от греха» на «освобождение от тления» и пишет так: Хотя неизлечимым было течение крови у жены, она прикосновением к краю одежды Господа похитила искомое. Господь же сказал: «Прикоснулся ко Мне некто». На слова учеников: «Народ окружает Тебя», вновь сказал: «Прикоснулся ко Мне некто, ибо Я почувствовал» не то, что нечто нечистое обратилось ко Мне, но «силу, испешшую из Меня²». Я, дав, дал, а не приняв, восприял, Я действовал, а не на Меня воздействовали. Ибо все чуждое обращается ко Мне издали, так как оно растленно, а если и вблизи, — не присоединяется. Ибо полнота, от которой все приняло бытие³, не принимает дополнения. Если же к краю ризы Его не прикасается тление, то что сказать о Нем Самом? Значит, тело Его нетленно. Если Он восприял тление, то давайте будем утверждать, что Он был подвержен также и страстным движениям.

21. И, примешивая ложь к этому свидетельству, он дерзнул с вдохновенными словами сочетать собственные суждения и свое безобразное речение. Святой сказал: Страсти же, происходящие от зла, которые оскверняют чистоту нашей жизни, как недостойные чистого Божества, Ему чужды⁴. Здесь эти слова звучат иначе: Страсти же, происходящие от зла, которые оскверняют чистоту нашей жизни, есть тление — порождение зла.

22. Он же написал в конце своего порицаемого трактата так: Мы еще подвержены тлению, ибо наше тело пока крепко им связано.

¹ Святитель Епифаний Кипрский. Ancoratus. PG 43. Col. 168 d.

² Ср.: Лк. 8:43—48.

³ Ср.: Ин. 1:16.

⁴ S. Basilii Magni. Epistola ad Sazapolitanos. PG 32. Col. 972b.

23. *И везде в своем трактате он связывает тление с браком, считая его (тление. — О. Д.) следствием «смешения», и тех, которые от него рождаются, называет происходящими от такого смешения. И именно в этом смысле пишет об Адаме: Ни от смешения, ни от тления хотя бы на малое время не принял он свой состав.*

24. *В этом же смысле он пишет о Рождестве Спасителя нашего: Он возглавил человечество, став превыше закона, который я называю законом смешения и тления.*

25. *Считая себя правильно исповедующим веру, в другом месте он говорит: Мы можем привести тело в любое состояние по нашему желанию властью ума. Какое же есть зло в природе, от которого ум каким-то образом освобождается своей силой?*

26. *Чтобы его не обвинили в незнании творений Гомера, он написал совершенно не к месту: Следующие эллинской мифологии любили развратный образ жизни и обожествляли блуд, чтобы, предаваясь разврату, не подвергаться порицанию, а когда замыслили убийство, обожествляли Ареса, которого величали человекоубийцей и вершителем убийств, что служило оправданием для тех, кто подражает на деле их богу.*

27. *Вот еще его слова: Я называю страстным — тленным же не признаю Того, Кто ввел в нас нетление.*

28. *Стараясь отмежеваться от нечестивого соборщика фантазиастов, ты написал о Христе в своем достойном удивления «Томе»: Не по видимости, но истинно Он уплатил за меня весь долг.*

29. *К этому же ты присоединил и следующее: Если бы не смогло Слово, будучи Творцом, от природы, подверженной тлению, воспринять нетленным образом нетленное тело, то тем более было бы невозможно, чтобы от родителей со слепыми глазами или иными поврежденными членами рождались здоровые потомки. Если же мы видим, что и от увечных рождаются полноценные дети, то как не воплотить-*

ся чуждым всякого тления (хотя оно приразилось нашему роду) Творцу этой природы? А они говорят, что поскольку Слову необходимо было приобщиться к нашему естеству, уже находившемуся в состоянии тления, свойственное этому естеству тление закономерно оказывается присущим воспринятому телу. Им следовало бы знать, что свойственное природе состоит не в изменении того, что согласно с естеством (а таким изменением и является тление), а в том, что вложено Творцом в первое Свое творение и что обуславливает неповрежденность природы. И, правильнее сказать, Он, сохраняя в Собственной плоти то, что соответствовало замыслу, но повредилось в нас из-за преступления, явил естество здоровым, поскольку оно было непричастным к тлению. Ибо, желая обновить Свое творение — наш состав, в Самом Себе как в Начатке привел нас в первоначальное состояние, свободное от ущерба, нанесенного тлением.

30. *Исходя из положения, что воплотившееся Слово Божие добровольно подчинилось обязательным для нас, недобровольным, условиям существования, ты измышляешь утверждение как бы от нашего лица и тут же опровергаешь его: «Мы свидетельствуем о теле Христовом, что и оно было тленным в естественных врожденных границах»¹, и «имеющий начало имеет и конец», а также «сложенный обязательно разложится на составляющие». Если же это так, то что они скажут об имеющих начало бытия ангелах? Умрут ли они? И поскольку они начали быть, будут ли и они тленными?*

31. *Итак, вновь запутавшись в своем учении, ты противоречишь сам себе: Я же называю тело Спасителя нашего восприимчивым к страстям, поскольку оно было воспринято от природы страстной и смертной, а именно от рода человеческого, — другими словами...²*

¹ Выражения, заключенные в кавычки «...», приписываются Юлианом Севиру.

² Севир намекает на текст, содержащийся во фрагменте 52.

32. *А теперь ты пишешь*: Особенно же то, что Григорий Чудотворец предаёт анафеме тех, кто говорит, что Господь изменчив по душе или тленен по телу¹.

33. *И это по-другому написал ты о святом теле Христа*: Но то же самое тело, каковым оно было во время страстей, таковым и восстало без изменения тридневно — как до разделения души и тела, хотя и провело две ночи и один день во гробе².

34. *Ты говоришь*: Написано: «Если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем»³, то есть более Он не будет добровольно претерпевать страсти, ибо исполнил то, что желал, искупив Своими вольными страстями все человеческое естество, и уже не возвратится к страстям как не сумевший исправить единожды то, что хотел.

35. *В действительности и следующие твои слова не внушают доверия*: Пусть же они не верят, что Дева после зачатия и рождения без участия мужа девство Свое сохранила в целости, и оно не подверглось никакому разрушению. Пусть не верят и писанию Моисея, где говорится, что Бог взял одно из ребер Адама и сделал из него Еву, жену совершенную. При этом в Адаме не обнаружилось никакого тления или урона, а в Еве — никакого отступления от человеческого естества.

36. *Благочестивый епископ Юлиан в своем «Томе» ... написал еще*: «А тем, которые приняли Его», то есть тем, которые Его признали, «дал власть быть чадами Божиими». Как Он Сам стал Сыном Человеческим, так и они возрождаются «ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога...»⁴

¹ Анафематизм IX псевдо-Григория Чудотворца. PG 10. Col. 1132d.

² Здесь речь идет о пребывании Спасителя во гробе, где Господь находился две ночи — с пятницы на субботу и с субботы на воскресенье, и один день — субботу.

³ 2 Кор. 5:16.

⁴ Ср.: Ин. 1:12–13.

37. *Также ты пишешь:* «Жало же смерти — грех»¹, — утверждает апостол. Когда оно не жалит, смерть не действует, даже если и считается действующей. Ибо имеющий власть во всем господствует над подвластным, как сказал иже во святых Афанасий², и это утверждение истинно.

38. *Далее, из этого же «Тома»:* Итак, утверждение, что тленное стало телом нетленного Бога, и даже если было оно воспринято от того, что под тлением, но нетленным образом, как и любое слово, сказанное от Духа Божия, исключает и опровергает всякое логическое рассуждение.

39. *И еще:* Ведь нигде, ни в Священном Писании, ни у знаменитых учителей Церкви, мы не нашли, чтобы говорилось о том, что Тело Господа когда-либо было тленным.

40. *Высказывание из первого «Тома», отправленного Юлианом Севиру... Подробно объясняя, что такое тление, о котором говорил святой Кирилл³, Юлиан пишет:* Речение апостола «невозможно было смерти удержать Его»⁴ означает, что Он не мог быть восприимчивым к тлению.

41. *Высказывания Юлиана из этого слова:* Все причастны к естественному тлению из-за преступления Адама. Ибо с тлением связано совокупление полов — страстный образ рождения человека после грехопадения Адама.

42. *Основные положения, которые не следует принимать:* Должно говорить, что Господь, приобщившийся наших плоти и крови и души разумной и мыслящей, кроме греха и тления, стал единосущным нам, «дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола, и избавить» не Себя Самого, но нас, «которые от страха смерти были подвержены рабству»⁵. И должно исповедовать, что «мы

¹ 1 Кор. 15:56.

² *Athanasius Magnus*. De passione et cruce Domini, 12. PG 27. Col. 205c.

³ Ср.: фрагмент 14.

⁴ Ср.: Деян. 2:24.

⁵ Ср.: Евр. 2:14–15.

примирились с Богом смертью Сына Его»¹, ибо Бог Сына Своего не пощадил, предав Его пострадать за нас плотию добровольно, а не по необходимости естества; также и то, что не через Воскресение воспринял Он нетление или нечто иное из приличествующего Богу как не присущего Ему и до Воскресения, согласно Божественным Писаниям и святым отцам.

43. *Второе еретическое положение*: Не должно говорить, что тело Господа нашего является тленным каким-либо образом или в какое-либо время, но исповедовать его с момента неизреченного и истинного Воплощения нетленным и святым и животворящим во всех отношениях в силу соединения с Ним, согласно Божественным Писаниям и святым отцам.

44. *Третье еретическое положение*: Не должно говорить, что до преступления Адама смерть и тление были естественны, «ибо Бог не сотворил смерти»², как написано, но они противоестественным образом через грех приразились нам после преступления, согласно Божественным Писаниям и святым отцам.

45. *Четвертое еретическое положение*: Не должно говорить, что тело Господа нашего вынужденно является страстным и смертным, а потому оно тленно и подчинено естественным законам. И должно исповедовать, что воистину добровольно Он претерпел нас ради спасительные страсти и животворящую смерть, не отвергнув собственного бесстрастия и бессмертия, но введя через них (страсти и смерть. — *О. Д.*) бесстрастие и бессмертие в нас, согласно Божественным Писаниям и святым отцам.

46. *Пятое еретическое положение*: Не должно говорить, что осуждение: «Прах ты и в прах возвратишься»³, —

¹ Рим. 5:10.

² Прем. 1:13.

³ Быт. 3:19.

относилось только к телу, но должно исповедовать, что оно было изречено относительно всего человека, состоящего из души и тела, согласно Божественным Писаниям и святым отцам.

47. *Шестое еретическое положение:* Не должно называть страсти Господа нашего тлетворными или смерть Его губительной, но должно исповедовать страсти спасительными, смерть же животворящей, согласно Божественным Писаниям и святым отцам.

48. *Седьмое еретическое положение:* Не должно говорить, что тело Господа нашего полностью или отчасти находилось под властью тления, но должно исповедовать, что от самого соединения было таким же, как после Воскресения. И как ради нас оно умерло, так ради нас и воскресло, не приняв никакого преуспеяния от Воскресения, но с момента соединения тела с Богом было нетленным, святым и животворящим, согласно святым отцам.

49. *Восьмое еретическое положение:* Не должно говорить, что тело Господа нашего было поработшено и испытывало тиранию страстей и смерти в естественном порядке подобно нашим телам или чему-то, повинному в долгах, но должно исповедовать сами страсти и смерть, согласно святым отцам.

50. *Следовательно, здесь мы еще раз приведем это противное здравым догматам утверждение, согласно которому дебелая человеческая плоть образуется под действием тления, обусловленного грехом. Он называет ее зараженной грехом и указывает на грех Адама:* Итак, и душа Слова сошла во ад, где находились все человеческие души, потому что и над ними посредством греха Адама имел полную силу владеющий державой смерти¹... *Поэтому благочестивый епископ Юлиан, надеясь скрыть свое заблуждение, в «Дополнениях» заменил выражение «грех Адама» на «грех самого тела».*

¹ Ср.: Евр. 2:14.

51. *Послушаем теперь его новые и ложные «Дополнения»*: Я нахожу, что даже в Божественном Писании одни и те же слова, но с разным смыслом используются для объяснения различных понятий¹. Так, в псалмах о милости сказано: «Он же милосердный и простит грехи их и не истлит (διαφθερεῖ)»², то есть не предаст действительному тлению (τῆ φθορᾷ). А вот о гневе апостол предупреждает: «Если кто растлеивает (φθειρεῖ) храм Божий, того растлит (φθερεῖ) Бог»³, поскольку тление (τῆς φθορᾶς) более действительно, чем истление (τῆς διαφθορᾶς). Однако наиболее действительно то, о чем говорит Бог: «Погублю (καταφθερῶ) всякую плоть»⁴, «ибо всякая плоть погубила (извратила) (κατέφθειρεν) путь»⁵ Божий. Далее, Иофор обращается к Моисею: «Тлением (φθορᾷ) непереносимым ты погубишь (καταφθαρήσῃ) себя и весь народ»⁶, если только пожелаешь судить народ бесчисленный. И псалмопевец уповает на Господа: «Не дашь же святому Твоему увидеть истление (διαφθοράν)»⁷, а мы сказали бы — страсть похотения или тления (φθορᾶς). В *Деяниях Апостолов* говорится: «плоть Его не видела истления (διαφθοράν)»⁸.

52. *Ты же, предлагая нам новые, исполненные нечистоты суждения, осмеливаешься открыто говорить в своей отвратительной книжице*: Мы не утверждаем, что Он (Христос)

¹ В данном отрывке Юлиан Галикарнасский обыгрывает три однокоренных слова, обозначающих различную степень подверженности процессу разрушения: διαφθεῖρω (<истлевать>), φθειρῶ (<растлеивать>), καταφθειρῶ (<губить>), которые крайне сложно передать по-русски с помощью соответствующих однокоренных эквивалентов. Для уточнения смысла библейские цитаты в данном фрагменте приводятся не по Синодальному переводу.

² Пс. 77:38.

³ 1 Кор. 3:17.

⁴ Быт. 6:17.

⁵ Быт. 6:12.

⁶ Исх. 18:18.

⁷ Пс. 15:10.

⁸ Деян. 2:31.

единосущен нам из-за страстности, но по причине той же самой сущности, так что даже если Он бесстрастен и нетленен, то все-таки единосущен нам, поскольку имеет ту же природу. Ведь у Него не иная сущность, в силу того, что Он Сам пострадал добровольно, а мы испытываем те же страдания не добровольно.

53. Ты приводишь эти доводы как загадки и пишешь о поклоняемой и животворящей плоти Господа: Если же тленное единосущно нам, а нетленное не единосущно, то вопреки их намерению получается, что после Воскресения Господь вместе с тлением разрушил и Свое единосущие с нами, и утвердилось среди них это мнение, поскольку они отрицают, что после Воскресения Господь единосущен нам.

54. И в третьем пункте “Дополнений” твои измышления — это нечто невероятное: Ибо Он приобщился нам восприятием вольных и естественных страстей, которые некоторые именуют тлением, равно как и этой временной жизни, чтобы приготовить нетление нашему телу через Воскресение.

55. Ты дерзаешь упоминать святых отцов и пишешь в своих “Дополнениях”: Отцы же говорят так: то, что в нас тленно, в Слове нетленно, и то, что в нас смертно, в Слове бессмертно, и то, что в нас греховно, в Слове безгрешно. Таким образом, Он настолько лишь приобщился к нашей природе, чтобы возвысить общее с нами естество, не будучи подвластным ему или обладаемым им, но господствуя и возводя его (наше естество. — О. Д.) в Собственное превосходство в той степени, в какой оно погрузилось в Божество и соединилось с Ним.

56. Я же не понял, для чего... в своих «Дополнениях» он сказал: Согласно Иезекиилю, те врата были затворенными, потому что только Господь вошел ими, и врата остались затворенными¹.

¹Ср.: Иез. 44:2.

57. В этой «Апологии», которая в конце содержит..., ты говоришь: Ибо умножение хлебов во время насыщения такого множества народа символизирует не что иное, как силу бесстрастия в страстях тела Господня.

58. И вновь: Для начатка нашего состава через естественное нетление, происшедшее от соединения с Богом Словом...

59. Желая оправдать себя, ты пишешь: В другом же слове, написанном мною, я сказал, что страсти в Самом Страдающем не были действующими. На то я имею свидетелей — один говорит: «И ранами Его мы исцелились»¹, другой исповедует, что Он, претерпев смерть, обратился со властью к находившимся в оковах смерти: «Выходите», и к тем, которые были во тьме: «Покажитесь»². Привратники же ада, Его увидев, убоялись³.

60. Это тоже твои слова: Божественное же Писание, уча, что грех есть причина всякого тления, не допускает вводить различие между тлением вообще и тем тлением, которое было в Господе, или между разрушением и грехом. И Кирилл отвергает это мнение, говоря, что грех есть корень тления⁴.

61⁵. Опять ты дерзаешь рабским обычаем обвинять самого мудрейшего Кирилла, как если бы и он ошибался и пытался выйти из своего заблуждения, и бесстыдно пишешь: Я не позволял себе говорить о свойствах двух действий и природ после соединения, и в этом подражая блаженному Кириллу. Ибо он, исправляя им самим написанное, говорит,

¹ Ис. 53:5.

² Ср.: Ис. 49:9.

³ Ср.: Иов. 38:17.

⁴ De adoratione in Spiritu et veritate, lib. XV. PG 68. Col. 1008a ἡ φθορά... ρίξαν ἔχων τὴν ἀμαρτίαν.

⁵ Epistola ad Succensum II. PG 68. Col. 245a. В данном случае Юлиан существенно искажает мысль св. Кирилла. Последний говорил о различении ἐν θεωρίᾳ самих естеств, но ни об их свойствах и действиях.

что такие вещи познаются умом — в созерцании, тонких размышлениях и в воображении, как различающиеся по естественному качеству.

62. 1. *А это уже нечто новое*: О естественном же качестве применительно к Богу говорится не в собственном смысле, а соответственно человеческому пониманию.

62. 2. *Изречение самого Юлиана из слова против манихеев и евтихиан*: Невозможно, чтобы в собственном смысле говорилось о естественном действовании по отношению к Богу, — речь об этом идет здесь применительно к человеческому пониманию, как и о многом другом, например, о сне, молчании.

63. *Фрагмент из слова Юлиана против евтихиан*: Плоть не существовала прежде, но в момент ее возникновения природа Слова сопребывала с ней благодаря единству обеих со Словом, и в силу этого она превзошла и естественные законы.

64. *Из слова Юлиана против манихеев и евтихиан*: Совершенно необходимо Милующему воспринять Им помилованное не в изменении природы, но в уничтожении страсти, каковой является тление.

65. *Первый анафематизм Юлиана-фантазиаста*: Если кто не исповедует, что Бог Слово, единосущный Отцу, воплотившийся и вочеловечившийся истинно, единосущен нам во всем, и является, и именуется Человеком без греха и тления, ибо ни грех, ни тление не суть сущность, такового анафематствует святая кафолическая и апостольская Церковь.

66. *Второй его анафематизм*: Если кто говорит, что Господь приобщился плоти и крови, принесенных с небес, или иной сущности и что не от природы, через грех подверженной тлению и смерти, неизреченно воспринял плоть Бог Слово от Духа Святого и Марии Девы, от костей и плоти Ее, во всем нам единосущной, такового предаёт анафеме апостольская Церковь.

67. *Третий анафематизм*: Если кто говорит, что воплотившийся и вочеловечившийся Бог Слово претерпел мнимые страсти, хотя о них написано в Священном Писании, и не добровольно нас ради, — анафема да будет.

68. *Четвертый анафематизм*: Если кто говорит, что человеческая плоть порочна и нечиста по природе и недостойна соединения со Словом, таковой как противоречащий Священному Писанию — анафема да будет.

69. *Пятый анафематизм*: Если кто говорит, что не принял страсти и смерть бесстрастный и бессмертный Иисус Христос, принявший их добровольно нас ради, и не исповедует Его в страстях бесстрастным и в животворящей смерти бессмертным или исповедует, что Он лишь для видимости воспринял их, а не истинно пострадал, избрав для Себя род исцеления человечества через страсти и смерть, как обвиняющий истину во лжи — да отлучится.

70. *Шестой анафематизм*: Если кто не исповедует, что нашу плоть, подверженную греху и тлению, Бог Слово по человеколюбию соделал Своей собственной, чтобы избавить ее и от тления и от греха, но исповедует, что Воплотившийся подпал под власть тления, говоря, что тление естественно пребывает во плоти, а не приключилось от греха, и поэтому, дабы спасти нас от смерти и тления, воплотился Господь, и желающий этого и имеющий к этому способность, таковой как не признающий правых догматов, будучи чуждым Искупления Христова, и сам себя поставляющий в ряд противящихся — анафема да будет.

71. *Седьмой анафематизм*: Если кто разделяет единую человеческую природу на бестелесное и телесное, говоря, что она тленна по естеству, хотя бы и не согрешила, душу же поставляет вне осуждения смерти, чтобы исходя из этого утверждать, что Господь по плоти тленен по естеству, нетленен же духом, и таким образом ввести двоицу Христов, и природ, и свойств, и сынов — одного по природе, другого

же по наименованию, таковой как перечасий воплотившемуся Господу, сказавшему о Самом Себе, что Он рожден от Отца и что в Нем пребывает все, что имеет Отец¹, как преступающий Божественные Писания, — анафема да будет.

72. *Восьмой анафематизм*: Если кто после неизреченного и превышающего наше понимание соединения осмеливается говорить или о двух природах, или о двух сущностях, или о двух свойствах, или о двух действиях, как говорящий о двух лицах или двух ипостасях, — анафема да будет.

73. *Девятый анафематизм*: Если кто дерзает называть несущей гибель животворящую смерть Господа нашего и тлетворными спасительные Его страдания, — анафема да будет.

74. *Десятый анафематизм*: Если кто осмеливается говорить, что несущая гибель смерть властвовала над телом Господа нашего как подверженного ислению, страстям и смерти в силу естественных причин, — анафема да будет.

¹ Ср.: Ин. 16:15.

**ЛИТЕРАТУРНОЕ ТВОРЧЕСТВО БРАТЬЕВ АЛЬ-АССАЛЕЙ
И ТРАКТАТ АС-САФИ ИБН АЛЬ-АССАЛЯ
КАК ОПЫТ СИСТЕМАТИЧЕСКОГО ИЗЛОЖЕНИЯ
ВЕРОУЧЕНИЯ КОПТСКОЙ ЦЕРКВИ**

До сих пор исследователи-коптологи, сосредоточивая свое внимание на коптязычной литературе христиан Египта, во многом оставляли за пределами сферы своих научных интересов то, что было написано авторами-коптами на арабском языке, в течение первых трех-четырёх веков после мусульманского завоевания Египта по существу вытеснившим автохтонный коптский язык из области литературного творчества. Между тем произведения, создававшиеся коптами в средние века на языке пришедших с востока завоевателей, практически не уступают по широте своей тематики и степени ее разработанности сочинениям, написанным ранее на коптском. Кроме того, нельзя не согласиться с замечанием известного современного коптского ученого Самира Халиля Самира, утверждающего, что «арабоязычные коптские источники имеют еще один интересный аспект, которым коптологи обычно пренебрегают: они помогают нам понимать все еще живую культуру. Коптская традиция не завершилась в IX веке. На протяжении более чем тысячи лет арабоязычная коптская традиция продолжала развиваться, сохраняя идеи, присутствовавшие в коптской мысли первого тысячелетия... Я твердо убежден, что наше отношение к средневековой и современной коптской мысли должно измениться. Коптская литература не должна рассматриваться лишь как музейный экспонат!»¹

¹ *Samir Khalil S. J. Arabic Sources for Early Egyptian Christianity // The Roots of Egyptian Christianity. Philadelphia, 1992. P. 82–99, здесь: с. 96.*

В средневековой истории и арабоязычной литературе христиан Египта одно из самых значительных имен — Ибн аль-Ассаль. Вплоть до начала XVIII в. это имя ассоциировалось лишь с одной личностью — автором сочинений по богословию, каноническому праву, литературоведению и филологии. Данные об этом человеке были весьма скудны: о нем знали лишь, что он — египтянин, живший в XIII веке. В ходе исследований, однако, было установлено, что под именем Ибн аль-Ассаль скрывается не один автор.

Так, уже Евсевий Ренодо¹ замечает, что авторов, писавших под этим именем, было двое, и что они — братья. Его предположение было принято не сразу; оно оспаривалось и отвергалось, в частности, Стефаном Еводием Ассемани в составленном им каталоге восточных рукописей Флорентийской библиотеки Медичи: «Абу Исаак бен Ассаль, по происхождению египтянин, принадлежавший к яковитской секте, прославился в начале XIII в. от Р. Х., при Кирилле Лаклаке Александрийском, 75-м яковитском патриархе. Бен Ассаль снискал себе такую славу у всех восточных (христиан. — *И. Ф.*) своей ученостью, что вплоть до нынешнего времени прозывается «Абу Альфадайель», т. е. «Отец добродетелей». Помимо знаменитого собрания канонов ему принадлежат толкования на Священное Писание, а также весьма обстоятельное сочинение под названием *Собрание основ веры*, в котором он не только защищает истинность христианской религии против язычников и иудеев, но и, пользуясь философскими доводами, опровергает суждения главнейших представителей языческого суеверия; затем раскрывает тайну Троицы, истину Воплощения Господа и таинства веры, принимаемые всеми христианскими народами². Бен Ассалья, автора этого труда, Ренодо в *Истории Александ-*

¹ *Renaudot E. Historia Patriarcharum Alexandrinorum.* Paris, 1713. P. 585—586.

² Этот пассаж дословно заимствован у Ренодо, см.: *Ibid.* P. 586.

рийских патриархов отличает от собирателя канонов, которого он называет братом первого. Однако это неверно, поскольку все экземпляры как собрания канонов, так и *Основ веры*, хранящиеся в различных библиотеках и прежде всего в Ватиканской, автором указывают Абу Исаака бен Ассалья (Абу Альфадайеля), который, без сомнения, присутствовал на Соборе Кирилла Лаклака, яковитского Александрийского патриарха, созванном в Каире в 1239 г. от Р. Х., и составил собрание принятых на нем канонов, а также их краткое изложение»¹.

Первым, кто явно выделил *трех* братьев, писавших под именем Ибн аль-Ассаль, и произвел исключительно точную атрибуцию принадлежащих каждому из них сочинений, был швейцарский востоковед Шарль Пьер Анри Рье, проделавший эту работу в 1894 г. при описании рукописей Британского музея.

В настоящее время установлено, что братьев действительно было несколько, причем даже не трое, а четверо: аль-Ас'ад Абу-ль-Фарадж Хибаталлах Ибн аль-Ассаль, аль-Му'таман Абу Исхак Ибрахим Ибн аль-Ассаль, ас-Сафи Абу-ль-Фада'иль Ибн аль-Ассаль (все они известны как литераторы), а также аль-Амджад Абу-ль-Маджд Ибн аль-Ассаль. Этот последний член прославленного семейства не занимался литературной деятельностью (во всяком случае, до нас не дошло ни одного его произведения), зато, состоя на государственной службе и находясь при дворе правителей Египта из династии Айюбидов в должности «секретаря военного дивана (совета)», он имел возможность помогать и помогал своим писавшим братьям материально.

¹ Bibliothecae medicae Laurentianae et palatinae Codicum Mss. Orientalium Catalogus. Stephanus Evodius Assemanus, archiep. Apameae, recensuit, digessit, notis illustravit, Antonio Francisco Gario curante. Florentiae, anno 1742. С. 98; цит. по: Mallon A. Ibn-^cAssāl. Les trois écrivains de ce nom // Journal Asiatique. Paris, 1905. №. 6. P. 509–529, здесь: с. 510.

Как станет ясно из дальнейшего изложения, интересы аль-Ас'ада Абу-ль-Фараджа лежали главным образом в сфере экзегетики; ас-Сафи Абу-ль-Фада'иль был прежде всего богословом-философом и канонистом, а аль-Му'таман Абу Исхак стал известен как богослов-теоретик, проповедник и филолог.

Данные об Аулад¹ аль-Ассаль можно почерпнуть из произведений восточных историков и трудов самих членов коптского семейства. Надо отметить, что эти источники мало что могут предоставить заинтересованному исследователю. Они, по существу, ограничиваются двумя произведениями: трудом Абу-ль-Бараката Ибн Кабара «Светоч во тьме и явление служения» и сочинением одного из братьев Ибн аль-Ассалей *Собрание основ веры и возвешение плодов достоверного знания* (здесь он говорит о двух своих братьях). Вот что пишет Абу Исхак Ибн аль-Ассаль:

«И два родных брата — аль-Ас'ад Абу-ль-Фарадж Хибаталлах и ас-Сафи Абу-ль-Фада'иль Маджид, сын шейха Фахр ад-Даула аль-Муфаддаля Ас'ада, отца шейха аль-Му'тамана Абу Исхака Ибрахима ибн Аби Сахля, известные под [именем] Аулад аль-Ассаль»².

А вот свидетельство Абу-ль-Бараката: «Аль-Му'таман Абу Исхак Ибн аль-Ассаль — ему принадлежат [сочинение] *Собрание основ веры и возвешение плодов достоверного знания*, состоящее из 70 глав, *Созерцание* из 60 глав в двух разделах, *Церковные обычаи* из шести глав, несколько проповедей на великие праздники и другие [труды], *Лествица рифм и чистое золото* — коптско-арабский словарь.

Ас-Сафи Абу-ль-Фада'иль, брат его, — ему принадлежат *Книга хитростей в ответах советчику*, называемая *Расширение пути в ответе, посрамляющем искажителя Евангелия*

¹ *Awlād* — мн. ч. от араб. *walad* «ребенок, сын», используется и как мн. ч. к слову *ibn*.

² Paris. Bibliothèque Nationale. Cod. arabe. 200. Fol. 10^v.

в двух частях, ... и сокращенное собрание канонов, и сокращение этого сокращения, называемое *Достаточное для начинающих в науке канонов*. Он также написал ответ на сочинение Абдаллаха ан-Наши в форме кратких очерков — *Срединная книга*. Ас-Сафи составил сокращенное изложение ряда своих произведений и дал разъяснения, полезные для вдумывающихся в них»¹.

Приведенные выше фрагменты доказывают тот факт, что трое Аулад аль-Ассалей-литераторов были братьями. Слова Абу Исхака «*al-iḥwān aš-šaqīqān*» не позволяют усомниться в том, что аль-Ас'ад Абу-ль-Фарадж и ас-Сафи Абу-ль-Фада'иль являлись родными братьями, так как слово *šaqīq* в арабском языке применяется исключительно по отношению к братьям, имеющим одних и тех же отца и мать. В другом месте Абу Исхак называет Абу-ль-Фараджа своим «природным братом».

Французский ученый Алексис Маллон, занимавшийся исследованием данного вопроса в начале XX в., пишет², что при всей очевидности факта существования трех братьев Аулад аль-Ассалей некоторые вещи все же остаются неясными:

— во-первых, происхождение самого прозвища отца трех братьев, под которым они и вошли в историю («аль-Ассаль» — букв. «торговец медом», но он же — «Фахр-ад-Даула», т. е. «гордость державы»);

— во-вторых, основные даты жизни братьев. Здесь вряд ли можно утверждать что-либо более определенное, чем то, что жили они в первой пол. XIII в. и Абу Исхак был, видимо, младшим из трех (что может следовать из упоминания им своих двух братьев как уже известных в народе людей). Нужно отметить, что косвенной датировке периода творческой активности братьев помогает рукопись, заклю-

¹ Paris. Bibliothèque Nationale. Cod. arabe. 203. P. 116.

² Mallon A. Op. cit.

чающая в себе собрание канонов ас-Сафи¹. Она содержит дату 10 барамхата 952 г. эры мучеников (т. е. 1236 г. от Р. Х.)². В 1895 г. некто Гоммос издал в Египте арабские проповеди, атрибутировав их ас-Сафи; он утверждал, что использовал рукопись-автограф, датируемую 930 г. эры мучеников (т. е. 1214 г.). Однако, согласно Абу-ль-Баракату (см. выше), эти проповеди принадлежат не ас-Сафи, а Абу Исхаку.

В одной из рукописей, хранящихся в Парижской Национальной Библиотеке³, есть следующее замечание: «Это — сокращенные главы о Троице и Воплощении, составленные в Каире для просившего об их написании в конце 639 г. хиджры. Сочинение достойного шейха, христианского философа Абу-ль-Фада'иля Ибн аль-Ассалья, да освятит Бог дух его». Таким образом, время написания этого произведения — 1242 г. от Р. Х.

А. Маллон предлагает свой вариант атрибуции сочинений трем братьям. Его сведения в нижеследующем перечне дополнены информацией из труда Г. Графа⁴:

- аль-Ас'ад Абу-ль-Фарадж Хибаталлах Ибн аль-Ассаль А. *Коптская грамматика (Muqaddama fi-l-luḡa al-qibṭiyya)*. Дошла до нас в нескольких манускриптах, хранящихся в Париже, Лондоне, Оксфорде, Риме и Каире.

Б. Критическое издание Четвероевангелия на арабском языке. Автор свода сличил имевшиеся в его время различные арабские версии Евангелий и провел их сравнение с сирийскими, греческими и коптскими текстами. Сочинение также сохранилось в нескольких рукописях.

¹ London. British Museum. Oriental. 1331.

² Подробнее о датировке основных вех жизни ас-Сафи Ибн аль-Ассалья см. ниже.

³ Paris. Bibliothèque Nationale. Cod. arabe. 199.

⁴ Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Rom, 1949. Bd. 2. (Studi e Testi; 133).

В. Введение в Послания св. апостола Павла в восьми частях, представляющее собой исторический обзор жизни апостола с некоторыми комментариями общего характера. Автор, без сомнения, мыслил этот свой труд как предисловие к критическому тексту Посланий, однако последний, если когда-либо и существовал, нам неизвестен.

• аль-Му'таман Абу Исхак Ибрахим Ибн аль-Ассаль (*Му'таман ад-даула*)

А. *Собрание основ веры и возвешение плодов достоверного знания* (*Magmū' usūl ad-dīn wamaṣmū' maḥṣūl al-yaqīn*). Наиболее значительный труд этого мыслителя. Содержащие его рукописи хранятся в Парижской Национальной Библиотеке, Британском музее, Восточной библиотеке Бейрута и в Каире.

Б. Коптско-арабский словарь, озаглавленный *Лествица рифм и чистое золото* (*as-Sullam al-muqaffan wa-d-dahab al-muṣaffan*). В отличие от созданного ранее глоссария к богослужебным текстам, принадлежащего Иоанну, епископу Саманнудскому, где слова были расположены в порядке встречаемости в текстах — от первой главы Четвероевангелия и до последнего песнопения в честь Богородицы, Абу Исхак расположил слова, во-первых, в алфавитном порядке и, во-вторых, по рифмам. Это позволяло как переводить тексты с коптского на арабский, так и создавать рифмованные гимны на коптском языке, что было очень популярно в ту эпоху. Словарь опубликован Афанасием Кирхером¹.

В. *Краткое созерцание* (*at-Tabsara al-muḥtaṣara*).

Г. *Церковные обычаи* (*Ādāb al-kanīsa*).

Д. *Проповеди на великие и другие праздники* (*Ḥiṭab li-l-a'yād as-sayyidiyya waḡayrihā*).

• *ас-Сафи Абу-ль-Фада'иль Ибн аль-Ассаль*

¹ Kircher A. *Lingua Aegyptiaca restituta*. Roma, 1643. P. 273—493.

А. *Книга хитростей в ответах советчику* (*Kitāb al-miḥāl fi-r-radd ʿala-n-naṣṣāḥ*). Полемическое антимусульманское сочинение, существующее, видимо, лишь в двух рукописях, хранящихся в Каире и Бейруте. Если данное произведение тождественно упоминаемому Г. Графом в его *Истории христианской арабской литературы* трактату под названием *as-Ṣāḥāʾih fi ḡawāb an-naṣāʾih*, то о нем можно сказать еще и следующее: оно является опровержением озаглавленного так же и не дошедшего до нас труда неизвестного мусульманского автора. В качестве источников для своей работы ас-Сафи сам называет здесь сочинения крупнейшего арабоязычного христианского мыслителя Яхьи Ибн Ади, *Книгу избавления от сомнений* несторианина Ибрахима Ибн Ауна, книги другого несторианского автора — Абу-ль-Фараджа Абдаллаха Ибн ат-Таййиба, а также труды свт. Иоанна Златоуста.

Б. *Книга, расширяющая путь для посягательства на искажителя Евангелия* (*Kitāb nahḡ as-sabīl fī taḥḡīl muḥarrif al-inḡīl*). Продолжение предыдущей работы. Указана Графом, но отсутствует в перечне Маллона. Написана по просьбе патриарха Кирилла Ибн Лаклака и содержит опровержение упреков в адрес христиан, сделанных еще одним мусульманином, на сей раз по имени Абу-ль-Бака' Салих Ибн аль-Хусайн аль-Джаʿфари (ум. ок. 1221 г.), который выдвинул самое излюбленное обвинение мусульман — тезис о подделке христианами Священного Писания (араб. *taḥrīf*). В этой книге ас-Сафи предпринимает попытку проложить путь к истинному пониманию Священного Писания, раскрывая порочность подхода своих оппонентов к анализу Библии: неразличение божественного и человеческого в жизни Иисуса, а также вольное обращение с библейскими цитатами, состоящее в создании надуманных противоречий путем выдергивания фрагментов из контекста. В противоположность такому подходу ас-Сафи подробно разбирает библейский текст во всей его целостности и полноте.

В. Антология коптского канонического права *Собрание канонов* (*Ġāmi' iḥtišār al-qawānīn* или *Magmū' al-qawānīn*). Существует более чем в десяти манускриптах. *Номоканон* ас-Сафи и по сей день остается наиболее авторитетным корпусом канонического права как для Коптской, так и для Эфиопской Церкви (в последней он получил название *Фыт-ха Нэгэст — Суд царей*), а также для ливанских маронитов. У коптов он вытеснил созданный ранее сборник канонов Михаила Димьятского.

Г. Сокращенный вариант *Номоканона* (*Kifāyat al-mubtadi' in fi'ilm al-qawānīn*). Единственная рукопись в Парижской Национальной Библиотеке. Содержит 83 кратких правила.

Д. *Срединная книга* (*Kitāb al-awsaṭ*). Полемическое сочинение, являющееся ответом на книгу мусульманского философа Абдаллаха ан-Наши. Здесь ас-Сафи доказывает божественность Иисуса Христа исходя из собственного внутреннего опыта и свидетельств Евангелия о чудесах, совершенных Христом и Его апостолами. В начале сочинения автор останавливается на разборе библейского употребления терминов «Бог» и «боги» как в прямом, так и в переносном смысле. Далее он рационально-диалектически обсуждает «способ соединения» (*kayfiyyat al-ittiḥād*), т. е. Воплощения Христова и разъясняет совместимость соединения Божественной и человеческой природ во Христе с вечностью Бога и Его неподверженностью страданиям.

Без четких тематических разграничений в сочинении рассматриваются следующие вопросы: о преходящем характере бытия мира, об исповедании Единства и Троичности по отношению к Творцу, об атрибутах (свойствах) Божиих, о действии Бога в мире и в людях, о несвободе человеческой деятельности в различных фаталистических учениях (акт и потенция, возможность выбора, свобода воли, ответственность за свои поступки и действительность воздаяния), о правде Божией и человеческой, богопознании, знании и

невежестве и их источниках, а также о взаимоотношениях философии, медицины и астрологии.

Ас-Сафи перечисляет здесь религиозные системы, существовавшие в его время или ранее. Начиная с манихеев, отождествляемых им с маркионитами, через ряд христианских сект и конфессий он доходит до маронитов, а затем приводит перечень различных толков в исламе: мутазили-ты, сторонники переселения душ, защитники «справедливости Божией» и свободы человеческой воли (*al-^сadaliyya*), «те, кто возводит все к благодатной помощи Бога» (*aṣḥāb al-aṣlāḥ*), сабии¹, дахриты, являющиеся фактическими атеистами, которые учат о вечности мира и материи, и, наконец, мутакалимы. Перечень этот сохранен Абу Исхаком Ибн аль-Ассалем в его *Собрании основ веры* со ссылкой на брата.

Е. Другое полемическое сочинение, следующее в одной из рукописей за *Срединной книгой*, посвящено апологии ново-заветного Откровения. Полемизируя с мусульманским автором Абу-ль-Мансуром Ибн Фатхом ад-Димьяти, Ас-Сафи выдвигает ряд контраргументов в ответ на стандартное обвинение в *тахрифе*: внутренняя невозможность подобного поступка со стороны апостолов, согласная вера всех христиан в истинность содержания Нового Завета на основании описанных в нем чудес, благодатных даров Святого Духа, ветхозаветных пророческих свидетельств о Христе. Кроме того, ветхозаветному человечеству необходимо было новое Откровение, дабы расширить знание о Боге, выйти за рамки естественного богопознания. В дальнейшем сочинение построено как диалог между «богословом» (*al-faqīh*), задающим вопросы, и отвечающим на них лицом (*al-muḡīb*). Среди прочего, рассматривается и несколько серьезных богословских проблем, выдвигаемых оппонентом-мусульманином.

¹ Отнесение их к мусульманам непонятно, так как сами мусульмане всегда рассматривали сабиев, кого бы ни идентифицировали с ними, как отличную от ислама религиозную общину.

Значительное место в данном произведении ас-Сафи занимает обсуждение традиционно пререкаемых в полемике представителей двух религий ветхозаветных пророчеств, например во Второзаконии и Псалтири (Втор. 18:15–19; Пс. 44:3 слл). Подробно разбирается и мотив обетования Утешителя в Прощальной беседе Христа.

Поскольку мусульмане, насаждавшие свою веру огнем и мечом, склонны были и на христианство смотреть в привычных им категориях, полагая, что оно впервые появилось только во времена триумфальных военных побед императора Константина, ас-Сафи опровергает это их мнение, ссылаясь на роль чудес в распространении евангельской проповеди в апостольский век.

В смене Ветхого Завета Новым христианин, согласно ас-Сафи, видит замену «закона праведности» на «закон совершенства», качественный прирост в вере, а никак не замену одной веры на сущностно другую.

В этом же сочинении ас-Сафи отвергает Коран как источник Божественного Откровения.

Ж. Проповеди, написанные рифмованной прозой, похвальные слова на великие праздники (возможно, те самые, которые Абу-ль-Баракат атрибутирует Абу Исхаку Ибн аль-Ассалю) и увещания на воскресения Великого поста¹.

3. Компиляции святоотеческих творений на основе переработки греческих источников. Здесь следует особо отметить 90 гомилий свт. Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея, *Лествицу* преп. Иоанна Синайского в 31 гомилии, изречения из *Сотницы* блж. Диадоча Фотикийского, 35 *Главо жизни монашеской* преп. Исаака Сирина (крайне вольное переложение), *Рай духовный* в 12 главах. Возможно, ас-Сафи составлял и собрания *apophthegmata patrum*².

¹ Это и последующие сочинения ас-Сафи упоминаются только Г. Графом и отсутствуют в перечне А. Маллона.

² В одной из рукописей Ватиканской библиотеки сказано, что эти апофтегмы собраны «Ибн аль-Ассалем».

И. *Утешительное слово шейха ас-Сафи своему брату аль-Му'таману Ибн аль-Ассалю по случаю смерти его супруги.*

К. *Сокращенные главы о Троице и Воплощении (Fuṣūl muḥtaṣara fi-t-taḥlīl wa-l-ittiḥād).* Полный перевод этого произведения ниже предлагается вниманию читателя.

Помимо вышеприведенных сведений, о семействе аль-Ассалей известно весьма немного. Мы знаем, что отец четверых — Абу-ль-Фадль Ибн Аби Исхак Ибрахим Ибн Аби Сахль Джирджис Ибн Аби-ль-Юср Юханна Ибн аль-Ассаль — имел звание «каирского секретаря» (*al-kātib al-miṣrī*), т. е. занимал высокую административную должность, и вообще вся семья, происходившая, как установлено ныне, из города Садамант (провинция Бени-Суэйф, Средний Египет), принадлежала к кругам коптской аристократии и всю свою деятельность сосредоточила в Каире. Ас-Сафи, кроме того, продолжительное время жил в Дамаске. Он являлся каноническим советником у патриарха Кирилла Ибн Лаклака и заведовал протокольными мероприятиями патриархии. Известно, что после смерти Кирилла братья попытались выдвинуть на патриарший престол своего друга — священника Гавриила из Дамаска, но кандидатура последнего не прошла.

В заключение настоящего очерка, посвященного общим вопросам, связанным с деятельностью Ассалидов, хотелось бы привести слова одного из основных исследователей их творчества, Г. Графа. Он высоко оценивает роль братьев в духовной жизни христианского Египта: своим литературным творчеством они «пробудили стремление к знаниям и оплодотворили умы единоверцев, доведя это стремление до неизвестной ранее и так более никогда и не достигнутой в последующие времена степени. Нет ни одной богословской дисциплины, в которую не внесли бы вклад основополагающие труды каждого из них в отдельности и всех вместе»¹.

¹ Graf G. Op. cit. S. 388.

Однако, прежде чем представить читателю перевод трактата ас-Сафи, приведем кратко творческую биографию автора, сведения о дате написания сочинения, рукописной традиции и истории изданий текста, а также осветим ряд вопросов, имеющих прямое отношение к рассматриваемому произведению.

Основные вехи жизни автора трактата. Ас-Сафи родился, возможно, около 1205 г. по Р. Х.¹ С. Х. Самир в предисловии к своему изданию приводит следующие более или менее точно установленные даты его жизни и деятельности:

– в феврале или марте 1232 г. от Р. Х. (сер. 629 г. хиджры) ас-Сафи составляет краткий конспект 88 гомилий Иоанна Златоуста на Евангелие от Иоанна;

– в июне 1235 г. (вскоре после 17 июня — даты избрания 75-го коптского патриарха Кирилла III Ибн Лаклака) ас-Сафи сочиняет поздравительную гомилию (*tahni'a*)²;

– 6 марта 1236 г. (10 барамхата 952 г. «эры мучеников») в Дамаске заканчивает редакцию первой части (гл. 1–32) *Собрания канонов*;

– между 24 августа 1237 г. и 13 августа 1238 г. (к 635 г. хиджры) заканчивает составление сокращенного изложения 90 гомилий Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея;

– в сентябре 1238 г. полностью завершает свой *Номоканон*, который становится впоследствии основным источником как церковного, так и гражданского права в нескольких нехалкидонских Церквах;

– 3 сентября 1238 г. (6 тута 955 г. «эры мучеников») принимает участие в Каирском Соборе *Ḥārat Zuwayla* в качест-

¹ Предположение издателя и переводчика арабского текста С.Х. Самира.

² Издание см.: *Kāmil Ṣāliḥ Naḥla*. Al-Bābā Kīrillus at-ṭāliḥ, 1235–1243 // *Tāriḥ al-bābawāt baṭārikat al-kursī al-iskandarī*. Vol. 1. Wādī an-Naṭrūn, 1951. P. 18–20.

ве правового советника и секретаря патриарха Кирилла III и редактирует 12 канонов, принятых на этом Соборе;

– несколькими днями позднее, 13 сентября (16 тута), редактирует еще одно собрание канонов в 5 главах и 19 разделах (по сообщению Абу-ль-Бараката Ибн Кабара);

– до 8 августа 1239 г. (6 мухаррама 637 г. хиджры), даты надписания рукописи Patriarcat Copte. Liturgie. 188, которая не является его автографом, сочиняет несколько десятков гомилий рифмованной прозой. Гомилия на Страстную Пятницу из этого сборника завершается молитвой о патриархе Кирилле III и, таким образом, написана после 17 июня 1235 г.;

– в начале июля 1241 г. (конец 638 г. хиджры) осуществляет конспектирование 41 произведения багдадского сирояковитского философа Яхьи Ибн Ади, о чем упоминается в рукописи Šarfah arabe. 5/4. XIV в. Fol. 96r;

– в июне 1242 г. (конец 639 г. хиджры) завершает в Каире свое сочинение *Сокращенные главы о Троице и Воплощении*;

– во время патриаршества Кирилла III Ибн Лаклака (17 июня 1235 г. — 10 марта 1243 г.) по его просьбе составляет *Книгу, расширяющую путь для посрамления искажителя Евангелия*. Таким образом, это произведение является одним из последних апологетических сочинений ас-Сафи, в котором он многократно ссылается на свои труды;

– 11 марта 1243 г. или, может быть, несколькими днями позже сочиняет элегию рифмованной прозой по поводу кончины патриарха Кирилла III. Текст ее опубликован Камилем Салихом Нахла в упомянутом выше издании (С. 127–130). Это сочинение не содержится в перечне работ ас-Сафи, приводимом Г. Графом.

Что касается даты кончины ас-Сафи, то Граф устанавливает для нее в качестве *terminus ante quem* 1260 г., поскольку, как известно, аль-Му'таман сочинил свое *Краткое созер-*

цание, являющееся кратким резюме его же *Собрания основ веры*, именно в этом году, а имя ас-Сафи встречается здесь в сочетании с формулой *rahimahu Allāh* «да помилует его Бог», которой обычно сопровождаются упоминания имен умерших.

Издания текста и история его изучения. В 1929 г. о. Поль Сбат (Paul Sbath) опубликовал текст трактата¹, основываясь на двух рукописях из своего личного собрания, принадлежащих к «поздней семье» (о рукописной традиции см. ниже). В соответствии с существовавшей тогда на Востоке практикой о. Поль по собственному почину внес в текст изменения, не посчитав нужным уведомить о них читателя. Поправки эти, однако, в ряде случаев носили весьма серьезный характер, так как ощутимо меняли изначальный смысл текста.

В 1977–78 гг. С. Х. Самир опубликовал в одном из каирских периодических изданий критический вариант текста трактата в виде пяти отдельных фрагментов². Эта публикация была основана на трех рукописях: двух манускриптах «древней семьи», рукописи °Ašqūt, а также на работе о. Поля Сбата.

В 1985 г. С. Х. Самир осуществил еще одно критическое издание текста и его перевод на французский язык в серии *Patrologia Orientalis*³. Оно было подготовлено на базе каирской публикации 1977–78 гг. с внесением в последнюю ряда исправлений и с привлечением четвертой рукописи — *Vatican Sbath 3*, послужившей основой для работы о. Поля Сбата. В нашей работе над текстом трактата мы руководствовались именно этим трудом С. Х. Самира.

¹ *Sbath P. Vingt traités théologiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens anciens.* Le Caire, 1929. P. 111–122.

² *Aš-Šalāḥ.* № 48. 1977. P. 106–110, 153–160, 208–214 (введение издателя и текст гл. 1–6); *idem.* № 49. 1978. P. 43–46, 113–119 (введение издателя и текст гл. 7–12).

³ *PO.* T. 42. Fasc. 3. № 192.

Что касается изучения текста, то вполне можно сказать, что вплоть до настоящего времени никаких серьезных исследований трактата, в особенности с богословской точки зрения, не проводилось. Все, что было к 1985 г. написано о *Сокращенных главах...*, легко уместается в следующий небольшой список:

1. *Graf G.* Die Philosophie und Gotteslehre des Jahjâ Ibn °Adî und späterer Autoren. Skizzen nach meist ungedruckten Quellen // Beiträge zur Geschichte und Philosophie des Mittelalters. Münster, 1910. Bd. 8. Heft 7. S. 63, 65–67.

2. *Graf G.* Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulâd al-°Assâl und ihr Schrifttum // Orientalia. N. S. 1. Rome, 1932. S. 44, 136–137.

3. *Graf G.* Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Rom, 1949. Bd. 2. S. 395. (Studi e Testi; 133).

4. Самир С. Х. Введения к каирскому изданию 1977–78 гг. (на араб. яз., см. наст. изд. С. 190, сн. 2).

Рукописная традиция. С. Х. Самир сообщает, что ему удалось установить наличие 13 манускриптов с текстом трактата, из которых три, видимо, утеряны (№ 3, 11 и 13 в нижеследующем списке). Все манускрипты делятся на две заметно отличающиеся друг от друга «семьи». Первая из них (№ 1–2) включает древние рукописи, переписанные почти одновременно с написанием трактата, и представляет существенно бóльшую ценность для реконструкции первоначального текста. Вторая «семья» (№ 3–12) значительно «моложе» — самый древний из ее манускриптов датируется XVII веком. В отличие от первой, она имеет не египетское, а сирийское происхождение (три рукописи «поздней семьи» даже написаны письмом гаршуни, употреблявшимся только в среде арабоязычных христиан Сирии). Во всех рукописях этой семьи текст трактата сопровождается статьей Бутруса ас-Садаманти, которая иногда предшествует сочинению ас-Сафи, а иногда следует за ним.

Ниже приводится перечень известных рукописей, содержащих текст *Сокращенных глав...*:

«Древняя семья»

1. Paris. Bibliothèque Nationale. Arabe. 199. Египет, около 673 г. хиджры (1274 г.). Fol. 2r—11v.

2. Vatican. Arabe. 145. Египет, конец XIII в. Fol. 35v—47v.

«Поздняя семья»

3. Алеппо (Сирия), собрание Константина Ходари (Ḥudārī). Упоминается в: *Sbath P. Al-Fihris* (Catalogue de manuscrits arabes). Première partie. Ouvrages des auteurs antérieurs au XVIIe siècle. Le Caire, 1938. P. 16 (№ 74). В настоящее время рукопись считается утерянной.

4. °Ašqūt. Ecole saints Pierre et Paul. 55. Сирия, 1718 г. Fol. 22v—27r. Рукопись переписана рукой Гавриила (Германа) Фархата, маронитского епископа г. Алеппо.

5. Berlin. Sachau. 41. 1711 г. Fol. 1v—7v. Написана письмом западное гаршуни. Содержит полный текст трактата.

6. Beyrouth. Bibliothèque Orientale. 459. Сирия, XVIII в. С. 1—9.

7. Birmingham. Mingana syriacae. 140. 1896 г. Fol. 1r—7v. Написана письмом западное гаршуни.

8. Каир, церковь св. Мины. Théologie. 5. Египет, XVII в. Fol. 188r—192v.

9. Šarfah. Syriacae. 9/5. XVIII в.(?) С. 1—13 или Fol. 34r слл. Написана письмом западное гаршуни. Разные описания манускрипта дают различные координаты местонахождения текста трактата.

10. Šarfah. Raḥmānī. 374.

11. Sbath. 1552. XVII в.(?) С. 1—9. Содержит ту же последовательность сочинений, что и рукописи 3 и 12. Считается утерянной.

12. Vatican. Sbath. 3. XVIII в. Fol. 1v—5r.

В 1932 г. Г. Граф заявил о существовании рукописи с текстом трактата во Флоренции: Palat. Mediceae. Orientale

(olim). 70. Fol. 118v—141v. Однако в своей *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* он более не упоминает об этой рукописи. Проверить факт ее существования С. Х. Самиру не представилось возможным.

Издание С. Х. Самира в серии *Patrologia Orientalis* базируется на четырех рукописях (№ 1, 2, 4 и 12). Последние две рукописи выбраны издателем из всех манускриптов «поздней семьи» по следующим причинам: манускрипт № 4 является лучшим представителем своей «семьи» и переписан рукой одного из родоначальников арабского Возрождения (*an-nahḍa*), епископа Германа Фархата, а рукопись № 12 послужила основой для работы о. Поля Сбата, что может помочь заинтересованному исследователю изучить его издательский метод.

Замечание о языке сочинения. С лингвистической точки зрения *Сокращенные главы...*, как и другие произведения ас-Сафи, являют собой пример простого и достаточного ясно-го классического арабского языка. В отличие от принадлежащих тому же автору богослужебных гомилий, в данном трактате нет ни риторических красот, ни фраз, написанных рифмованной прозой (*sağʿ*). В тексте почти отсутствуют признаки так называемого «среднеарабского литературного языка» (*le mouen arabe*): лишь однажды (8/7) ас-Сафи использует множественное число глагола-сказуемого при подлежащих «Евангелие, Послания и Символ веры» (в классическом арабском здесь требовалось бы единственное число глагола).

СОКРАЩЕННЫЕ ГЛАВЫ О ТРОИЦЕ
И ВОПЛОЩЕНИИ

НАДПИСАНИЕ КНИГИ¹

1 Это — сокращенные главы о Троице и Воплощении, составленные в Каире для просившего об их написании в конце 639 г. хиджры. 2 Сочинение достойного шейха, христианского философа Абу-ль-Фада'илия Ибн аль-Ассалья, да освятит Бог дух его. Он сказал:

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ВВЕДЕНИЕ В КНИГУ: КРАТКОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ
ЦЕРКОВНОГО ВЕРОУЧЕНИЯ²

1 Христианская Церковь исповедует, что Всевышний Творец является единой сущностью³ и определяется определениями совершенства 2 и что Он описывается в трех Ипостасях⁴: Отца, Сына и Духа Святого 3 и что Сын вочеловечился.

¹ Перевод с арабского выполнен И.А. Фридманом по изд.: *Al-Ṣafī Ibn al-ʿAssāl. Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation / Khalil Samir, ed. et trad. Turnhout, Belgique, 1985. (PO; T. 42. Fasc. 3. № 192).*

² Разбивка трактата на главы имеется во всех известных рукописях и восходит, по-видимому, к самому ас-Сафи. Названия глав даны издателем текста С. Х. Самиром.

³ Араб. *ḡawhar* — один из наиболее распространенных и в мусульманском, и в христианском богословии терминов для обозначения непознаваемой сущности Божества.

⁴ Араб. *aqānīm* (ед. ч. *iqnīm, qinīm*) — термин заимствован из сирийского (*qnōmā*).

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

О ТРОИЦЕ

4 Сущность — это то, что существует само по себе¹, а не через что-либо другое. 5 Свойства² существуют в силу бытия сущности, а не сами по себе. 6 Ипостась есть совокупность сущности и присущего ей свойства. 7 Итак, Отец есть Божественная сущность со свойством отечества. 8 Сын есть упомянутая выше сущность со свойством сыновства. 9 Святой Дух есть та же самая упомянутая сущность со свойством исхождения³.

ГЛАВА ВТОРАЯ

РАЗЛИЧНЫЕ ВИДЫ СВОЙСТВ

1 Сущностью указывается на природу Творца, о которой установлено, что она едина.

¹ *al-qā'im bidātihī*. Основное, нетерминологическое значение слова *dāt* — «обладающая, имеющая»; оно также используется в качестве возвратного местоимения «сам». В специфически богословском употреблении у мусульманских теологов данная лексема стала одним из главных способов выражения трансцендентной сущности Бога. Богословское употребление слова *ḡawhar*, имеющего персидское происхождение и исконно означающего «перл, жемчужина», не столь однозначно: вначале под этим термином понималась единичная вещь, от которой отличали ее количественные и качественные характеристики (акциденции). Однако уже у восточных перипатетиков-фаласифа *ḡawhar* применяется для указания на первую из десяти Аристотелевых категорий (единичный предмет либо его род или вид). Помимо приведенных значений, за словом *ḡawhar* рано закрепилось значение «вещество, материя». Ас-Сафи принимает именно *ḡawhar* в качестве основного термина для Божественной сущности; *dāt* у него выступает как практически синонимичный термин. В дальнейшем мы систематически, хотя и весьма условно, будем переводить первую лексему термином «сущность», а вторую — синонимичным ему в русской богословской традиции термином «природа».

² При переводе трактата ас-Сафи мы всегда придерживаемся следующего правила: арабский термин *waṣf* передавать с помощью русского «качество», а однокоренной ему и чаще встречающийся в этом сочинении термин *ṣifa* переводить русским словом «свойство».

³ Араб. *inbi'āq*.

2 Свойства этой Божественной природы таковы. Некоторые из них — отрицательные, как когда мы говорим: «Всевышний не есть тело, Он не создан». 3 Некоторые — относительные, как когда мы говорим: «Он предшествует Своим творениям». 4 Некоторые — сложные, состоящие из двух упомянутых разрядов, как когда мы говорим: «Он — первый». 5 Ведь смысл слова «первый» заключается в том, что нет другого прежде Него, а это отрицательное свойство, и в том, что Он предшествует всем другим, а это относительное свойство. 6 Некоторые свойства — положительные, как когда мы говорим: «Он — Всемогущий и Желаящий¹», 7 т. е. всемогущество есть свойство, вытекающее из Его природы, и то же в отношении воли. 8 Некоторые — сложные, состоящие из двух упомянутых разрядов, как когда мы говорим: «Он — Всеведущий». 9 Ведь знание — это свойство, следующее из Его природы и зависящее от известного. 10 Итак, поскольку оно следует из Его природы, постольку оно положительно, 11 а поскольку оно зависит от известного, постольку оно относительно.

12 Далее, свойства Всевышнего бывают либо сущностными, каковые не выходят за пределы Его природы, как когда мы говорим: «Он — Живой и Разумный²», 13 либо связанными с действием, каковые являются производными от Его действия, как когда мы говорим: «Он — Творец и Благодетель».

14 Что касается трех Ипостасей, то это — Богооткровенные³ качества⁴, в которые Законодатель повелел веро-

¹ Араб. *murīd*. Термин передает полное совпадение в Боге желания и его осуществления.

² Араб. *nāṭiq*, букв. «говорящий, способный к членораздельной речи». Данный термин от самых истоков арабской философской традиции является устойчивым эквивалентом греч. *λογικός* и передает идею связи разумности с даром речи.

³ Араб. *šarʿ* «Богооткровенный закон» в отличие от *qānūn* — закона естественного; Богооткровенный закон дан человеку Божественным Законодателем (*šārʿ*).

⁴ Ср. 1:6. Это, насколько нам удалось установить, единственное место в трактате, где ас-Сафи употребляет лексемы *šifa* (1:6) и *wasf* (2:14)

вать, 15 когда сказал апостолам: «Научите народы и крестите их во имя Отца и Сына и Святого Духа»¹.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

В КАКОМ СМЫСЛЕ О БОГЕ ГОВОРИТСЯ, ЧТО ОН ЯВЛЯЕТСЯ СУЩНОСТЬЮ И ИПОСТАСЬЮ

1 Отказываются называть Всевышнего сущностью те, для кого понятие сущности обозначает² то, что имеет акциденции³ и занимает определенное пространство. 2 А мы подразумеваем под этим термином то, что существует само по себе, как принято у философов⁴. 3 И нет противоречия в том, что Всевышний существует Сам по Себе, а не в зависимости от иного по отношению к Нему, как существуют акциденции. 4 Противоречие здесь лишь в терминах, а не в смысле, и не следует придавать этому значения.

5 Что же касается определения Всевышнего с помощью трех Ипостасей, то это означает, что Он описывается тремя положительными присущими Его природе⁵ качествами. 6 Итак, те, кто утверждает существование положитель-

в терминологически различных значениях. Обычно эти два слова являются у него синонимами. См. также наст. изд. С. 197. Ст. 2.

¹ Мф. 28:19. Здесь мы не касаемся вопроса о характере цитирования коптским богословом Священного Писания, с одной стороны, как превышающего меру нашей компетенции, а с другой — как несущественного для целей настоящей работы. Скажем лишь, что вопрос этот распадается на два подвопроса: во-первых, каким именно переводом (переводами) Библии на арабский язык пользовался ас-Сафи; во-вторых, цитировал ли он Писание слово в слово или по памяти, не заботясь о дословности передачи. Библейские цитаты мы всегда переводим, стараясь максимально следовать тексту трактата.

² *mawḏū'a* здесь в смысле «обозначает в соответствии с принятой гипотезой или общепринятой условностью».

³ Араб. *a'rāḏ*.

⁴ Араб. *ḥukamā'* — термин у ас-Сафи всегда обозначает античных философов.

⁵ Араб. *ḡāṭī*.

ных свойств, отвергают лишь словесное выражение, а в этом нет смысла! **7** Философы же и му^стазилиты¹ из мусульман, отвергая положительные свойства, отвергают вместе с тем и само понятие Ипостаси.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ПРАВОМЕРНОСТЬ ОПИСАНИЯ БОГА ПОСРЕДСТВОМ ПОЛОЖИТЕЛЬНЫХ СВОЙСТВ

1 Доказательство правомерности описания Бога посредством положительных свойств состоит в том, что Он определяется как Всемогущий, Желающий и Всеведущий. **2** Они² не утверждают, что тот, кто определяет Его, лжет, когда описывает Его таким образом, **3** ибо они не приписывают ложь самим себе, и прежде всего — тогда, когда речь идет о прославлении и восхвалении Бога. **4** Ведь тот, кто считает ложным описание Бога посредством чего-либо, закономерно считает истинным описание Его посредством противоположного понятия. **5** И если бы определение Его как Всемогущего и Всеведущего было ложным, то определение Его как немощного и невежественного было бы истинным. **6** А это, по общему мнению, нелепость. **7** Итак, установлено,

¹ Для ас-Сафи, по всей вероятности, существуют не только мусульманские, но и христианские философы (*falāsifa*) и даже му^стазилиты. Му^стазилиты — представители хронологически первого крупного направления в исламском рациональном богословии, учившие, в частности, о свободе человеческой воли и ответственности человека за свои поступки, о сотворенности Корана и т. д. Здесь ас-Сафи имеет в виду то обстоятельство, что му^стазилиты, будучи сторонниками строгого и бескомпромиссного монотеизма, утверждали «тождество Божественных атрибутов друг другу и сущности Бога» (Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 176). Слова «отвергают лишь словесное выражение» не совсем понятны; возможно, автор хочет сказать, что он сам (как и все богословы его традиции) отрицает лишь адекватность человеческих понятий Божественным свойствам, в то время как му^стазилиты отрицают объективное существование свойств Бога как таковых.

² Фаласифа и му^стазилиты.

что описывающий Его будет прав, определяя Его как Всемогущего и Всеведущего.

8 Истинность — это соответствие высказывания внутренней сути действительности. **9** Итак, высказывание соответствует определяемому в двух случаях: если оно объемлет все определяемое или лишь часть его, **10** подобно тому, как мы говорим о человеке: «Он — разумное животное¹» или «Он разумен»; **11** либо тогда, когда оно указывает на понятие, присутствующее в определяемом, **12** подобно тому, как мы говорим о белилах, что они белые по причине наличия в них белизны. **13** И высказывания не могут быть истинными иначе, чем в смысле, заложенном в одном из этих двух аспектов. **14** Ведь всякое истинное определение той или иной вещи основывается либо на сущности данной вещи, либо на ее акциденциях. **15** Природа же Творца проста — а ведь определено может быть только сложное. **16** Таким образом, остается признать, что определение ее² истинно в том случае, если дается посредством того, что существует в ней.

17 Если мы описываем Всевышнего с помощью многих определений, указывающих на разнообразные понятия **18** (ведь понятие «Всеведущий» означает иное, нежели понятие «Всемогущий», так как каждое из них может быть присущим некоторым вещам, в то время как другое не присуще им³), **19** то невозможно, чтобы объект⁴ этих многочисленных и разнообразных определений являлся самой природой — ибо природа едина и проста. **20** Таким образом, оста-

¹ Ζῷον λογικόν Аристотеля. О значении араб. *nāṭiq* см. наст. изд. С. 198. Сн. 2.

² Сущности Божией.

³ Араб. слова *‘ālim* и *qādir* не обязательно заключают в себе смысл, сообщаемый их русским коррелятам приставкой «все-»; этим объясняется возможность их применения не только при описании Бога, но и при описании предметов тварного мира.

⁴ Так мы переводим араб. *marǧūʿ* букв. «прибежище» (во французском переводе — *point de référence*).

ется признать, что их объектом являются модусы¹ природы, **21** а это суть положительные свойства.

22 Еще один аргумент в пользу возможности описания Бога с помощью положительных свойств состоит в следующем: после утверждения природы посредством доказательства, мы нуждаемся в утверждении свойств посредством иных доказательств, **23** и после утверждения каждого отдельного свойства путем соответствующего доказательства, нам необходимо утверждение другого свойства путем иного доказательства. **24** Итак, если бы свойства были самой природой, или каждое свойство было самым иным свойством, **25** то, если бы мы знали о бытии природы, мы неизбежно должны были бы знать и свойства, **26** а зная одно из свойств, мы неизбежно должны были бы знать и остальные. **27** Таким образом, поскольку для познания природы и каждого из свойств нам требовалось иное, отличное от других доказательство, которое подходило бы им, **28** мы выяснили, что ее² свойства не суть Его сущность и что каждое из Его свойств является иным по отношению к остальным.

29 О положительных свойствах можно сказать, что они не являются относительными, поскольку их существование не обусловлено существованием чего-либо отличного от них, а существование относительных свойств обусловлено существованием чего-либо отличного от них. **30** Что касается свойств отрицательных и относительных, то никто их не отвергает.

Глава пятая

ДОКАЗАТЕЛЬСТВО ТОГО, ЧТО ИПОСТАСЕЙ — ТОЛЬКО ТРИ

1 А то, что Ипостасей три — не больше и не меньше, становится ясным, если рассмотреть вопрос с трех точек зрения.

¹ Так мы переводим здесь термин *hāl* букв. «положение, состояние».

² Т. е. природы. Одна из рукописей дает, тем не менее, чтение *šifāṭiḥi* «Его свойства».

2 Главный аргумент строится на высказываниях, истинность которых подтверждена чудесами, а они¹ подразделяются на три категории. 3 Первая включает то, что сообщено пророками, как сказал Давид: «Словом Бога произошли небеса, и Духом Его — все воинство их»². 4 Посредством слова «Бог» он указал на Отца, через «Слово Его» обозначил Сына (ведь «Слово» — это термин, синонимичный термину «Сын» в нашем Богооткровенном законе³), а через «Духа Его» указал на Духа Святого. 5 Вторая категория включает то, что поведало Евангелие, как сказал Христос: «Научите народы и крестите их во имя Отца и Сына и Святого Духа»⁴. 6 Третья же включает то, что поведали Апостольские Послания, как сказал Ап. Павел: «И свидетельствует мне Бог, Которому служу при содействии Духа в благовествовании Сына Его»⁵.

7 Второй аргумент строится на изречениях философов. 8 Они разъяснили, что Всевышний Творец описывается как Ум, понимающий Свою собственную природу и понимаемый через Свою собственную природу, 9 и что невозможно ни отнять что-либо от этих трех качеств, ни прибавить что-либо к ним.

10 Третий аргумент строится на изречениях основных богословов⁶. 11 Они разъяснили, что Всевышний описыва-

¹ Высказывания.

² Пс. 32:6.

³ Араб. *fī šarīʿatina*. Ср.: наст. изд. С. 198. Стр. 3. Следует обратить внимание на тот факт, что термин *šarīʿa* («Боготкровенный закон») не воспринимался в ту эпоху как принадлежащий исключительно мусульманской религии.

⁴ Мф. 28:19.

⁵ Ср.: Рим. 1:9. В издании сочинения ас-Сафи, осуществленном о. Полем Сбатом, данная цитата выпущена и вместо нее стоит фраза: «и это — много!». Как предполагает С. Х. Самир, это, возможно, намеренная вставка издателя, посчитавшего текст ап. Павла недостаточно убедительным в контексте общей аргументации ас-Сафи и подвергнутого, таким образом, текст трактата некоторой «цензуре».

⁶ Араб. *al-mutakallimūn al-uṣūliyyūn*. Термин вряд ли мог возникнуть без влияния мусульманского богословия, в котором существует

ется как Живой, Всеведущий, Всемогущий 12 и что отнятие чего-либо от этих трех качеств есть отнятие от совершенства Всевышнего, 13 а прибавление к ним является производным¹ от них и поэтому в нем нет необходимости.

14 Итак, в том, до удостоверения в истинности чего и до уверенности в чем не достигают человеческие умы, нужно опираться на те высказывания, истинность которых несомненна, как было сказано выше².

ГЛАВА ШЕСТАЯ

РЕЗЮМЕ ПЕРВОЙ ЧАСТИ: МНОЖЕСТВО СВОЙСТВ У ЕДИНОЙ ПРИРОДЫ

1 Знай, — из того, что мы говорим: «Бог есть Живой, Всеведущий и Всемогущий» 2 и «эти качества указывают на понятия, отличные одно от другого» 3 и «Живой — это Бог, и Всеведущий — это Бог, и Всемогущий — это Бог», 4 не вытекает непременно, что Всевышний есть три Бога. 5 Равным образом, из того, что мы говорим: «Бог есть Отец и Сын и Святой Дух» 6 и «Эти качества указывают на понятия, отличные одно от другого» 7 и «Отец — это Бог, и Сын — это Бог, и Святой Дух — это Бог», 8 не вытекает непременно, что Всевышний есть три Бога, 9 ибо это суть многие качества³ единой природы.

10 Знай и то, что Ипостаси совпадают, если речь идет о сущности, и различаются, если речь идет о специфических атрибутах, 11 и что все атрибуты, посредством которых описывается сущность Божия, 12 такие как Божественность, мудрость, всемогущество, воля, способность творить, ми-

особый раздел — «основы, или корни веры» (*uṣūl ad-dīn*), трактующий пять основополагающих догматов ислама (подробнее см.: Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 243).

¹ Араб. *mutafarrīʿa*.

² Ср. выше 5:2.

³ Араб. *awṣāf*.

лосердие, 13 безначальность и бесконечность, щедрость, величие и подобные им 14 описывают также каждую из Ипостасей. 15 Ибо каждая Ипостась есть эта единая Божия сущность с присущим ей особенным качеством; а эти качества суть свойства, которыми наделил все три Ипостаси Законодатель.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ О ВОПЛОЩЕНИИ

ГЛАВА СЕДЬМАЯ ЧТО ЕСТЬ ВОПЛОЩЕНИЕ?

1 Вочеловечение¹ Сына — это соединение Его с человеком, обладающим совершенным человечеством 2 с начала Своего бытия, от зачатия во чреве Девы Марии, с того мгновения, когда Она услышала благую весть и приняла ее, 3 подобное соединению души человека с его телом.

4 Однако соединение Его Божества с Его человечеством не прекратилось² 5 ни во время соединения души Его человечества с телом прежде смерти и после Воскресения, 6 ни в момент смерти Его, которая есть разлучение души

¹ Букв. «становление человеком» (*ta'annus* — масдар (имя действия) от рефлексивного по значению глагола *ta'annasa*, однокоренного с именем существительным *insān* «человек»). Арабоязычное христианское богословие знает три термина для обозначения Воплощения Христова: а) *ta'annus*; б) *tağassud* — подобным же способом образованный масдар, однокоренной с существительным *ğasad* «тело» и в) *ittiḥād* (от числительного «один», букв. «соединение»). Некоторые богословы использовали и четвертый термин — *tağassum* (от *ğism* «тело как живой организм»), но данный термин применялся редко и в основном в сирийской традиции. Необходимо отметить, что ас-Сафи в своем труде ни разу не прибегал к этому термину. Термин *ittiḥād* встречается у него четыре раза (8:17; 8:24; 11:1; 11:4), а глагол *ta'annasa* и его дериваты — семь раз: *ta'annasa* (1:2; 11:20), *ta'annus* (7:1; 9:1), *muta'annis* (8:2; 8:13; 9:2).

² В отличие от только что упомянутого соединения души с телом, преобразующегося со смертью человека.

Его человечества с Его телом. 7 Ведь Божество Его пребыло соединенным с душой Его, когда Он отправился в рай, как сказал разбойник¹, и с Его телом, когда Он был в гробу. 8 И поэтому «Он не увидел тления»², как сказал пророк Давид.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

РАЗНОГЛАСИЯ ХРИСТИАН В ПОНИМАНИИ ВОПЛОЩЕНИЯ КАСАЮТСЯ ЛИШЬ ФИЛОСОФСКИХ ТЕРМИНОВ³

1 Знай — христиане согласны между собой во всем, что касается содержания Евангелия, Апостольских Посланий и общего Символа веры, 2 и в том, что Христос — это вочеловечившийся Бог, 3 и в том, что относится к описанию Его Божества и человечества и присущих им качеств, как передано нам в Евангелии, в Апостольских Посланиях и в Символе веры, 4 и в том, что Он — Единный Господь, как свидетельствует об этом Символ веры. 5 А по поводу философских терминов у них имеются разногласия.

6 Яковиты утверждают, что Он един во всех отношениях — в сущности⁴, в ипостасности⁵ и в воле, 7 ибо Евангелие, Апостольские Послания и Символ веры действительно упоминают о Нем в терминах единства, а не двойственности, 8 и потому, что смысл соединения двух заключается в том, чтобы стать одним. 9 Вот почему мы гово-

¹ Ср.: Лк. 23:42, 43.

² Ср.: Пс. 15:10.

³ В средневековой арабской христианской литературе есть несколько произведений на эту тему, написанных с «экуменической» точки зрения. Это прежде всего работы православного Абу Али Назыфа Ибн Юмна (X в.), копта Севира, еп. Ашмунайнского (X в.), и сирийца-яковита Али Ибн Дауда аль-Арфади (XI в.). Аль-Му'таман Ибн аль-Ассаль, брат ас-Сафи, собрал их аргументы в восьмой главе «Собрания основ веры». Однако, по мнению С. Х. Самира, в своем изложении ас-Сафи не опирается прямо ни на один из указанных источников.

⁴ Араб. *ḡawhariyya*.

⁵ Араб. *qunūmiyya*.

рим¹: «Поистине, Он — одна сущность из двух сущностей, одна ипостась из двух ипостасей, у Него одна воля и одно действие». **10** Под ипостасью мы подразумеваем здесь отдельную сущность². **11** И если бы Он не был единой сущностью, представляющей собой сочетание двух Его сущностей, то невозможно было бы описание Его посредством каждой из двух сущностей со свойственными ей качествами. **12** Ибо невозможно описание Бога и человека, при котором оба они — Бог, или оба они — человек. **13** Но что касается Бога вочеловечившегося, то описание Его как Бога и как человека является возможным, **14** подобно тому, как в наших книгах допускается описание целого посредством описания его частей.

15 А мелькиты говорят: «Он³ — две сущности: Бог и человек, и у Него два действия и две воли — Божественные и человеческие. **16** И Он — одна Ипостась, и это Ипостась Божественная, без человеческой». **17** Древние же их учителя пишут: «Соединение произошло во всеобщем смысле⁴ в

¹ В примечании к этому месту С. Х. Самир пишет: «Ас-Сафи, по-видимому, однозначно причисляет себя к яковитам. Следует заметить, что термины “яковиты”, “мелькиты” и “несториане” не имеют у него никакого уничижительного оттенка. Более того, хотя сегодня часто утверждается обратное, термины эти не использовались другими общинами для очернения своих оппонентов — они употреблялись членами этих общин по отношению к самим себе. Ас-Сафи “без комплексов” называет себя яковитом. Можно было бы привести много других подобных примеров» (*Al-Safi*. Op. cit. P. 719 [107]).

² Араб. *al-ġawhar al-mutamayyiz*. Таким образом, в понимании ас-Сафи ипостась — это та же сущность, только особым образом выделяющаяся (таков смысл глагола *tamayyaza*).

³ Т. е. Христос.

⁴ Следуем здесь французскому переводу: «au sens total». Араб. слово *ma'nā* как философский термин многозначно: оно может означать и «смысл», и «вещь», и «действительность», и «понятие», а также иметь другие значения. По этому вопросу см.: *Goichon A.-M. Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinā (Avicenne)*. Paris, 1938. P. 253–255; *Afnan S. M. A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic*. Beyrouth, 1969. P. 204–205; в особенности *Horten M. Was bedeutet 'ma'nā' als philosophischer Terminus?*

человеке, а во всеобщем смысле не означает в Ипостаси». **18** Современные же их представители утверждают: «Ипостась — это то, что существует само по себе, и человечество никогда не существовало не соединенным с Божеством». **19** Оба эти мнения несостоятельны.

20 Несториане же считают, что Он един в христовстве¹, и сыновстве, и знании, и воле. **21** Он — две сущности, две ипостаси, Бог и человек».

22 И те, кто утверждает единство, в целом либо в части, **23** находят подтверждение этому в Евангелии, в Посланиях и в Символе веры **24** и отстаивают сохранение соединения, так как оно заключается в том, что многое становится единым. **25** А те, кто утверждает двойственность, в одной лишь части, **26** делают это с целью сохранения природ² таковыми, каковы они суть в действительности, и отводят от себя обвинение в утверждении, что одна природа превращается в другую.

27 Самое же простое и самое очевидное средство, с помощью которого мы можем доказать свою правоту, состоит в том, чтобы сказать им³: **28** «Святые Отцы и Учители согласны в уподоблении соединения Божества Христова с Его человечеством соединению души человека с Его телом. **29** И поистине это уподобление — наиболее подходящее и наиболее доступное из того, что они изобрели. **30** Человечество же Христа, которое есть совокупность Его души и Его тела (а это две сущности), **31** непременно есть либо одна сущность, либо две сущности. **32** И если бы оно было двумя сущностями, то Христос был бы тремя сущностями — сущностью Его Божества и двумя сущностями Его человечества. **33** Но никто не скажет, что Он — три сущности. **34** Если

Eine Studie zur Geschichte der islamischen Philosophie // Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. Berlin, 1910. № 64. S. 391–396.

¹ Араб. *al-masīhiyya*.

² Араб. *ṭabāʿī*.

³ Дифизитам — мелькитам и несторианам.

же человечество Христа есть одна сущность (а это истина общеизвестная), **35** значит, верно то, что две сущности соединились без изменения и из них обеих возникает одна сущность». **36** Таково наше учение о Христе.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

ДОКАЗАТЕЛЬСТВА ИСТИННОСТИ СОЕДИНЕНИЯ БОЖЕСТВА ХРИСТОВА С ЕГО ЧЕЛОВЕЧЕСТВОМ

1 Путей доказательства вочеловечения Бога, т. е. соединения Божества и человечества во Христе, три.

2 Первый путь — извлечение из пророчеств сообщений о том, что Бог явится людям вочеловечившимся и сотворит засвидетельствованное о Нем в Евангелии, **3** как написано: «Се, Дева зачнет и родит Сына, и наречется имя Ему Еммануил, толкование которого — “с нами Бог”»¹. **4** И не прекращали приходить пророчества во всех подробностях, вплоть до исполнения Его домостроительства. **5** Сказано: «В то время, когда Он увидел, что уже исполнил все, как написано у пророков, преклонил главу и предал дух»². **6** Евангелия и Послания содержат большую часть пророчеств, указывающих на это. **7** Поэтому сказано также: «Исследуйте Писания, ведь они свидетельствуют обо Мне»³.

8 Второй путь — это использование метода, с помощью которого философы указывали на бытие Творца и на соединение души и тела; **9** и доказательство состояло в том, что из существования особых следов делался вывод о существовании Оставившего эти следы, имеющего к ним непосредственное отношение. **10** Поэтому Христос сказал: «Если вы не верите Мне, то верьте делам Моим»⁴. **11** Христос творил чудеса, свойственные одному лишь Богу, Сво-

¹ Ср.: Ис. 7:14.

² Ср.: Ин. 19:28,30.

³ Букв. *min aġli* — «в мою пользу». Ср.: Ин. 5:39.

⁴ Ин. 10:38.

ей волей и Своей властью, **12** и связывал их с привлечением людей к вере во имя Его. **13** В этом — различие между Ним и пророками; оно подобно различию между Апостолами и друзьями Божиими: **14** Апостолы заявляют о своей особой миссии¹, а друзья Божии воздерживаются от того, чтобы приписывать это себе².

15 Третий путь основан на том, что Он³ посылает Своих учеников в мир, чтобы они привели людей к вере в Его Божество, **16** и наделяет их способностью совершать необыкновенные чудеса. **17** И они пошли ко всем народам, и творили среди них необыкновенные чудеса, **18** и приводили их к вере в Его Божество, **19** и те становились верующими, что подтверждается самой действительностью и о чем свидетельствует Евангелие, достоверность которого незыблема.

20 Еще один путь, не являющийся теоретическим, — это познание посредством духовных упражнений и очищения своего внутреннего человека. **21** Отцы, прошедшие этим путем до конца, засвидетельствовали истинность одного лишь христианства. **22** Доказательства тому — дости-

¹ В арабском языке оба термина: «Апостол» (*rasūl*) и «миссия» (*risāla*) имеют один и тот же корень.

² Здесь ас-Сафи пользуется специфически мусульманской терминологией. Так, слово *walī* (приблизительно эквивалентное христианскому понятию «святой») не употребляется христианами; в особенности это относится к коптам, которые называют своих святых словом *qidḏis*. Что касается различия между терминами *rasūl* и *walī*, то оно в мусульманском богословии является достаточно четким: *rasūl* («посланник») получает откровение (*waḥy*) и совершает чудеса (*mu'ǧizāt*) в доказательство истинности своего посланничества; *walī* же может получать лишь вдохновение (*ilhām*) и совершать чудеса, демонстрирующие Божию щедрость (*karāmāt*). «Фундаментальное различие между илхам ал-вали и вахй ан-наби состоит в том, что первое предназначено самому вали и имеет значение прежде всего для него самого, тогда как второе имеет общественное значение — оно предназначено всем людям» (Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 50).

³ Христос.

жение ими соединения¹ с Богом в такой степени, что в них становились явными Его следы, **23** а также их утвержденность в христианстве, приверженность ему вплоть до самопожертвования — они жертвовали собой, не предавая его², но оставаясь верными ему.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

ВОЗМОЖНОСТЬ ОПИСАНИЯ ХРИСТА С ПОМОЩЬЮ КАЧЕСТВ БОЖЕСТВА И ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

1 Знай — описание вещи с помощью того, что существует в ней, является возможным. **2** И, поскольку Божество Христа и Его человечество существуют в Нем, возможно описание Его с их помощью и с привлечением их качеств. **3** Итак, вполне допустимо описание Его как Бога и как человека, **4** посредством качеств Божества, например чудесных деяний³, свойственных Ему, **5** и атрибутов человечества, например действий и страдательных состояний⁴, соотносящихся с ним.

¹ Употребленный здесь араб. термин *ittiṣāl*, по нашему мнению, весьма точно отражает специфику христианского идеала единения с Богом, так как, в отличие от другого термина — *ittiḥād*, подразумевающего иногда полное слияние соединяемого, *ittiṣāl* буквально означает «связь, отношение, общение, контакт» и никогда не подразумевает такого слияния соприкасающихся субъектов, которое стирало бы всякое различие между ними.

² Христианство.

³ Араб. *al-af'āl al-mu'ǧiza*. Буквальное значение термина *mu'ǧiza* — «то, что приводит человека в бессилие, делает его неспособным противостоять сверхъестественному вмешательству в собственную жизнь». В мусульманском богословии *mu'ǧiza* — технический термин для обозначения чудес, совершаемых посланниками Божиими в подтверждение своей миссии (см.: наст. изд. С. 210. Сн. 2).

⁴ *inf'ālāt*. Араб. термин *inf'āl* по своему значению противоположен термину *ff'l* («действие»). Он не включает в себе идеи страдания как переживания физической или душевной боли. Для этого служат такие, например, слова, как *alam* или *wagʿ*. Практически точный эквивалент арабскому *inf'āl* находим в греческом слове *πάθος* в его философском, а не обыденном употреблении — отсюда наш вариант перевода.

6 И поэтому мы говорим: «Христос есть Творец и Благодетель, и Он — рожденный от Марии Девы, распятый и умерший». 7 Однако первое принадлежит Его Божеству, а последнее — Его человечеству, 8 как писали Апостолы: «Он родился телесно»¹ и «был распят в немощи человеческой природы»² и «умер телесно»³. 9 И вот как мы описываем человека: «Он — мыслящий, он — высокий ростом». 10 Но ведь он — мыслящий душой своей, а не телом, а высокий телом своим, а не душой.

Глава одиннадцатая

ПРИЧИНЫ ВОПЛОЩЕНИЯ

1 Ученые мужи упоминали множество причин для Воплощения⁴, которые сводятся к двум категориям.

2 Первая причина обусловлена Творцом. 3 Это то, ради чего Он привел нас в бытие (а именно Его щедрость); 4 ради того же самого Он соединился⁵ с нашей природой⁶ для нашего совершенствования (а это — совершенство Его щедрости).

5 Доказательство же необходимости Воплощения состоит в том, что Всевышний Творец — щедрейший из щед-

Следует отметить, что ас-Сафи нигде на протяжении своего трактата не приписывает страдательных состояний Божеству Христа, так как для Него способность подвергаться внешнему воздействию несовместима с Божественностью.

¹ Ср., например, в Посланиях ап. Павла: Гал. 4:4, 1 Тим. 3:16, а также в Посланиях ап. Иоанна: 1 Ин. 4:2; 2 Ин. 1:7.

² Ср.: 2 Кор. 13:4.

³ Ср.: Кол. 1:22.

⁴ Данная глава в значительной мере написана под влиянием трактата крупнейшего арабо-христианского богослова и философа X в. сирийца-яковита Яхьи Ибн Ади «О необходимости вочеловечения Господа» (*Maqāla fī wuḡūb at-ta'annus*), кратким конспектом которого она, по сути, и является. В свою очередь, эта глава вдохновила и других авторов, таких, как Абу-ль-Баракат Ибн Кабар.

⁵ Араб. *ittaṣala*. См.: наст. изд. С. 211. Ст. 1.

⁶ Араб. *biṭabī'atinā*.

рых. **6** А щедрейший из щедрых — это Тот, Кто щедро раздает наилучшие из природ. **7** Наилучшая же природа — это природа Творца, **8** поэтому необходимо было, чтобы Творец щедро уделил нам Свою природу, что и произошло посредством Его соединения с нами.

9 Второе доказательство — это доказательство того, что Его соединение с нами возможно. **10** Ибо препятствием к соединению является противоположность, **11** но Создатель не противоположен Своему созданию, так как противоположность уничтожает то, что противоположно ей, а отнюдь не приводит его в бытие. **12** В Торе Бог сказал, что Он создает человека по Своему подобию¹, а подобное близко к соединению.

13 Итак, если соединение Его с нами является возможным, и если в этом для нас заключена высочайшая честь, а для Него — совершенство щедрости, **14** то Ему не может воспрепятствовать ничто, кроме немощи или недостатка щедрости, **15** а указанные качества — из свойств несовершенства, и Он выше этого. **16** Таким образом, Его соединение с нами необходимо.

17 Вторая причина связана с нами, **18** а именно: когда мы оказались не в состоянии достичь нашего человеческого совершенства **19** и пророки оказались не в состоянии привести и малейшее количество людей к началам упомянутого совершенства, **20** тогда вочеловечился Бог, чтобы привести величайшее число людей к высшему пределу человеческого совершенства и существования. **21** Об этом свидетельствуют и книги — в том, что касается состояния христиан по сравнению с их предшественниками: **22** удалившись от поклонения тому, что не есть Бог, они обратились к поклонению Богу **23** и от крайнего развращения² обратились к высшему пределу аскетизма.

¹ Ср.: Быт. 1:27.

² Араб. *tafassuḥ* букв. «широта, простор; гуляние».

ЗАВЕРШЕНИЕ КНИГИ: БОГОСЛОВИЕ — САМАЯ БЛАГОРОДНАЯ
ИЗ НАУК, И КАК ЧЕЛОВЕКУ ПОСТИГНУТЬ ЕЕ

1 Рассуждения о богословских¹ [предметах], и особенно о наиболее тонких из них, трудны. 2 Тем более нелегки они для того, кто не познал начала этой науки, — ведь ее понимание зиждется на знании этих начал, 3 каковые содержатся в философских книгах и книгах вероучительных — в Ветхом и Новом Заветах. 4 Апостол, сказавший: «Христос говорит во мне»², утверждает: 5 «Поистине, мы знаем немного из многого, и видим вещи как подобия, и как тот, кто видит их в зеркале, 6 но мы будем созерцать их позднее лицом к лицу»³. «Позднее» означает «после воскресения».

7 Далее, богословие — это восприятие человеческим разумом наиболее благородных понятий. 8 А наиболее благородные понятия воспринимаются лишь благороднейшим разумом, 9 так как соединение возможно там, где есть подобие, и к нему имеются препятствия там, где есть несходство.

10 И если не очистил человек душу и ум от привязанности к чувственным удовольствиям и погружен в занятия

¹ Для обозначения богословия как научной дисциплины ас-Сафи употребляет термин *al-ilm al-ilāhī*, букв. «божественная наука». Следует отметить, что в данном трактате он не пользуется двумя другими терминами, обозначающими богословие у арабоязычных авторов: 1) *ilm al-kalām* — термин, распространенный у христианских богословов Багдада, прежде всего у Абдаллаха Ибн ат-Таййиба и Яхьи Ибн Ади, а также у мусульман, у которых он чаще всего обозначает спекулятивный аспект богословия (т. е. приведение чисто рациональных доводов в обоснование того или иного богословского тезиса), и 2) (*ilm*) *al-lāhūt* — выражение, используемое в нашу эпоху всеми арабоязычными христианами, но потенциально заключающее в себе некоторую двусмысленность, поскольку *lāhūt* означает «Божественность» (например, Божественность Христа) и, таким образом, невольно ограничивает предмет богословия как науки, сводя его лишь к изучению Бога в Самом Себе.

² Ср.: 1 Кор. 2:16; 7:40.

³ Ср.: 1 Кор. 13:12.

мирскими делами, **11** и если не молил Бога о том, чтобы Он даровал ему достаточное разумение **12** по слову Апостола: «кому недостает мудрости¹, да просит у Бога»², **13** то трудно будет ему постичь то, что способен постичь человек из этой благородной науки.

14 Итак, да попросим у Бога, чтобы Он наставил нас и даровал нам счастье в знании и в труде. Аминь.

¹ В арабском тексте здесь употреблено слово *adab*, букв. «воспитанность, светская учтивость, хорошие манеры».

² Ср.: Иак. 1:5.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ДВС — Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996^р.

ИзвИАИАН — Известия Императорской Академии Наук. СПб.

ПрТСО — Прибавления к Творениям святых отцов в русском переводе. М., 1844—1891.

ТКДА — Труды Киевской Духовной Академии. Киев.

ХВ — Христианский Восток. СПб.

ХЧ — Христианское чтение / СПбДА. СПб.

ActaSS — Acta Sanctorum.

An Boll — Analecta Boſſandiana. Paris-Brüssel.

АОС — Archives de l'Orient Chrétien.

БЕНЕ — Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Paris.

BSAC — Bulletin de la Société d'Archéologie Copte. Le Caire.

CE — The Coptic Encyclopedia. V. 1—8. Cairo.

CSCO — Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.

HTHR — The Harvard Theological Review. Cambridge.

EvTh — Evangelische Theologie. München.

JAC — Jahrbuch für Antike und Christentum. Münster.

JThSt — Journal of Theological Studies. Oxford.

MMAFO — Mémoires de la Mission française d'archéologie orientale. Le Caire.

NHSt — Nag Hammadi Studies. Leiden.

OCP — Orientalia Christiana Periodica. Rome.

PG — Patrologia Graeca. Paris.

PL — Patrologia Latina. Paris.

PO — Patrologia Orientalis. Paris.

ROC — Revue de l'Orient Chrétien. Paris.

SC — Sources Chrétiennes. Paris.

SEA — Studia Ephemeridis Augustinianum. Roma.

TU — Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipzig.

VigC — Vigiliae Christianae. Amsterdam.

ZÄS — Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. Berlin.

ZKTh — Zeitschrift für katholische Theologie. Innsbruck.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
<i>Рогожина А.А.</i> Коптские фрагменты «Мученичества св. Филофея Антиохийского» из собрания Британского музея	9
<i>Крутова Е.В.</i> «История Александрийской Церкви» и ее связь с греческой и арабской историографическими традициями	22
История Александрийской Церкви (пер. Е.В. Крутовой).....	41
<i>Матюшкина М.Л.</i> Житие свт. Кирилла Александрийского по данным восточной историографии	45
Коптские акты III Вселенского (Эфесского) Собора (пер. М.Л. Матюшкиной)	76
<i>Брысина С.Л.</i> Псевдо-Еводий и проблема циклов в коптской литературе	88
<i>Псевдо-Еводий, архиепископ Римский.</i> Похвала Марии (пер. С.Л. Брысиной).....	106
<i>Ковалец А.С.</i> О некоторых особенностях богословия семи посланий прп. Антония Великого	118
<i>Головнина Н.Г.</i> Христологический «катехизис» Шенуте.....	143
<i>Шенуте.</i> Гомилия на Рождество (пер. Н.Г. Головниной).....	153
<i>Священник Олег Давыденков.</i> Юлиан Галикарнасский и его догматические труды	158
<i>Юлиан Галикарнасский.</i> Догматические фрагменты (пер. иерея О. Давыденкова)	163
<i>Фридман И.А.</i> Литературное творчество братьев Аль-Ассалей и трактат Ас-Сафи ибн Аль-Ассаля как опыт систематического изложения вероучения Коптской Церкви	178

<i>Ас-Сафи Ибн аль-Ассаль. Сокращенные главы о Троице и Воплощении (пер. И.А.Фридмана).....</i>	<i>196</i>
<i>Список сокращений.....</i>	<i>216</i>

Научное издание

Литературные традиции христианского Египта

Художник Хидоятов С.А.

Корректор Аникина С.П.

Верстка Лега В.П.

Подписано в печать 15.04.2008.

Формат 60x90/16. Усл. печ. л. 14. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Бумага офсетная. Тираж 1000 экз.

Заказ 182

**Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета.**

115184, Москва, ул. Новокузнецкая, 23б.

e-mail: izdat@pstgu.ru

Отпечатано в типографии
Патриаршего издательско-полиграфического центра
г. Сергиев Посад т/факс 721-26-45



Церковная письменность христианского Востока представляет восточную часть христианской экумены (за вычетом греческой и славянской ее составляющих). Этот регион издавна привлекает пристальное внимание ученых и питает наиболее живые и перспективные исследования, без которых невозможно говорить о реальной интенсификации патрологических и церковно-исторических изысканий.

В Европе XX век стал временем подлинного расцвета христианской ориенталистики, в то время как в России от полного увядания эту научную область спасали только героические усилия немногочисленных энтузиастов-одиночек. Сегодня ситуация изменилась – в значительной степени благодаря возрождению в России богословских исследований, требующих подробного и всестороннего изучения как исторических источников, так и литературных памятников.

Настоящий сборник составлен из работ преподавателей, аспирантов и выпускников Отделения восточно-христианской филологии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Созданное в декабре 1995 г., это отделение накопило опыт не только научной, но и образовательной деятельности, одним из результатов которой стало открытие в 2006 г. новой специализации 021746 «Древние языки христианского Востока» (в рамках образовательного стандарта 021700 «Филология»). Задача отделения состоит в подготовке специалистов, сочетающих владение восточными языками (арабский, коптский, сирийский, эфиопский, древнеармянский, древнегрузинский) с основательным знанием древнегреческого и латинского, а также европейских языков. Кроме филологической составляющей, специализация включает необходимый минимум востоковедческих, богословских и исторических знаний (см. сайт ПСТГУ <http://pstgu.ru>).