

Санкт-Петербургская  
православная духовная академия



# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

*научно-богословский журнал*

Издается с 1821 года

№ 7–8, 2009

*nota bene*

## Редакционный совет

Главный редактор: *епископ Гатчинский Алевросий (Ермаков)*, кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской православной духовной академии

*Архимандрит Августин (Никитин)*, кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии

*Петр Евгеньевич Бухаркин*, доктор филологических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета и Санкт-Петербургской православной духовной академии

*Протоиерей Георгий Митрофанов*, магистр богословия, профессор Санкт-Петербургской православной духовной академии

*Протоиерей Владимир Мустафин*, кандидат богословия, профессор Санкт-Петербургской православной духовной академии

*Алексей Иванович Сидоров*, доктор церковной истории, профессор Московской православной духовной академии

*Протоиерей Владимир Сорокин*, кандидат богословия, профессор Санкт-Петербургской православной духовной академии

*Протодиакон Владимир фон Цуриков*, декан Свято-Троицкой духовной семинарии в г. Джорданвилле (РПЦЗ)

## Редакционная коллегия

Ответственный редактор: *священник Димитрий Юревич*, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по научно-богословской работе

### Редакторы отделов

- богословия: *Александр Васильевич Маркидонов*, кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии
- апологетики: *протоиерей Кирилл Копейкин*, кандидат богословия, кандидат физико-математических наук, секретарь Ученого совета, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии
- библеистики: *священник Димитрий Юревич*, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по научно-богословской работе
- патрологии: *Павел Кириллович Доброцветов*, кандидат философских наук, преподаватель Московской православной духовной академии
- церковной истории: *Дмитрий Андреевич Карпук*, кандидат богословия, преподаватель и заведующий архива Санкт-Петербургской православной духовной академии
- философии: *Игорь Борисович Гаврилов*, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета и Санкт-Петербургской православной духовной академии
- литургики: *священник Владимир Хулан*, кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургской православной духовной академии

# СОДЕРЖАНИЕ

## **Церковь в период Вселенских Соборов**

*А.И. Сидоров.* Церковное богословие в период от  
Первого до Второго Вселенского Собора (325–381 гг.). . . . . 6

## **Экзегетика Священного Писания Ветхого Завета**

*Диакон Сергей Чарыков.* Апокалиптические мотивы  
в пророческих книгах Ветхого Завета. . . . . 54

## **Библейская археология**

*Священник Димитрий Юревич.* Проблема хронологии  
исхода в свете археологических данных . . . . . 93

## **Византийская патрология**

*П.К. Доброцветов.* Святитель Евлогий  
Александрийский (580–607): личность, жизнь, произведения. . . . 118

*Свт. Евлогий Александрийский.* Фрагменты из  
христологических и триадологических сочинений. . . . . 134

## **Русская религиозная философия**

*И.В. Базиленко.* О влиянии идей бахаизма на  
мировоззрение Л.Н.Толстого (1828–1910). . . . . 150

# CONTENTS

## **The Church in the Period of Ecumenical Councils**

*A.I. Sidorov.* The Church Theology in the Period  
from the First till the Second Ecumenical Council (325–381) . . . . . 6

## **The Interpretation of the Old Testament**

*Deacon Sergy Charykov.* The Apocalyptic Motives in the Books  
of the Old Testament Prophets. . . . . 54

## **Biblical Archeology**

*Priest Dimitry Yurevich.* The Problem of the Exodus Chronology  
in the Light of the Archeological Data . . . . . 93

## **Byzantine Patrology**

*P.K. Dobrotsvetov.* Saint Eulogy of Alexandria (580–607):  
the Personality, the Life, the Compositions. . . . . 118

*Saint Eulogy of Alexandria.* The Fragments from the Christological  
and Triadological Compositions . . . . . 134

## **Russian Religion Philosophy**

*I.V. Bazilenko.* The Influence of Bahá'í Faith Ideas  
on L.N. Tolstoy's (1828–1910) World Outlook . . . . . 150

Editorial Council and Editorial Staff. . . . . 172

Annotations . . . . . 174

*А.И. Сидоров*

## **ЦЕРКОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ В ПЕРИОД ОТ ПЕРВОГО ДО ВТОРОГО ВСЕЛЕНСКОГО СОБОРА (325–381 гг.)**

В работе рассматриваются основные богословские течения в период между Первым и Вторым Вселенскими Соборами. Констатируется, что хотя этот период обычно характеризуется как «эпоха триадологических (тринитарных) споров», главным движущим моментом догматической борьбы в это время являлись вопросы христологии и сотериологии.

**Ключевые слова:** богословие, триадология, христология, сотериология, метод богословия, арианство, Арий, монофизитство, омии, омиусиане.

### **Характеристика эпохи**

В течение IV века происходит одно из величайших событий в истории человечества, связанных с судьбой религии Христовой: она, бывшая до того религией недозвоненной и гонимой, к концу этого века становится религией торжествующей. В средоточии этого удивительнейшего преобразования языческого мира и Римской империи находится личность и деятельность святого равноапостольного императора Константина Великого. Какие бы противоречивые оценки этот великий государь не получал со стороны ученых, один факт остается несомненным: через свое личное обращение в христианство он повернул ход мировой истории. Поэтому, «припоминая на смертном одре все события своей жизни, он со спокойным сознанием мог сказать, что великое дело, порученное ему Провидением, он совершил: распадавшееся римское государство он соединил под одной властью, примилив его с христианством, и упорядочил торжество Церкви в будущем. Всей своей деятельностью он глубоко по-

---

*Алексей Иванович Сидоров* — доктор церковной истории, профессор Московской православной духовной академии.

влият не только на историю язычества и христианства, но и на историю всего человечества, и поэтому после своей смерти он наследовал почести, редкие в истории: римский сенат возвел его в боги, история признала его Великим, а Церковь — равноапостольным»<sup>1</sup>. Благодаря св. Константину изменяются не только отношения Церкви и государства<sup>2</sup>, но и начинается процесс воцерковления этого государства и общества, который определил бытие Византии, а затем и святой Руси. Одним из стержневых моментов этого процесса было то, что Православие стало «не только объединяющим началом для византийского населения, но и, можно сказать, господствующей национальностью византийского государства, основной стихией народной жизни в Византии, ее глубочайшим и самым чутким нервом». Поэтому «властители Византии могли безнаказанно экспериментировать над имуществом, личностью и жизнью своих подданных, — народ все сносил и терпел; но горе им было, если они отваживались святотатственными руками прикоснуться к заветной святыне — православным догматам и канонам: тогда чувство боли пробегало по всему народному организму и сопровождалось более или менее сильными нестроениями во всех сферах государственной жиз-

<sup>1</sup> *Спасский А.А.* Обращение императора Константина Великого в христианство. Исследования по истории древней Церкви. СПб., 2007. С. 75.

<sup>2</sup> «Со времени Константина отношения правительственной власти к христианству совершенно изменяются. Не только отменяются недавние еще жестокие гонения, но государство вступает в союз с Церковью, начинает содействовать ей в осуществлении ее задач всеми находящимися в его распоряжении средствами. Для Церкви открывается самая широкая возможность развития всех сторон ее жизни и деятельности, ее влияние может теперь распространяться на всю область человеческих отношений, подлежащих до сих пор лишь ведению государства, христианские принципы вносятся в строй самой государственной жизни. Начинается новый период в жизни и Церкви и государства, резко отличающийся от предыдущего; теперь создаются в своей основе те формы отношений Церкви и государства, которые продолжают существовать, именно на Востоке, во все дальнейшее время» (*Бриллиантов А.И.* Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 г. О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника. СПб., 2006. С. 49).

ни»<sup>3</sup>. Данный момент ярко проявляется в эпоху Вселенских Соборов, детерминируя, среди прочего, и ход развития православного богословия.

Однако нельзя не отметить и того, что эти мощные факторы воцерковления греко-римского общества шли рука об руку с также сильными факторами внутренних нестроений в Церкви. Духи злобы поднебесной никогда не оставляли, не оставляют и не будут оставлять ее в покое, пока она существует на земле. Но если в доникейскую эпоху напор их больше осуществлялся извне, принимая форму внешних гонений и притеснений христиан, то начиная с IV века центр тяжести такой духовной брани лукавых сил с Церковью перемещается внутрь: эта духовная брань становится преимущественно догматической борьбой. Обычно IV век обозначают как «век тринитарных (триадологических) споров»<sup>4</sup>. Констатируя этот, казалось бы общеизвестный факт, следует учитывать два существенных момента.

*Первый:* догматические споры, как выражение духовной брани против Церкви, отнюдь не составляют всего содержания церковной жизни, а, соответственно, и богословской мысли указанного периода, как брань против злобы духов поднебесной не составляет всего содержания духовной жизни христианина. Ибо «освободившись от необходимости вести борьбу за внешнее существование, встречая со стороны государства уже не преследование, а покровительство и поддержку, Церковь получила возможность широкого и беспрепятственного развития разных сторон своей жизни... Богословская мысль представителей Церкви с особой энергией принимается за уяснение существенного содержания христианства как

---

<sup>3</sup> Соколов И.И. Лекции по истории Греко-восточной Церкви. Т. I. СПб., 2005. С. 9–10.

<sup>4</sup> См., например: «История Вселенских Соборов входит в историю богословской мысли, а история богословской мысли первых веков христианства представляет собой комментарий на слово «Богочеловек» и складывается из двух периодов: триадологического (θεολογία) [богословие] и христологического (οἰκονομία) [домостроительство]» (Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских Соборов. История богословской мысли. М., 2007. С. 31).

откровенной религии; наступает «золотой век» в истории древнехристианской науки патристической литературы»<sup>5</sup>. Поэтому, наверное, можно сказать, что догматические споры возникли (и обычно возникают) как защитная реакция Церкви, оберегающей свое внутреннее развитие. Ереси (как и расколы) не стимулируют это развитие, а, наоборот, препятствуют ему. *Второй момент*: схема «триадология — христология», фиксируемая В.В. Болотовым, является схемой скорее логической и абстрактной, чем реальной. Ибо в исторической реальности триадология и христология (опять же невысказанная без сотериологии) были столь тесно переплетены друг с другом, что их невозможно отделить друг от друга, и это ясно выступает в IV веке. Причем в данный век, составляющий целую эпоху, как и в доникейский период, христология (и сотериология) находятся в самом средоточии развития богословской мысли<sup>6</sup>. Вследствие чего

---

<sup>5</sup> *Бриллиантов А.И.* Лекции по истории древней Церкви. СПб., 2007. С. 51.

<sup>6</sup> На сей счет см. весьма верное рассуждение А.П. Орлова: «В тесной связи с учением о Троице Боге у древних богословов переплетался христологический вопрос, — вопрос о взаимоотношении в Лице Спасителя Божеской и человеческой природ, представлявший, пожалуй, самую душу, жизненный нерв догматических движений как доникейской, так и посленикейской эпохи. Если сущность этих движений сводилась к вопросу о реальном взаимоотношении между Богом и миром, о преискреннем откровении человечеству во Христе Божественной жизни, то собственно христологический вопрос является ближайшим уяснением *quomodo* этого таинства, тогда как вопрос о Божественном Троицестве представлял собою лишь его необходимую метафизическую предпосылку. Эта принципиальная важность христологической проблемы и ее органическая связь с метафизическими основами христианского богословия, ясно сознававшаяся на всем протяжении церковно-богословской мысли (Тертуллиан, Ириней, Ориген и др.), в особенности отчетливо выступил в церковном сознании в IV-м веке, когда ариане, решительно отвергнув догмат об истинном божестве Христа, в подтверждении этого тезиса широко воспользовались всеми теми «уничжительными» для Христа библейскими изречениями о Нем, которыми частично пользовались для этой же цели и раннейшие еретики, и которые, по православному пониманию, имели отношение лишь к человеческой

обозначение периода от первого до второго Вселенского Собора как «эпохи триадологических споров» достаточно условно.

### Арий и становление арианства

Оба этих момента можно наблюдать в арианских спорах. В происхождении арианской ереси и в личности самого ересиарха достаточно много загадочного. Связано это, в первую очередь, с тем, что от сочинений Ария и его сторонников сохранилось небольшое количество произведений (или их фрагментов)<sup>7</sup>. Подобное обстоятельство даёт основание некоторым западным исследователям сомневаться в истинности, как они говорят, «традиционного видения» данной ереси, сложившегося под влиянием оппонентов арианства, в первую очередь — под влиянием свт. Афанасия Великого<sup>8</sup>. Однако именно в таком традиционном (то есть *православном*) видении и проявляется наиболее отчетливо как черты личности ересиарха, так и его лжеучения.

Основные факты его биографии известны, хотя много неясностей с восстановлением раннего периода жизни Ария<sup>9</sup>. Что же касается личности его, то одно из самых ярких описаний её встречается у свт. Епифания Кипрского: «Этот старик, напыщенный гордостью, сбился с прямого пути. Он был высок ростом, угрюм на вид, держал себя как хитрый змей и мог при помощи своего лукавого нрава увлечь всякое незлобивое сердце. Всегда одет он был в гемифорий и

---

природе Спасителя» (*Орлов А.П.* Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Сергиев Посад, 1908. С. XI-XII).

<sup>7</sup> *Luibheid C.* Finding Arius // *The Irish Theological Quarterly*, 1978, 45. P. 81.

<sup>8</sup> *Wiles M.* Archetypal Heresy. Arianism through the Centuries. Oxford, 1996. P. 1–26. Здесь встречается и утверждение (p. 7), что именно свт. Афанасий ответственен за ту «концепцию арианства», которая стала доминировать в последующей истории Церкви. А она «искажила» истинный облик Ария, как «церковного мыслителя», опирающегося на Священное Писание, Предание и разум.

<sup>9</sup> Подробно см.: *Bouларанд E.* Les débuts d'Arius // *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1965, 65. P. 175–187. *Williams R.* Arius. Heresy and Tradition. London, 2001. P. 29–47.

коловый, сладок был в беседе, всегда действуя на души убеждением и ласкательством»<sup>10</sup>. Церковный историк Созомен добавляет и еще одну черту — любовь к диалектике<sup>11</sup>. Таким образом, вырисовывается личность казалась бы даже вполне симпатичная: уважаемый пресвитер, отличающийся внешними подвигами телесной аскезы и носящий монашеское облачение, добрый в обращении, хорошо владеющий словом и, вероятно, сильный диспутант. Потому один наш ученый заметил об Арии: «Очевидно, последующие поколения ничего дурного не могли бы сказать о нём, если бы он не сделался виновником спора, который навсегда обратил его имя в синоним ужаснейшего отступления и проклятия; в этом споре прошла вся его дальнейшая жизнь; этот же спор, вероятно, вложил ему в первый раз в руки перо, чтобы защитить свое учение, сделав его писателем и даже поэтом»<sup>12</sup>. Однако в глубине этой на первый взгляд симпатичной личности таилась червоточина, верно подмеченная свт. Епифанием — гордыня. Она-то и послужила тем малым камешком, который вызвал обвал лавины церковных нестроений.

Насколько Арий был плодовитым писателем, сказать трудно, ибо от его сочинений дошло до нас, как уже отмечалось, очень немного<sup>13</sup>. Эти остатки литературной деятельности ересиарха позволяли (и еще позволяют) строить, помимо всего прочего, различные гипотезы об истоках его лжеучения, некоторые из которых явно канули в лету. Так, в настоящее время уже вряд ли возможна та дилемма, которая вызвала горячий спор в нашей церковно-исторической науке и который кратко сводился к следующему: находятся ли эти истоки в Антиохийской школе или же ересь Ария определяется развитием Александрийской школы<sup>14</sup>. Причем данные школы мыс-

<sup>10</sup> *Епифаний Кипрский, свт.* Творения. Ч. IV. М., 1880. С. 109–110.

<sup>11</sup> *Эрмий Созомен Саламинский.* Церковная история. СПб., 1851. С. 57.

<sup>12</sup> *Спасский А.А.* Начальная стадия арианских движений и Первый Вселенский Собор в Никее. Исследования по истории древней Церкви. СПб., 2007. С. 10.

<sup>13</sup> *Boullard E.* L'hérésie d'Arius et la "foi" de Nicée. Paris, 1972. P. 39–65.

<sup>14</sup> Так, А.П. Лебедев полагал, что эти школы «создали всю или почти всю богословскую литературу того времени, были ключом к тогдашней бого-

лились именно как *богословские* направления, с присущими им специфичными чертами.

Что касается Антиохийской школы, то происхождение арианства связывалось с личностью св. Лукиана Антиохийского — пресвитера, дидаскала и мученика, учениками которого были многие видные представители арианствующего движения (Евсевий Никомидийский, Марк Халкидонский, Феогнис Никейский и др.) и которого некоторые западные исследователи называли «Арием до Ария»<sup>15</sup>. Однако следует учитывать два существенных обстоятельства: во-первых, св. Лукиан был преимущественно «текстологом Священного Писания» и относительно его догматических воззрений сохрани-

---

словской учености. От влияния школ не освобождался ни один замечательный деятель в церковной среде того времени». Отсюда им делается следующий вывод: «Центральным пунктом антиникейского направления была Антиохия Сирийская, подобно тому, как Александрия была главным пунктом, откуда распространялось направление Никейское» (*Лебедев А.П.* Вселенские Соборы IV и V веков. Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. СПб., 2004. С. 11, 51). Однако, его точка зрения вызвала резкую критику протоиерея А.М. Иванцова-Платонова, ратующего за теорию александрийских корней арианства, вследствие чего А.П.Лебедев вынужден был долго защищаться. Подробно см.: *Лебедев А.П.* Из истории Вселенских Соборов IV и V веков. Полемика А.П. Лебедева с прот. А.М. Иванцовым-Платоновым. СПб., 2004. Спор этих двух русских ученых был тесно связан с полемикой среди протестантских исследователей и затронул других русских церковных историков. См.: *Лебедев Д.А., свящ.* Вопрос о происхождении арианства / Отдельный оттиск из «Богословского вестника». Сергиев Посад, 1916. Сам автор склоняется к александрийской гипотезе, считая, что «Ориген есть в сущности последний из восточных богословов, в системе которого мы можем искать корни арианской доктрины» (Там же. С. 31–32).

<sup>15</sup> В данном случае мы опираемся на свою работу: *Сидоров А.И.* Святой Лукиан Антиохийский и его ученики: К предьстории Антиохийской школы // Альфа и Омега, 2007, 1 (48). С. 36–50; 2 (49). С. 38–57. Был ли сам Арий учеником св. Лукиана остаётся неясным, ибо кроме одного личного свидетельства ересиарха, обращавшегося к Евсевию Никомидийскому как к «солукианисту», у нас нет никаких данных.

лись очень скудные сведения; во всяком случае, из этих сведений можно заключить, что учение о Святой Троице этого прославленного мученика носило скорее антиарианский, чем протоарианский или проарианский характер. Во-вторых, Антиохийская школа, как богословское направление, начинается со св. Евстафия Антиохийского — одного из самых непримиримых врагов арианства, который стал первой жертвой так называемой «антиникейской реакции». Следовательно, один член указанной дилеммы отпадает и сама она, таким образом, перестает существовать.

Если же обратиться к Александрийской школе, то в определенной степени можно говорить о ней, как о целом образовательном учреждении с преемственностью дидаскалов<sup>16</sup>, хотя и здесь существуют некоторые проблемные моменты<sup>17</sup>. Но вот говорить об Александрийской школе, как о некоем *едином богословском течении*, довольно сложно. Прежде всего, богословские взгляды Оригена развивались явно по совсем иной траектории, чем взгляды его предшественника Климента. Далее, из последующих александрийских дидаскалов Иракл (хотя о богословских взглядах его не сохранилось почти никаких сведений) и свт. Дионисий Александрийский существенным образом дистанцировались от основных интуиций мирозерцания Оригена, а часто находились и в оппозиции к его основным богословским посылкам<sup>18</sup>. Правда, два последующих дидаскала — Феогност и Пиерий — находились преимущественно в русле воззрений Оригена<sup>19</sup>, но со свт. Петром Александрийским ма-

---

<sup>16</sup> Дьяконов А.П. Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. Типы высшей богословской школы в древней Церкви в III–IV вв. СПб., 2006. С. 447–466.

<sup>17</sup> Сомнения возникают относительно того, являлся ли Ориген учеником Климента Александрийского. См.: *Bardy G. Aux origins de l'école d'Alexandrie // Recherches de Science Religieuse*, 1937, 27. P. 83–85.

<sup>18</sup> См.: *Bienert W.A. Dyonisius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert*. Berlin, N.Y., 1978. S.106–133, 222–223.

<sup>19</sup> Изложение их богословских взглядов на основе весьма скудных источников см.: *Radford L.R. Three Teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter. A Study in the Early History of Origenism*. Cambridge, 1908.

ятник качнулся в другую сторону. «Он первый открыто восстаёт против основных заблуждений Оригена, ведёт долгую и упорную борьбу и приверженцами Оригеновской партии и, наконец, сообщает новое направление Александрийской школе. Но тот же Петр глупо уважает Оригена за его научные труды и разделяет его воззрения, чуждые крайности. Строго православный по своему направлению, он даёт ход Православию и оно при нём одерживает явную победу»<sup>20</sup>. Наконец, с Дидимом Слепцом Александрийская школа вновь возвращается к оригенизму, но это был её последний аккорд. Таким образом, как богословское направление Александрийская школа характеризуется диссонансом мировоззренческих тенденций, порой скрыто, а порой и открыто вступающих в конфликт друг с другом. Тем не менее, личность и мирозерцание Ария никак не вписывается в этот диссонанс. Единственной точкой пересечения арианского лжеучения и оригенистских интуиций является триадология, но и здесь различие между Арием и Оригеном, по характеристике В.В.Болотова, «коренное и существенное», хотя нет и недостатка и в пунктах их соприкосновения<sup>21</sup>. Однако в христологии, сотериологии, эсхатологии и прочих догматических воззрениях взгляды двух ересиархов развивались часто в совсем противоположных направлениях. Поэтому искать в оригенизме истоки лжеучения Ария — занятие, на наш взгляд, довольно бессмысленное, хотя отдельные элементы его взглядов можно обнаружить как у греческих апологетов II века (например, у Афинагора), так и у представителей Александрийской школы<sup>22</sup>. Но дело не в отдельных элемен-

---

Р. 1–57.

<sup>20</sup> *Чистосердов П.* Св. Петр Александрийский (его жизнь и деятельность). Харьков, 1901. С. 52. Правда, антиоригенизм св. Петра подвергается сомнению в кн.: *Vivian T.* St. Peter of Alexandria. Bishop and Martyr. Philadelphia, 1988. Р. 110–122. Но эти сомнения, по нашему мнению, зиждутся на очень зыбких основаниях.

<sup>21</sup> *Болотов В.В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. I. Учение Оригена о Св. Троице. М., 1999. С. 386–387.

<sup>22</sup> См.: *Barnard L.W.* The Antecedents of Arius // *Vigiliae Christianae*, 1970, 24. Р. 172–188.

тах, а в том, что сочетает их в единое целое, то есть как бы в «жизненном принципе» арианства, который кардинально отличался от духа православного христианства.

В прошлом неоднократно предпринимались попытки видеть этот «жизненный принцип» арианства в философии<sup>23</sup>. И действительно, исследователи обнаруживают определенную рецепцию различных ответвлений античной философии (особенно, платонизма) у Ария<sup>24</sup>. Тем не менее, вряд ли такая рецепция детерминировала сущностные черты мирозерцания ересиарха<sup>25</sup>. Конечно, весомый элемент рассудочной изворотливости присутствовал в его мирозерцании, но Арий все же пытался опираться на Священное Писание и, насколько это было возможно, на церковное Предание. В опреде-

---

<sup>23</sup> «В арианстве подняло голову против христианского Откровения некоторое общее направление, стремившееся отодвинуть его на задний план, а первое место представить философии. С формальной стороны именно в этом и заключалась сущность разногласия между арианством и учением Церкви. Арий со своими единомышленниками стоял на почве философии и диалектики, так как источником познания божественных истин он считал естественный разум; Священное же Писание он ценил лишь настолько, насколько оно, по его мнению, доказывало результаты его рассуждений. Ариане стремились приблизить сверхъестественные истины к пониманию их человеческим рассудком, и по законам и понятиям последнего судили о достоинстве этих истин» (*Владимир (Благо-разумов)*, иером. Св. Афанасий Александрийский. Его жизнь, учено-литературная и полемико-догматическая деятельность. Кишинев, 1895. С. 30). Ср. также суждение: арианство есть только философия своего времени, облаченная в христианскую одежду (it “is only the philosophy of the day put into a Christian dress”). *Gwatkin H.M.* The Arian Controversy. London, 1914. P. 6.

<sup>24</sup> См.: *Ricken F.* Zur Rezeption platonische Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios // *Theologie und Philosophie*, 1978, 53. S. 337–343.

<sup>25</sup> См. замечание о том, что идеи Ария коренятся в неправильном толковании Священного Писания, то есть носят преимущественно экзегетический характер: *Boularand E.* Aux sources de la doctrine d’Arius // *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1967, 68. P. 18–19.

ленной степени можно сказать, что целью его было «развить основанный на Писании и рационально последовательный катехизис»<sup>26</sup>. В том-то и состояла опасность этой «архетипической ереси», что она предстала в облики церковности, будучи по сути своей «рационализирующей псевдоцерковностью». И не случайно церковный историк Сократ, говоря об ересиархе, замечает: «Новыми умозаключениями он возбудил многих к исследованию — и малая искра превратилась в великий пожар»<sup>27</sup>. Примечательно, что великие искушения в Церкви IV века начались с казалось бы безобидной богословской дискуссии, где свт. Александр Александрийский выступил первоначально в качестве третьей стороны в споре Ария и его оппонентов. По свидетельству Созомена, Арий высказал главный свой тезис: «Сын Божий произошел из несущего, и было время, когда Его не было. По самопроизволению Он способен ко злу и добродетели. Он есть создание и тварь». Далее этот историк продолжает: «Вероятно, много и другого говорил Арий, когда подтверждал свои мнения и рассуждал о каждом из этих вопросов. Некоторые, слыша подобные выражения, начали порицать Александра, зачем он, вопреки долгу, терпит нововведения в догмате. Александр, признав за лучшее в деле сомнительном дать волю говорить той и другой стороне, чтобы устранить мысль о принуждении и примирить спорящих убеждением, сел как судья, вместе с клириками, и ввел обе стороны в состязание. Но в словесных спорах обыкновенно всякий старается одержать победу. Арий защищал высказанные им положения, а прочие доказывали, что Сын единосущен и совечен Отцу. Было и другое заседание и рассуждение о тех же вопросах: но спорившие опять не сошлись между собою. Так как рассматриваемый предмет казался очень сомнительным, то сперва колебался несколько и Александр, похваливая иногда одних, иногда других: но, наконец, присоединившись к стороне тех, которые утверждали, что Сын единосущен и совечен Отцу, он приказал, чтобы и Арий, оставив противоречия, мыслил таким же образом. Однако же Арий не слушался, тем более, что

---

<sup>26</sup> Williams R. Arius... P. 111.

<sup>27</sup> Сократ Схоластик. Церковная история. М., 1996. С. 10.

около него было уже много епископов и клира, которые думали, что он говорит правильно. Поэтому Александр отлучил от Церкви как его самого, так и клириков, державших в догмате его сторону»<sup>28</sup>.

Эта пространная выдержка из труда Созомена хорошо показывает детали генезиса арианства: искру богословской дискуссии превратило в пламя пожара догматических споров *непослушание* пресвитера своему владыке, который, кстати, «руководил прениями с большой умеренностью и благожеланием»<sup>29</sup>. Конечно, как всегда в истории Церкви, идейные расхождения сильно осложнились и запутывались личными отношениями, ибо Арий в прошлом был соперником свт. Александра в качестве кандидата на Александрийскую кафедру<sup>30</sup>. К тому же Арий чувствовал за собой поддержку определенной части александрийского клира и мирян, поскольку, по словам свт. Епифания, он «отвлек от Церкви для единения с собою девственников числом семьсот. Есть слух, что он же увлек еще семь

<sup>28</sup> *Эрмий Созомен Саламинский*. Церковная история. С. 57–58.

<sup>29</sup> Дюшен Л. История древней Церкви. Т. II. М., 1914. С. 88.

<sup>30</sup> Блаж. Феодорит, называющий Александра «мужественным поборником евангельских догматов», сообщает, что когда преемником Ахилла, занимавшего кафедру после свт. Петра Александрийского, был избран Александр, то «стоявший в чине пресвитеров и имевший поручение изъяснять Божественное Писание Арий, видя, что Александр получил кормило архиерейства, не вынес приражения зависти, но, возбуждаемый ею, изыскивал предлоги ко вражде и ссоре. Достохвальная жизнь Александра, конечно, не позволяла ему сплесть на него клеветы, однако же, движимый завистью, он не мог и успокоиться» (*Феодорит Кирский, блаж.* Церковная история. М., 1993. С. 25). Как считает владыка Лоллий, «несомненно, что на выборах происходила крупная борьба и все избиратели разделились на две партии: пресвитеры и прочие клирики стояли за Ария, народ же всецело был на стороне Александра. Если для пресвитеров Арий был их сослуживец и даже приятелем и притом человеком передовым среди них, коему покойный Ахилла дал особые полномочия и права, то для народа он был еще новичком, недавним мелитианином и запрещенным диаконом. В Александре же народ видел пресвитера давнего и человека жизни достохвальной». *Лоллий (Юрьевский), архиеп.* Александрия и Египет. СПб., 2001. С. 88–89.

пресвитеров и двенадцать диаконов. Яд его достиг даже и до епископов. Ибо он убедил Секунда Пентапольского и других действовать вместе с ним»<sup>31</sup>. Однако, сколько бы важными и весомыми не были эти личные и церковно-политические обстоятельства, последующий ход развития событий в Церкви определили не они, а принципиальное догматическое противостояние.

Высказывая свои положения о том, что «некогда было, когда Сына не было» и что Сын произошел «из несущего» (ἐξ οὐκ ὄντων), а потому есть Тварь (хотя Тварь исключительная, превышающая все прочие твари), Арий «выходит из понятия Бога, как абсолютно единой Первопричины всего сущего. Бог, как таковой, нерожден, безначален, неизменяем и один только в собственном первоисточном смысле владеет бессмертием, премудростью, всемогуществом, благостью и другими совершенствами. И ничто из происшедшего не может сравниться с Ним, ни по субстанции, ни по славе, ни по вечности, потому что это противоречило бы идее единства Божия, простоты и неизменяемости. Понятие простоты и неизменяемости, по его мнению, не допускает и рождения в смысле сообщения божественного существа. Естественно, что для Сына остается только творческая сила Отца. И хотя один только Сын произведен действием творческой силы самого Отца, тем не менее Он принадлежит к разряду творений»<sup>32</sup>. Рассматриваемое в таком ракурсе, лжеучение Ария производит впечатление скучного и достаточно унылого философствования, прикрываемого фиговым листочком библейских цитат. И не случайно А.А. Спасский охарактеризовал это лжеучение следующим образом: «Догматика Ария проста до чрезвычайности,

---

<sup>31</sup> *Епифаний Кипрский, свт.* Творения. Ч. IV. С. 110. По мнению А.А. Спасского, «всех клириков, оставшихся верными Александру, насчитывается 26 пресвитеров и 44 диакона, если же исключить мареотских клириков, то на долю собственно александрийских клириков падет 17 пресвитеров и 24 диакона. Таким образом, Арий увлек за собой почти 1/3 клира, а если считать одних александрийских, то почти 1/2» (*Спасский А.А.* Начальная стадия арианских движений... С. 12).

<sup>32</sup> *Самуилов В.Н.* История арианства на латинском Западе (353–430). СПб., 1890. С. 26–27.

ясна до прозрачности, и в то же время суха и скудна содержанием, как логическая формула»<sup>33</sup>. Но в таком случае остаётся непонятным, каким образом эта «логическая формула» увлекла не только Ария, но и достаточно большое количество его приверженцев, ибо подобные формулы сами по себе в истории остаются уделом немногих чудаков, не привлекая к себе массы.

Попыткой обнаружить внутренний движущий мотив арианства, являются работы двух американских исследователей, которые постарались обрисовать сотериологическую подоплеку арианской ереси<sup>34</sup>. Согласно этим двум исследователям, суть христологических и сотериологических заблуждений ранних ариан (которые, естественно, находились в органической связи с их заблуждениями триадологическими) можно обозначить так: называя Сына «Богом» без артикля (Θεός), они подразумевали, что Он является «божественным» (θεῖος). Кроме того, по их учению, только Бог Отец не может изменяться (непреложен — ἄτρεπτος), а Сын — изменчив (τρέπτός), как прочие твари. Поэтому, нарушая онтологическое единство Отца и Сына, Арий и его сторонники тяготели к адопцианству, полагая, что Христос стал Сыном Божиим «по причастию», вследствие Своего нравственного преуспеяния (προκοπή). — Если эта христологическая и сотериологическая подоплека первоначальных арианских заблуждений соответствует истине, то резюме подобных заблуждений сводится к одной незатейливой фразе: Христос, как Тварь, спасает прочие твари. Или, перефразируя известное положение античной философии: «подобное познается подобным», содержание арианской сотериологии сводится к формуле: «подобное спасается подобным». Каковы истоки такой еретической хри-

<sup>33</sup> Спасский А.А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Т. 1. Сергиев Посад, 1906. С. 169.

<sup>34</sup> Мы опираемся на две работы: *Gregg R.C., Groh D.E. Early Arianism — A View of Salvation. Philadelphia, 1981. Gregg R.C., Groh D.E. The Centrality of Soteriology in Early Arianism // Studia Patristica, 1984, XV. Part 1. P. 305–316.*

стологии и сотериологии — иудеохристианская «ангелохристология» или адопцианство Павла Самосатского<sup>35</sup> — не очень важно. Главное состоит в том, что такая еретическая концепция вступала в непримиримое противоречие со всей православной сотериологией вообще и с идеей обожения в частности.

И не случайно свт. Александр Александрийский в своем послании, передаваемом блаж. Феодоритом<sup>36</sup>, пишет об Арии и его последователях: «Осуждая все апостольское благочестивое учение и, подобно иудеям, составив христороственное сборище, они отвергают Божество Спасителя нашего и проповедуют, что *Он равен всем людям*. Собирая все места Писания, в которых говорится о спасительном Его Домостроительстве и уничтожении ради нас, они этими местами стараются подтверждать нечестивую свою проповедь, а от выражений, говорящих об исконной Его Божественности и неизреченной славе у Отца, отвращаются»<sup>37</sup>. Сотериологическая подоплека конфликта Ария с Православием, защищаемым свт. Александром и иже с ним, здесь явно выступает наружу. Кроме того, обнаруживается также и экзегетическая составляющая догматических споров, поскольку в таком идейном столкновении речь постоянно шла о правильном понимании и изъяснении Священного Писания<sup>38</sup>.

В творениях преемника свт. Александра Александрийского — свт. Афанасия Великого, удивительной личности даже среди неисчислимого сонма осиянных благодатью Божией отцов<sup>39</sup>, — также прояв-

---

<sup>35</sup> См. предположения на сей счет в работе: *Lorenz R. Arius judaizanz? Untersuchungen zur dogmengeschichtliche Einordnung des Arius*. Göttingen, 1979. S. 135, 177–179.

<sup>36</sup> Оно здесь адресуется Александру Константинопольскому, но получателем этого письма был, вероятно, Александр Фессалоникийский. См.: *Бриллиантов А.И.* К вопросу о философии Эригены. К истории арианского спора. Происхождение монофизитства. СПб., 2006. С. 94–95.

<sup>37</sup> *Феодорит Кирский, блаж.* Церковная история. С. 27.

<sup>38</sup> См.: *Kannengiesser Ch. Holy Scripture and Hellenistic Hermeneutics in Alexandrian Christology: The Arian Crisis*. Berkeley, 1982. P. 1.

<sup>39</sup> Ср. его характеристику: «Не много в истории можно найти лиц, которых действия и все обстоятельства жизни были бы сосредоточены на одном

ляются обе эти существенные черты догматической борьбы IV века. Противостояние двух сотериологических позиций в этой борьбе один наш православный ученый выразил следующим образом: «Ариане верили в совершение дела нашего искупления, но представляли его таким делом, которое мог вполне совершить вымышленный ими посредник между Богом и миром — тварь. Свт. Афанасий, напротив, показывает, что дело искупления людей есть столь великое дело, что его не могла исполнить никакая тварь, сколько бы ни была она высока по своему достоинству в ряду прочих тварей — что это дело мог совершить только Бог»<sup>40</sup>. Ересь арианства для свт. Афанасия, как и для всех православных богословов, была неприемлемой в первую очередь именно потому, что она не только искажала, но и прямо уничтожала *душу и сердце* христианского Благовестия — учение о спасении. А согласно Александрийскому святителю, «спасение людей было возможно только при условии внутреннего перерождения всей человеческой природы чрез соединение ее с высшей Божественной силой. Лишь соединение человека в тайне Боговоплощения с Божественностью, преобладающей осуждение и немощ естества, могло даровать ему спасение»<sup>41</sup>. Та-

---

деле, как это было у Великого Святителя Александрийского; еще менее можно встретить мужей, которые с такой верностью выдержали бы себя в своей продолжительной деятельности и поступали бы с такой последовательностью, единством и непреклонностью для достижения цели, однажды им принятой. Пламеня любовью к св. Церкви Христовой, подвергавшейся опасности от упорнейших и злых еретиков, почитая дело ее как бы своим собственным, и всегда будучи готовым принести себя в жертву за благо Церкви, свт. Афанасий в продолжении всего своего пастырского служения не искал ничего, кроме блага Церкви, а в арианах видел только то, чем они были на самом деле, т.е. врагов Церкви и ее Православия» (*Ловягин Е.И.* О заслугах св. Афанасия Великого для Церкви в борьбе с арианством. СПб., 1850. С. 126–127).

<sup>40</sup> *Кирилл (Лопатин), иером.* Учение св. Афанасия Великого о Св. Троице (сравнительно с учением о том же предмете в три первые века). Казань, 1894. С. 120.

<sup>41</sup> *Скурат К.Е.* Учение о спасении Афанасия Великого. Сергиев Посад, 2006. С. 178–179. Иногда высказывается мнение, что Христос, согласно свт. Афанасию, является «Автором спасения» преимущественно благо-

кая сотериологическая перспектива немислима без идеи обожения, которую свт. Афанасий (вслед за свт. Иринеем) развивал и защищал с неутомимой энергией<sup>42</sup>. Помимо этого, сотериология и христология святителя определяла его экзегезу, хотя, в свою очередь, толкование Священного Писания уходило у него своими корнями в учение о Боге Слове воплотившимся<sup>43</sup>. Среди подлинных творений Александрийского почти нет экзегетических, в прямом смысле этого слова произведений, но его блестящее знание Писания позволило ему во всеоружии противостоять арианской лжеэкзегезе<sup>44</sup>.

Как известно, столкновение Ария со свт. Александром Александрийским и опекаемым им молодым диаконом Афанасием, уже тогда проявившим себя в качестве сильного богослова, быстро выплеснулось за пределы Египта и привело к созыву первого Вселенского Собора. События, развернувшиеся до Собора и на нём самом, достаточно хорошо описаны. Не касаясь их, можно только сказать, что сам Никейский символ, дополненный позднее на втором Вселенском Соборе, представляет собою, по точности, ясности и глубине формулировок, несомненный богословский шедевр, невозможный без действия Святого Духа, Который достоверно показал,

---

даря Своему Божеству, а человеческая природа Его при этом служит как бы «инструментом» (см.: *Roldanus J. Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie. Étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie. Leiden, 1977. P. 356*). Однако, подобное подчеркивание «инструментальности» человеческого естества Господа, при внешней казалось бы правильности его, таит в себе, на наш взгляд, определённую некорректность и искажает перспективу богословия свт. Афанасия. Для него приятие Богом Словом полноты человеческой природы (обозначаемой часто термином «плоть») и обожение её в этой полноте играло первостепенную роль.

<sup>42</sup> См.: *Попов И.В. Труды по патрологии. Т. 1. Св. отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004. С. 78–93.*

<sup>43</sup> См.: *Torrance Th.E. Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics. Edinburgh, 1995. P. 230.*

<sup>44</sup> См.: *Кирилл (Лопатин), иером. Учение св. Афанасия Великого... С. 88–113. Kannengiesser Ch. Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity. Leiden, 2006. P. 708–713.*

как сила Божия в немощи человеческой совершается. И само собою разумеется, что «постановление Первого Вселенского Собора имеет огромное значение, потому что оно утвердило учение о единстве и равнобожественности Отца и Сына и Их совечности и ввело в богословие понятие единосущия, точно выражающее объективное единство Троицы»<sup>45</sup>. Помимо всего прочего, Никео-Цареградский символ веры, по сравнению с предшествующими крещальными символами, обрел совсем иное качество: он стал «тестом Православия»<sup>46</sup>, на который ориентировались все последующие соборные изложения православного вероучения и который, что следует особо подчеркнуть, превратился в неотъемлемую и важнейшую часть литургической жизни Церкви. Могло создаться впечатление, что точка в догматических спорах поставлена: «Никейский Собор окончил свои великие деяния; ересь обличена, разногласие примирено; составлены и по всему христианскому миру разосланы правила для руководства Церкви; непокорные голосу Собора — наказаны. Казалось бы, теперь всюду в Церкви должен был водвориться мир, которого так сильно желали император и созванные им епископы. К сожалению, это благочестивое желание друзей мира не было удовлетворено вполне, или, если и было удовлетворено, то весьма ненадолго»<sup>47</sup>. Началась новая фаза догматических споров.

Арий нашел себе серьёзных покровителей среди ряда восточных епископов, из которых выделялся в первую очередь Евсевий Никомидийский. Необычно изворотливый и ловкий политик, он был слабым богословом, но личностью, вероятно, притягательной<sup>48</sup>. На Никейском соборе он лицемерно подписал символ, но отказался подписать анафематствование Ария, а поэтому был сослан; однако вскоре Евсевий вернулся, сумел завоевать расположение Констан-

<sup>45</sup> *Верховский С.С.* Бог и человек. Учение о Боге и Богопознании в свете Православия. М., 2004. С. 439.

<sup>46</sup> См.: *Kelly J.N.D.* Early Christian Creeds. London, 1960. P. 205ff.

<sup>47</sup> *Иоанн (Митропольский), еп.* История Вселенских Соборов. М., 1995. С. 41.

<sup>48</sup> О нём см.: Сидоров А.И. Святой Лукиан Антиохийский и его ученики... // Альфа и Омега, 2007, № 2 (49). С. 39–43.

тина Великого и, по сути дела, возглавил «антиникейскую реакцию». Тезка его, Евсевий Кесарийский, был не менее влиятелен. Ибо «Евсевия Кесарийского Константин читл искренно, как человека чрезвычайно полезного для победы христианства над миром языческой культуры и для закрепления и углубления государственного значения Церкви, чего особенно хотел достичь Константин. Ему импонировал Евсевий энциклопедическим знанием наук: эллинской литературы, философии, истории, хронологии, текста и экзегезы Библии»<sup>49</sup>. Заслуженно стяжав славу «отца церковной истории», Евсевий, тем не менее, и до собора поддерживал Ария, и при начавшемся антиникейском движении стал на сторону его, считая, что, поддержанное большинством епископов, это движение способно обеспечить мир в Церкви<sup>50</sup>. К этому антиникейскому движению прикнуло много и других восточных епископов, которые упорно отказывались называть себя «арианами». Свт. Афанасий цитирует одно послание их, где говорится: «Не были мы последователями Ариевыми; ибо как нам, быв епископами, последовать пресвитеру? Не принимали мы иной какой-либо веры, кроме переданной изначала; напротив того, став последователями веры его [Ария — А.С.], ско-

---

<sup>49</sup> Карташев А.В. Вселенские соборы. М., 1994. С. 41.

<sup>50</sup> См.: Сидоров А.И. Древнецерковная историческая письменность: Основные этапы становления древнецерковной историографии // Альфа и Омега, 2007, № 3 (50). С. 377–379. По мнению М.Д. Муретова, Евсевий Кесарийский «не совсем благосклонно смотрел на богословские распри своего времени и вообще довольно толерантно относился к догматическим разномнениям тогдашних партий, не придавая богословско-спекулятивным тонкостям первенствующего значения в деле веры и спасения» (Муретов М.Д. Евсевий Памфил: Возражения на книгу Н. Розанова «Евсевий Памфил епископ Кесари Палестинской». М., 1881 / Отдельный оттиск из «Православного обозрения». М., 1881. С. 25). Впрочем, представлять Евсевия Кесарийского этакой «богословской амебой», на наш взгляд, некорректно: его полемика с Маркеллом Анкирским показывает серьёзную вовлеченность в тонкости догматических распрей. Правда, в этих тонкостях он, следует признать, разбирался плохо.

рее сами приблизили его к себе, нежели ему последовали»<sup>51</sup>. Консервативный настрой основной массы «антиникейцев», которых соединяли с Арием порой чисто личные или конъюнктурные соображения, ощущается здесь достаточно ясно.

С богословской точки зрения антиникейское движение также было очень пестрым. По словам А. Орлова, «не только общий состав антиникейской коалиции, но и убеждения отдельных ее представителей, даже выдающихся по своей учености и влиянию, отличались крайней спутанностью и неустойчивостью: характерным примером в данном случае является Евстафий Севастийский, в течение своей долгой жизни стоявший и под никейским, и под арианским, и под омиусианским и евномианским знаменами. Несмотря на внутреннюю противоречивость и спутанность богословских воззрений у различных представителей характеризуемой группы, одна общая черта объединяла ее в одно целое: отчасти подозрительное, а отчасти и прямо отрицательное отношение к никео-афанасиевской идее «единосущия»<sup>52</sup>. Конечно, в этой пестрой коалиции были люди, последовательно отстаивающие главные принципы арианского лжеучения: таковым являлся, например, Астерий Софист, упорно защищавший, среди прочего, и намеченную выше арианскую сотериологию<sup>53</sup>. Но они были скорее исключением, чем правилом. Многие представители «антиникейской реакции» позднее примкнули к «омиям», защищавшим, против никейского единосущия, только подобие Сына Отцу.

### **Защитники Никейского символа веры**

Стан защитников Никейской веры был более сплоченным, хотя и их богословские позиции не всегда отличались однородностью. Если так можно сказать, на «полюсе чистого Православия» находилась благодатная личность свт. Афанасия. Защита единосущ-

---

<sup>51</sup> *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. III. М., 1994. С. 118.

<sup>52</sup> *Орлов А.П.* Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. С. 218.

<sup>53</sup> См.: *Сидоров А.И.* Святой Лукиан Антиохийский и его ученики... // Альфа и Омега, 2007, № 2 (49). С. 43–48.

щия трёх Лиц Святой Троицы, как уже указывалось, целиком и полностью основывалось на сотериологии и христологии<sup>54</sup>. Конечно, главное значение этого святителя — в раскрытии православной триадологии. Здесь важно подчеркнуть, что «догмат Троичности или, точнее, догмат Троиединства свт. Афанасий признавал исключительно христианским, а в христианстве самым основным. Он называл его самым первоначальным Преданием, учением и верою вселенской Церкви. Св. Троица, по нему, есть основание христианской Церкви, а потому кто отпадает от Нее, тот не может быть членом христианской Церкви и носить имя христианина»<sup>55</sup>. Несомненно, идея искупления, немислимая, естественно, без идеи обожения, составляла одно из центральных тем всего богословского мирозерцания Александрийского святителя. Для него несомненным фактом было то, что «Христос таинственно *живет и действует* в каждом верующем. Своею смертью и воскресением Он, конечно, даровал нам победу над смертью, жизнь вечную и блаженство, но этим еще не исторгнуты от смерти все *в частности* лица, словом — искупление, хотя и совершено для человеческого *рода*, но оно должно быть усвоено каждым человеком *в частности*»<sup>56</sup>. Данная идея искупления находится в зависимости от онтологии свт. Афанасия, в которой отношения Бога к твари мыслятся в диалектической связке *инаковости и близости*; но здесь наличествует не только диалектическая,

---

<sup>54</sup> Ср. еще суждение прот. Георгия Флоровского: «В своем богословском исповедании св. Афанасий исходил из созерцания исторического лика Христа, Богочеловека и Спасителя, и тринитарный вопрос для него есть прежде всего христологический и сотериологический вопрос, — не вопрос умозрения, но вопрос живого религиозного опыта. Действительность свершившегося спасения свидетельствует для св. Афанасия о божественности и «единосущии» воплотившегося Слова, — ибо только Воплощение Единородного может быть спасительным. Смысл спасения он видит в том, что тварное человеческое естество соединилось (или, вернее, воссоединилось) с Богом» (*Флоровский Г., прот. Восточные отцы Церкви. М., 2005. С. 67*).

<sup>55</sup> *Кирилл (Лопатин), иером. Учение св. Афанасия... С. 272.*

<sup>56</sup> *Владимир (Благодарзулов), иером. Св. Афанасий Александрийский. С. 383.*

но и диалогическая связь: род человеческий не только пассивно воспринимает благодать Божию, но активно участвует в этом *диалоге* Бога и твари<sup>57</sup>. Подобный *диалог* для святителя немислим без подвижничества, в котором свободная воля активно взаимодействует с благодатью<sup>58</sup>.

Соратником Александрийского святителя был свт. Евстафий Антиохийский, которого свт. Афанасий называет «исповедником и благочестивым в вере мужем»<sup>59</sup>; перемещенный с Берийской кафедры на Антиохийскую, вероятно, в 324 г., он сразу же собрал поместный собор, осудивший Ария<sup>60</sup>. На Никейском Соборе он занимал одно из первенствующих мест, входя в ту группу почтенных архиереев, в которую обычно включаются «образованные защитники Православия, хорошо понимавшие, в чем состоит сущность арианской ереси и какими средствами должно бороться против нее»<sup>61</sup>. После Собора он вступил в полемику с Евсевием Кесарийским, о которой Сократ говорит так: «Антиохийский епископ укорял Евсевия Памфила в том, что он искажает Никейскую веру. А Евсевий говорил, что не преступает ее, и напал на Евстафия, как на водителя Савеллиевой ереси»<sup>62</sup>. Судя по всему, эта полемика, которая шла рука об руку с «чисткой» Евстафием своего клира от всяких «ариан-обезумствующих»<sup>63</sup>, подготовила свержение Антиохийского архипастыря. «Восточные епископы, по понятным причинам, чутко прислушивались к этой полемике. Будучи же в своей массе настроенными оппозиционно по отношению к учению о единосущии, они в душе, или

---

<sup>57</sup> *Khaled A. Athanasius. The Coherence of his Thought. London, N.Y., 1998. P. 206–207.*

<sup>58</sup> См.: *Brakke D. Athanasius and the Politics of Ascetism. Oxford, 1995. P. 152–153.*

<sup>59</sup> *Афанасий Великий, свт. Творения. Т. II. М., 1994. С. 108.*

<sup>60</sup> Подробно о событиях, связанных с собором, и роли свт. Евстафия в них см.: *Бриллиантов А.И. К вопросу о философии Эригены... С. 93–120.*

<sup>61</sup> *Спасский А.А. Начальная стадия арианских движений... С. 36.*

<sup>62</sup> *Сократ Схоластик. Церковная история. С. 48.*

<sup>63</sup> Так (или «ариоманитами») называл ариан свт. Епифаний Кипрский.

открыто, становились на сторону Евсевия»<sup>64</sup>. И как только представился случай (произошло это, скорее всего, в 330 г.), свт. Евстафий был лишен кафедры и отправлен в ссылку, где и скончался, став первой жертвой «антиникейской реакции». По словам Златоустого отца, написавшего «Похвалу святому Евстафию», арианствующие, «не в силах будучи противиться мудрости Евстафия и видя, что укрепления охраняются, изгоняют, наконец, проповедника из города»<sup>65</sup>. Причиной этого изгнания, несомненно, служила непоколебимость свт. Евстафия в защите Никейского символа веры, хотя формальные обвинения его носили совсем иной характер<sup>66</sup>.

Можно еще отметить, что свт. Евстафий, которого следует считать родоначальником Антиохийского богословского направления, был достаточно плодовитым писателем. Однако в полном виде сохранилось только одно его сочинение — «Об Аэндорской чревоушательнице против Оригена», где он критикует стиль экзегезы александрийского «дидакалы». Прочие творения Антиохийского святителя сохранились лишь во фрагментах, что весьма затрудняет адекватную реконструкцию его богословских взглядов<sup>67</sup>. Если попытаться кратко суммировать эти взгляды, то можно сказать, что свт. Евстафий предельно подчеркивает единство Отца и Сына по

<sup>64</sup> Кудрявцев Н.П. Евстафий Антиохийский / Отдельный оттиск из «Богословского вестника». Сергиев Посад, 1910. С. 22.

<sup>65</sup> Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. Т. II. Кн. 2. М., 1994. С. 647.

<sup>66</sup> Как сообщает свт. Афанасий, «поелику же он много ревновал по истине, ненавидел арианскую ересь и не принимал державшихся ее, то его оклеветали перед царем Константином; выдуман был и предлог, будто бы Евстафий оскорбил цареву мать» (*Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. II. С. 108).

<sup>67</sup> Изложение этих взглядов на русском языке см.: Кудрявцев Н.П. Евстафий Антиохийский. С. 39–57. Из западных исследований они наиболее полно освещаются в работе: Sellers R.V. Eustathius of Antioch and his Place in the Early History of Christian Doctrine. Cambridge, 1928. P. 82–120. На эту работу во многом опирается в своём серьёзном труде Hanson R.P.C. The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy. 318–381. Edinburgh, 1993. P. 208–217.

Божеству, указывая следующий момент: Сын *по природе* есть истинный Сын Божий (φύσει Θεοῦ γνήσιος Υἱός). О Святом Духе как Лице Святой Троицы Антиохийский предстоятель говорит реже, хотя и упоминает о Нем. Момент ипостасного бытия Сына оттеняется им слабее, чем единосущие Его с Отцом, и у него встречаются отзвуки идей греческих апологетов II в. (особенно, свт. Феофила Антиохийского), что Слово (или Премудрость) есть Сила (δύναμις) Отца, рожденная для творения мира. Именно это, вероятно, и давало основание Евсевию Кесарийскому обвинять свт. Евстафия в «савеллианстве»<sup>68</sup>. Впрочем, центр тяжести его богословия находился не столько в учении о Святой Троице, сколько в христологии. При-

---

<sup>68</sup> Личность и учение Савелия, римского пресвитера первой половины III в., предстают в источниках весьма расплывчато, но в историю Церкви он вошел с дурной репутацией «классического монархианина». По словам одного исследователя, «к IV в. Савелий уже повсеместно известен как человек, который проповедовал совершенное тождество Отца и Сына и который утверждал, что они представляют собой «одно лицо». Правдивость данного описания теперь оценить невозможно — все, что можно сказать по этому поводу, — это что фигура Савелия, поданная в таком виде, отбросила длинную тень на историю последующего богословия» (*Бер И., свящ.* Становление христианского богословия: Путь к Никее. Тверь, 2006. С. 130). Учитывая это, суть савеллианства можно свести к следующему: Бог есть чистая Монада (Единица), которая в состоянии покоя выступает как «Бог молчащий», а в состоянии деятельности — как «Бог глаголющий». Для искупления мира Он является в трёх Лицах, а точнее «Личинах»: Лицо Отца явилось в законе Моисея и вернулось опять в состояние покоя; Лицо Сына явилось в Вочеловечивании Бога и также, после Вознесения, вернулось в Монаду; для усвоения же людьми искупления и для освящения Церкви Бог предстал в Лице Духа. Когда эта роль будет исполнена, «Бог навеки вернется к состоянию чистой, безразличной Монады» (*Мелиоранский Б.М.* Из лекций по истории и вероучению древней христианской Церкви (IV–III в.). Вып. 1. СПб., 1910. С. 144). Безусловно, триадология свт. Евстафия кардинальным образом отличается от савеллианства, но определенная нечеткость терминологии Антиохийского предстоятеля позволила Евсевию обвинять его в этой ереси.

знаявая во Христе две природы, святитель обозначает их различными понятиями; причем человечество Христа описывается им не только как «Человек» (ὁ ἄνθρωπος), но и как «Человек Христа», и даже как «человеческое орудие» (τὸ ἀνθρώπινον ὄργανον), а иногда — как «храм», «скиния» и «жилище». Что особенно важно в христологии свт. Евстафия, так это — постоянный акцент на полноте человеческого естества Господа: Он обладает не только единосущным нам телом, но и душой, которая разумна и единосущна всем прочим человеческим душам. Способ соединения двух естеств Христа св. Евстафий часто обозначает довольно подозрительным с точки зрения последующей терминологии понятием «сочетание» (συνάφεια), которое могла иметь смысл не только соединения, но и соприкосновения. Это иногда создавало впечатление, будто Антиохийский предстоятель учил лишь о «нравственном соединении» безличностного Логоса с человеком<sup>69</sup>. Однако данное впечатление неверно и искажает объективное видение христологии свт. Евстафия. Ибо, во-первых, «учение Антиохийского епископа об образе соединения естеств во Христе не может быть признано последовательным до конца»<sup>70</sup> вследствие зыбкости его терминологии. А во-вторых, несмотря на такую зыбкость и текучесть терминологии, а также на его высказывания о том, что Слово обитало в Человеке или что Оно облачилось в этого Человека, свт. Евстафий ясно осознавал тот факт, что Субъектом вочеловечивания является Бог Слово, а поэтому ему был чужд христологический дуализм, предполагающий наличие двух субъектов во Христе<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> Sellers R.V. Eustathius. P. 102–103.

<sup>70</sup> Кудрявцев Н.П. Евстафий Антиохийский. С. 52.

<sup>71</sup> См.: Sellers R.V. Two Ancient Christologies. A Study in the Christological Thought of Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine. London, 1940. P. 123–124. Подобный христологический дуализм (иногда, правда, в смягченном варианте) или христологию типа «Логос-человек» обнаруживают у свт. Евстафия, например: Liébaert J. Christologie von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) // Handbuch der Dogmengeschichte. Hrg. von M. Schmaus und A. Grillmeier. Bd.III, 1. Freiburg, Basel, Wien, 1965. S. 65–66.

Хотелось бы обратить особое внимание на подчеркивание значения души в человеческой природе Христа у свт. Евстафия. Оно, несомненно, связано с антиарианской полемикой святителя, который первый ясно осознал опасность отрицания человеческой души Господа, характерного для арианской христологии<sup>72</sup>. В лжеучении самого Ария этот момент, в качестве ясно выраженной формулировки, отсутствует<sup>73</sup>, но если попытаться выстроить логику рассуждений ересиарха, то подобный ход мысли совсем не представляется абсурдным. Ведь Слово, согласно Арию, было Тварью, разумной и способной изменяться, и в качестве таковой Оно осуществляло Домостроительство спасения. Воплотившись, Слово заняло место человеческой души, поскольку два разумных субъекта немислимы во Христе<sup>74</sup>. Эту логику, вероятно, почувствовал Евсевий Кесарийский, который, полемизируя с Маркеллом Анкирским, высказал положение, что Слово приводило в движение воспринятую Им плоть наподобие [обычной] человеческой души (τὴν σάρκα κινῶν ψυχῆς δίκην)<sup>75</sup>. Еще более четко этот тезис арианской христологии высказал Евдоксий: он заявлял, что Сын не *воплотился*, а только *воплотился*. Ибо, согласно Евдоксию, Сын не воспринял человеческой души, но стал только плотью, так что Бог был явлен нам людям, как через занавес. Поэтому в [Богочеловеке] нет двух природ (οὐ δύο φύσεις), ибо [Слово] не было совершенным человеком, но оно было Богом (конечно, *низшим* Богом) во плоти, заменив здесь душу (ἀντὶ ψυχῆς Θεὸς ἐν σαρκί), то есть было в целом единой (одной) природой по сочетанию (μία τὸ ὅλον κατὰ σύνθεσιν)<sup>76</sup>. Та-

<sup>72</sup> См.: Greer R.A. The Captain of our Salvation. A Study of the Patristic Exegesis of Hebrews. Tübingen, 1973. P. 135–139.

<sup>73</sup> См.: Barbel J. Jesus im Glauben der Kirche. Die Christologie bis zum 5. Jahrhundert. Achaaffenburg, 1976. S. 157.

<sup>74</sup> См.: Lorenz R. Die Christusseele im arianischen Streit // Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1983, Bd. 94. S.35–36.

<sup>75</sup> См.: Behr J. The Nicene Faith. Part 1. True God of True God. N. Y., 2004. P. 74–75.

<sup>76</sup> См.: Сидоров А.И. Святой Лукиан Антиохийский и его ученики // Альфа и Омега, 2007, № 2 (49). С. 53.

ким образом, арианская христология во многом предваряла ересь Аполлинария Лаодикийского и последующее монофизитство. По крайней мере, Аполлинарий был единомышлен с Евсевием Кесарийским в своей полемике против «диопросопической христологии», которая, как он считал, была представлена не только деятелями Антиохийской школы, но и Маркеллом Анкирским, являвшимся, по его мнению, последователем Павла Самосатского<sup>77</sup>. Поэтому свт. Евстафий, стремясь опровергнуть ее, постоянно подчеркивал значимость человеческой души Христа в деле Домостроительства спасения<sup>78</sup>. Почти не вызывает сомнений, что хотя позднейший сотериологический принцип «что не воспринято, то и не исцелено» и не высказан Антиохийским предстоятелем, но является внутренним движителем его антиарианской полемики.

Третьим серьёзным богословом, защищающим Никейский символ веры, являлся Маркелл Анкирский, которого иногда считают крайним антиподом Ария<sup>79</sup>. Он прожил долгую (почти столетнюю), насыщенную событиями и бурную жизнь<sup>80</sup>, вызвав самые противоречивые оценки как у современников, так и у ученых нового

---

<sup>77</sup> *Spoerl K.M.* Apollinarian Christology and the Anti-Marcellian Tradition // *Journal of Theological Studies*, 1994, 45. P. 545–568.

<sup>78</sup> Вряд ли следует искать в христологии свт. Евстафия следы оригеновского учения о «предсуществующей душе Христа», как это делает *Lorenz R.* Die Christusseele... S.7–10. Богословское мирозерцания Антиохийского святого развилось совсем в иных параметрах, чем мировоззрение Оригена.

<sup>79</sup> См.: *Simonetti M.* La crisi ariano nel IV secolo. Roma, 1975. P. 66–71.

<sup>80</sup> В 314 г. Маркелл был уже епископом, а умер в 70-х годах IV в. Предполагается, что родился он около 285 года, или даже раньше, в той же Анкире. Подробно о его жизни см.: *Gericke W.* Marcell von Ancyra. Der Logos-Christologie und Biblizist. Sein Verhältnis zur antiochenischen Theologie und zum Neuen Testament. Halle, 1940. S.1–27. Из новых работ см.: *Lienhard J.T.* Contra Marcellum. Marcellus of Ancyra and the Fourth-Century Theology. Washington, 1999. P. 1–9. См. также предисловие к кн.: *Marcellus von Ankyra.* Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom. Herausgeben, eigeleite und ubersetzt von M.Vinzent. Leiden, N.Y., 1997. S. XIII–XXV.

времени. Несомненно, что Маркелл один из первых почувствовал опасность арианства<sup>81</sup> и сразу же поддержал свт. Александра Александрийского, заняв на Никейском соборе также четко выраженную антиарианскую позицию<sup>82</sup>. Когда началась «антиникейская реакция», Маркелл, не раздумывая, бросился в бой, защищая Никейский символ веры<sup>83</sup>. И, естественно, на Константинопольском соборе 336 г. (некоторые историки датируют его 335 г.) он был осужден как «савеллианин» и отправлен в ссылку, разделив судьбу свт. Афанасия<sup>84</sup>. Последний, говоря о Маркелле, пишет: «Все известно, как обвиняемые им прежде в нечестии Евсевиевы сообщники сами обвинили его и довели старца до изгнания. Он, прибыв в Рим, оправдался, и по требованию их дал письменное исповедание

<sup>81</sup> По мнению В. Герике, эта опасность была «опасностью острой эллинизации христианства» (*Gefahr einer akuten Hellenisierung des Christentums*). *Gerike W. Marcell von Ancyra...* S. 4.

<sup>82</sup> См.: *Urbina I O., de. Nicée et Consantinople // Histoire des conciles oecuméniques*. T. I. Paris, 1962. P. 55.

<sup>83</sup> Ср. суждение В.В. Болотова: «Маркелл был одним из выдающихся умов своей эпохи. Это была натура не оригинальная, но очень крепкая в воспринятых воззрениях. Он получил богословское образование не такое, как современные ему богословы; лукианизм его не коснулся. Он воспитался на старых патристических системах. И вот этот своеобразный ум решил вступить в борьбу с арианством для блага Церкви. Маркелл хотел бороться собственными средствами: он написал огромное сочинение в обличение ариан, представил его Константину и просил его прочесть лично. Маркелл глубоко возмущался той ролью, которую теперь играли ариане; а они умели играть роли. Теперь они выдавали свои воззрения за “церковное” богословствование. В известном смысле евсевiane, конечно, были правы. Если понимать Церковь как союз верующих с епископом, то общий голос был бы в пользу арианских воззрений, потому что все важнейшие кафедры были заняты еретикам. Маркелл в своем послании к Константину постарался разъяснить ему, что это за церковное богословствование, и просил рассудить об этом серьезнее» (*Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских соборов*. С. 84–85).

<sup>84</sup> Подробно об этом Константинопольском соборе см.: *Hefele Ch.J. Histoire des conciles d'après les documents originaux*. T. I. Pt. 2. Paris, 1907. P. 667–678.

веры, которое принял и собор Сардикский»<sup>85</sup>. Действительно, в Риме Маркелл был принят папой Юлием также благосклонно, как и св. Афанасий<sup>86</sup>: они были несомненными союзниками в борьбе за Православие. Маркелл стал главным оппонентом Евсевия Кесарийского, написавшего против него специальное произведение; позднее он еще несколько раз был сослан, но репутация Анкирского епископа, как стойкого защитника Никейской ортодоксии, была подмочена его учеником Фотином, развившим идеи учителя до явного монархианства<sup>87</sup>. Вследствие подобного факта свт. Афанасий даже на некоторое время прервал отношения с Маркеллом, хотя позднее восстановил их. Вероятно, именно по причине связи Анкирского епископа с Фотином свт. Василий Великий в своём послании к свт. Афанасию передает мнение некоторых западных христиан и свое собственное о Маркелле: его ересь является «несносной, злой и чуждой для здоровой веры», ибо он «обнаружил в себе нечестие, противоположное Ариеву»<sup>88</sup>. Более осторожно суждение свт. Епифания (который обычно бывает резок в своих оценках): он констатирует, что Маркелл «произвел некоторое разделение в

<sup>85</sup> *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. II. С. 109.

<sup>86</sup> См.: *Barnes T.D.* Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantine Empire. Cambridge (Mass.), London, 2001. P. 56–62.

<sup>87</sup> Согласно А.И. Бриллиантову, «если Маркелл только приближался к монархианству Савеллия, то Фотин со своей христологией прямо почти проповедовал динамическое монархианство Павла Самосатского. Такая ересь, понятно, встретила сразу же отрицательное отношение к себе и на Западе, восточные же старались особенно отметить связь Фотина с его учителем и на первых порах совсем, по-видимому, не делали различия между его учением и учением Маркелла» (*Бриллиантов А.И.* Лекции... С. 165–166).

<sup>88</sup> *Василий Великий, свт.* Письма. М., 2007. С. 161–162. Суть этой ереси святитель формулирует следующим образом: Маркелл «нечестиво учил о самом осуществлении Божества в Единородном и неправо принимал наименование Слова. Он говорит, что, хотя Словом наименован Единородный, исшедший по нужде и на время, однако же опять возвратился в Того, из Кого исшел, как прежде исшествия нет Его, так и по возвращении Он не существует» (Там же).

Церкви в то время», но указывает особо раздражение ариан на Анкирского епископа: «Некоторые порицали его за то, будто он пристал к заблуждению савеллиан. Другие же, напротив, защищали его, говоря, что это несправедливо, но что он жил безукоризненно и утверждали, что он правильно мыслит». Сам свт. Епифаний колебался и не мог высказать решительного суждения о богословии Маркелла, но он сообщает одну характерную деталь: «Некогда я сам спрашивал блаженного папу Афанасия о том, какого он мнения об этом Маркелле. Он и не защищал его, и не отнесся к нему враждебно; но только, улыбнувшись, тайно высказал, что он не далеко ушел в заблуждение, и считал его оправданным»<sup>89</sup>. Такой вердикт великого святителя, лучше всех знавшего Маркелла, заставляет несколько насторожиться и побуждает не спешить с однозначными оценками воззрений Анкирского предстоятеля<sup>90</sup>.

Однако объективная оценка этих воззрений затрудняется вследствие плохой сохранности сочинений Маркелла<sup>91</sup>. Подлинным

---

<sup>89</sup> *Епифаний Кипрский, свт.* Творения. Ч. IV. С. 277, 282–283.

<sup>90</sup> Примечательно и сообщение блаж. Иеронима: «Известны написанные против него книги Астерия и Аполлинария, обвиняющие его в Савеллиевой ереси. И Иларий также в седьмой книге против ариан упоминает о нем, как о еретике. Но Маркелл утверждает, что он не принадлежит ереси, в которой обвиняется, но огражден общением с Юлием и Афанасием, Римским и Александрийским епископами» (*Иероним Стридонский, блаж.* Творения. Ч. 5. Киев, 1910. С. 303).

<sup>91</sup> На русском языке лучшим, на наш взгляд, изложением учения Маркелла является: *Бриллиантов А.И.* Лекции... С. 155–164. Автор, в частности, говорит: «Маркелла можно было охарактеризовать со стороны формальных его принципов как своего рода представителя «библейского богословия» в IV в.; он хочет дать в своей системе извлеченное им из Библии учение». Характерной чертой Маркелла является его критическое отношение к Оригену. «Но он вооружается не против его экзегетических приемов, а против неуместного влияния идей греческой философии в его богословии» (С. 156–157). Более подробно приводится изложение взглядов Маркелла в кн.: *Gericke W.* Marcell von Anicura... S. 103–169. Можно еще указать на емкое описание их в кн.: *Hanson R.P.C.* The Search... P. 217–235.

в прямом смысле слова можно признать лишь «Исповедание веры» Маркелла в послании к папе Юлию, цитируемое свт. Епифанием, а главное произведение Анкирского епископа, написанное против ариан (в первую очередь — против Астерия Софиста), сохранилось лишь в выдержках, которые приводят его оппоненты. А подобные вырванные из контекста фрагменты, как известно, далеко не всегда отражают истинное содержание мыслей в цитируемом источнике. Маркеллу еще приписывается сочинение «О святой Церкви», которое в рукописях значится под именем священномученика Анфима Никомидийского, а также ряд творений, надписываемых именем свт. Афанасия Великого («О Воплощении и против ариан» и др.)<sup>92</sup>, но насколько эти атрибуции соответствуют истине, сказать трудно, ибо аргументация в пользу их очень гипотетическая<sup>93</sup>. Если исходить из указанных фрагментов, то Маркелл мыслил Бога как единую *сущность* или *ипостась*, отождествляя оба эти термина и понимая определение Бога как *единосущного* в смысле *тождественно-сущего* (ταυτόουσιος). Слово (Логос) существует в Боге потенциально (δυνάμει) всегда, а в действительности (ἐνεργεία) — только когда проявляется вовне. Такой выход вовне, или Откровение Его, осуществляется поэтапно: при творении мира или «первом Домостроительстве»; затем — при Воплощении, когда Слово становится *Сыном*, или «втором Домостроительстве»; и наконец, при «третьем Домостроительстве», или «Домостроительстве Духа», завершающем второе Домостроительство спасения людей. Когда это Домостроительство достигнет своего конца, то Царство Сына также закончится: Бог, как Монада (Единица), «расширившаяся» сначала в «Двоицу», а затем в «Троицу», вновь «стягивается» в Саму Себя. Данное учение, прослеживающееся во фрагментах, имеет явный монархический оттенок и обвинения Маркелла в савеллианстве со стороны Евсевия Кесарийского и других арианствующих представляются обоснованными. Собственно христологии здесь почти не уделяется

<sup>92</sup> См.: *Quasten J. Patrology. V. III. Utrecht, Antwerp, 1975. P. 198–200. Geerard M. Clavis partum graecorum. V. II. Turnhout, 1974. P. 131–135.*

<sup>93</sup> См.: *Lienhard J.T. Contra Marcellum... P. 19–27.*

место, ибо, по мнению В. Герике<sup>94</sup>, она очень противоречива (носит то модалистический, то докетический характер), поскольку для Маркелла было чуждо «чувство истории» и то воззрение, что именно в истории совершается Домостроительство спасения.

Однако, если обратиться к посланию Маркелла к папе Юлию, содержащему исповедание веры Анкирского епископа<sup>95</sup>, то картина предстает совсем иная. Опровергая арианские тезисы, что Господь наш Иисус Христос не есть истинное и собственное Слово Вседержителя, а является иным Словом и Премудростью, Маркелл говорит: «Следуя Божественным Писаниям, верую, что [существует] один Бог и Его Единородный Сын — Слово, всегда соприсущее (ὁ ἄεὶ συνυπάρχων) Отцу и никогда не имеющее начало бытия, истинно от Бога сущее, всегда царствующее с Богом и Отцом, «и Царству Его — как свидетельствует апостол — не будет конца» (Лк 1:33). Он — Сын, Он — Сила, Он — Премудрость, Он — собственное и истинное Слово Божие, Господь наш Иисус Христос — нераздельная Сила Божия, и через Него произошло всё приведенное в бытие (τὰ πάντα τὰ γινόμενα)». Далее, сославшись на несколько евангельских мест, Маркелл говорит, что Господь наш Иисус Христос в последние дни, снизойдя (κατελθὼν) ради нашего спасения и родившись от Девы Марии, воспринял Человека (τὸν ἄνθρωπον ἔλαβε)». — Это исповедание веры Маркелла практически не вызывает никаких сомнений с точки зрения Православия и данное впечатление усиливается еще и тем, что он цитирует, в слегка измененном виде, Никейский символ веры. Кроме того, Р. Хансон приводит несколько мест из псевдофанасиевых сочинений («Изложение веры», «Слово пространнейшее о вере»), которые также никак не гармонируют с учением, представленным во фрагментах<sup>96</sup>. Если не

<sup>94</sup> Gericke W. Marcell von Ansyra... S. 153–169.

<sup>95</sup> Русский перевод: *Епифаний Кипрский, свт.* Творения. Ч. IV. С. 278–282. Он немного исправляется по греческому тексту: *Ephranios III. Panarion haer.* 65–80. De fide. Hrsg. von K. Holl und J. Dummer. Berlin, 1985. S. 256–259.

<sup>96</sup> См.: *Hanson R.P.C. The Search...* P. 231–235.

считать данное учение полностью фальсифицированным оппонентами Маркелла (а подобное предположение вряд ли возможно), то можно прийти к одному выводу: Анкирский предстоятель в пылу полемики с арианами чрезмерно подчеркнул единство Лиц Святой Троицы и выступил за пределы Православия, склонившись к монархианству. Но затем он, осознав это, откорректировал свои богословские положения, которые уже вполне вписывались в допустимые рамки Правомыслия. Поэтому и понятна отмеченная выше реакция св. Афанасия на вопрос св. Епифания. Определять Маркелла как законченного еретика, что пытались сделать Евсевий Кесарийский и другие противники Анкирского епископа, вряд ли представляется корректным. И, наверное, можно согласиться с мнением нашего русского исследователя, который пишет: «В то время, при недостаточной определенности собственно православных воззрений и при необработанности богословской терминологии, очень легко было и совершенно невинного человека запутать в какую-нибудь ересь и на основании неправильного употребления выражений делать самые страшные заключения о писателе»<sup>97</sup>. Правда, о том, на-

---

<sup>97</sup> *Розанов Н.П.* Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской. М., 1880. С. 203. Насколько можно уравнивать в смысле православности Маркелла и Евсевия — вопрос спорный. Так, М.Д. Муретов полагает, что и тот, и другой «не могут быть признаны еретиками в собственном и строгом смысле слова: оба они имели в сущности своей одинаковые представления о троичности Лиц в Божестве и желали высказать одно и то же, но только — различным способом и в разной форме. Разница между учением Маркелла и Евсевия заключалась не в том, что один держался савеллианства, а другой — арианских воззрений, но в том, что одно и то же, более или менее правильное и в существе своем согласное с Новым Заветом, учение каждый из них рассматривал со своей, отличной от другого, точки зрения и построил своим, отличным от другого способом» (*Муретов М.Д.* Евсевий Памфил. С. 64). Однако подобный релятивизм в оценке двух богословов, на наш взгляд, не совсем уместен: во-первых, речь должна идти не только о «согласии с Новым Заветом», но и о согласии с церковным Преданием, а, во-вторых, не следует забывать того факта, что Маркелл, при всех его колебаниях и богословских неточностях, тяготел все-таки к полюсу Православия, а тяготение Евсевия имело противоположную тенденцию.

сколько был «невиновен» Маркелл, возникают сомнения; и вообще, его пример показывает, что известная максима «блюдите, как опасно ходите» особенно применима к сфере православного богословия. Ибо небрежность в богомыслии, как небрежность и неряшливость в духовной жизни, чревата серьезными последствиями. Кроме того, пример Маркелла научает еще и тому, что ревностное изобличение ереси, при отсутствии должного внутреннего бдения, как духовно-нравственного, так и интеллектуального, может привести ко впадению в противоположную крайность.

### **Новые догматические течения:**

#### **«омии», «аномен» и «омниусиане»**

Конечно, догматическая борьба, развернувшаяся после Никейского собора, была неоднозначной и велась на нескольких уровнях, часто напоминая, по выражению Сократа, «ночное сражение»<sup>98</sup>, где соратника можно было принять за врага, и наоборот. И тем не менее, основные тенденции данной борьбы намечались довольно ясно. Политические события оказывали большое влияние на эту борьбу — данное обстоятельство, характеризующее, как известно, всю историю Церкви эпохи Вселенских соборов, проявлялось весьма отчетливо и в IV в. Смерть Константина Великого (337 г.), разделение империи между тремя его сыновьями, а затем воссоединение державы под властью Констанция (Констанция — 353 г.), не только симпатизирующего арианствующим, но и всячески поддерживающего их мощными рычагами государственной власти, привело, казалось бы, к торжеству ереси в лице омиев. Но внешнее торжество обернулось проявлением внутренней слабости. Два Антиохийских собора (341 и 344 гг.), Сирмийский (357 г.) и некоторые другие соборы пытались найти адекватную «формулу веры», которая бы заменила Никейский символ веры, но все эти попытки оказались безуспешными — данные «формулы» поражали своей расплывчатостью, нечеткостью и как бы «богословской беззубостью». Следует отметить, что на развитие богословской мысли оказала влияние и

---

<sup>98</sup> *Сократ Схоластик. Церковная история. С. 48.*

почти одновременная смерть тех, руками которых был зажжен пожар в Церкви: в 336 г. умирает, буквально накануне своего торжества, то есть приема в церковное общение, Арий<sup>99</sup>; около 341 или 342 года заканчивает свой, отнюдь не безупречный жизненный путь, Евсевий Никомедийский, ставший за несколько лет до этого Константинопольским предстоятелем<sup>100</sup>; также в 341 году скончался и Евсевий Кесарийский<sup>101</sup>. Таким образом, «антиникейская реакция» почти одновременно лишилась всех своих руководителей (Астерий Софист также умер около 341 года) и эта пестрая коалиция начала распадаться. На ее развалинах образовалось два основных догматических течения.

От «омиев», с их расплывчатым тезисом о подобии Сына Отцу, и потому представляющих относительно умеренное крыло среди арианствующих, резко отличалось радикальное крыло ариан — «аномеи» или «неоариане», как их иногда называют в западной

---

<sup>99</sup> И умирает, следует признать, смертью некрасивой: по словам свт. Афанасия, «много суесловив, идет он в нечистое место для удовлетворения нужды, и внезапно, по Писанию, *«нищ быв, проседая посреде»* (Деян 1:8), немедленно упав, испускает дух, лишается вдруг и того и другого, и общения с Церковью и жизни» (*Афанасий Великий, свт. Творения*. Т. II. М., 1994. С. 101).

<sup>100</sup> «Его смерть, связанная со страшным землетрясением, опустошившим в течение года многие города востока и между ними особенно Антиохию, участникам собора [Антиохийского — А.С.] показалась карой Божией за церковный разрыв» (*Гидулянов П.В. Восточные патриархи в период четырех первых Вселенских Соборов*. Ярославль, 1908. С. 228).

<sup>101</sup> Ср. характеристику первого церковного историка: он «был и остался до конца своей жизни человеком, который более склонен к тихой, спокойной жизни, чем к перенесению часто достающихся в удел христианину тяжелых испытаний. Очень смысленный, довольно вкрадчивый, он, казалось, как будто бы и родился придворным человеком. Его сферой была скорее придворная жизнь, чем жизнь строго православного христианского епископа со всеми ее невзгодами. Он имел уж слишком материальное представление о благе Церкви, поставляя последнее почти исключительно во внешнем благополучии» (*Розанов Н.П. Евсевий Памфил... С. 33*).

историографии. Данное течение оформилось в конце 50-х годов IV века<sup>102</sup> и во главе его стояли две личности — Аэтий (Аэций) и Евномий. Жизнь первого была достаточно бурной: родившись в Антиохи около 313 г., он был золотых дел мастером и врачом, самостоятельно занимаясь философией и тяготея «к логическим созерцаниям» (πρὸς λογικὰς θεωρίας — выражение Филосторгия)<sup>103</sup>. Аэтий богословское образование своё получил в кругу арианствующих епископов (Афанасия Аназарбского, Павлина Тирского и др.)<sup>104</sup>. Как говорит А.Спасский, «неглубокий мыслитель, но тонкий софист, Аэций смотрел на христианское учение, как на обыкновенный философский материал для диалектических упражнений, не связывал с ними никакого религиозного чувства и хотел достигнуть в догматике одной только ясности и определенности... Необыкновенно находчивый и остроумный, всегда имевший в запасе ядовитую насмешку, чтобы обезоружить своего противника, Аэций мог оказаться опасным пропагандистом аномейства. Но Аэций довольствовался тем, что одерживал победы на диспутах даже с такими умственно сильными людьми, как Василий Анкирский или Евстафий Севастийский, задираал каждого встречного, все осмеивал и вовсе не думал вступать в какую-нибудь серьезную борьбу за свои воззрения»<sup>105</sup>. Позднее, хотя Аэтий «первый сделал опыт диалектического обосно-

---

<sup>102</sup> См.: *Kopceĉek Th.A.* A History of Neo-Arianism. Cambridge (Mass.), 1979. P. 133.

<sup>103</sup> Как свидетельствует свт. Епифаний, «Аэтий до зрелого возраста, как говорят, был вовсе невежда в мирских науках. Поживши еще, он учился в Александрии у одного аристотелика, философа и софиста, и, изучив диалектику, вздумал изложение учения о Боге представлять в фигурах. На свободе он занимался и сидел над этим непрерывно с утра до вечера, изучая и стараясь достигнуть говорить о Боге и составлять о Нем определения посредством геометрии и фигур» (*Епифаний Кипрский, свт.* Творения. Ч. V. М., 1882. С. 49).

<sup>104</sup> См.: *Kopceĉek Th.A.* A History of Neo-Arianism. P. 61–132.

<sup>105</sup> *Спасский А.А.* История догматических движений... С. 353–354.

вания системы Ария»<sup>106</sup>, не ему, а его ученику Евномию суждено было стать центральной фигурой в аномействе<sup>107</sup>.

Родом он был из Каппадокии (родился около 330 г.), происходил из бедных слоев земледельцев, стал школьным учителем и ритором. Затем, по сообщению Филосторгия, «Евномий, по слуху о мудрости Аэция, пришел из Каппадокии в Антиохию и обратился к Секунду, тот познакомил его с Аэцием, который в то время жил в Александрии. Оба они поселились вместе: один, как наставник, а другой как наставляемый в Божественных Писаниях»<sup>108</sup>. Позднее он был рукоположен во диакона, пресвитера и, наконец, епископа города Кизика, причем эту епископскую хиротонию совершил один из самых деятельных руководителей арианской партии — Евдоксий Константинопольский. Судя по всему, у Евномия был от природы сильный дар убеждения людей: когда между ним и Евдоксием возникли догматические разногласия, то, как сообщает, опять же, Филосторгий, «быв поставлен в необходимость оправдываться перед константинопольским клиром, Евномий так изумил людей, сперва волновавшихся, что они совершенно изменили свои о нем мысли и даже сделались пламенными свидетелями его благочестия»<sup>109</sup>. Умер Евномий в ссылке после второго Вселенского Собора (скорее всего — около 394 г.), а Аэтий значительно раньше (около 370 г.). Оба они были одаренными людьми, но, поставив свой талант не на служение Церкви, а на самоугождение (а потому — и на разрушение Тела Христова), они лишились блаженной участи на небесах, подпав под вечное осуждение.

Пример этих двух ересиархов еще раз показывает, что внутренним психологическим движителем аномейства, как и всякой ереси, являлась гордыня, которая у них приобрела резко выраженный оттенок интеллектуальной спеси. Это отчетливо проявляется в словах Аэтия,

<sup>106</sup> Самуилов В.Н. История арианства на латинском Западе... С. 31.

<sup>107</sup> О личности и учении Евномия: *Hanson R.P.C. The Search...* P. 611–636.

<sup>108</sup> Георгий Пахимер. История о Михаиле и Андронике Палеологах. *Патриарх Фотий*. Сокращение церковной истории Филосторгия. Рязань, 2004. С. 381.

<sup>109</sup> Там же. С. 392.

которые передает свт. Епифаний: «Я так отлично знаю Бога и так разумею Его, что столько не знаю себя, сколько знаю Бога»<sup>110</sup>. Что же касается лжеучения аномеев, то оно, по своей сути, является развитием тезисов раннего арианства; новое в нём сводится только к предельному акцентированию слова «нерожденный», как главного и чуть ли не единственного определения Бога, а также к предельной «философической» обработке своих положений и выхолащиванию из христианства всего, связанного с религиозностью и благочестием<sup>111</sup>. Свт. Епифаний приводит обширные выдержки из сочинения Аэтия («Синтагматион»)<sup>112</sup> в форме «глав», где это выхолащенное богословие предстаёт очень ярко и наглядно. Каждая глава его представляет силлогистическое умозаключение, например: «Если понятие *нерожденность* означает сущность, то по справедливости различается от сущности рожденного. Если же *нерожденное* не означает, то тем более ничего не означает *рожденное*. Каким же образом ничто будет противоплагаться ничему?». Или: «Если Бог пребывает в нерожденной природе, то должно отнять от Него знание (τὸ εἶδέναι) Самого Себя в рождении и нерожденности. Если допустить распространение Его сущности на нерожденное и рожденное, то Он не ведает собственной сущности, отвлекаемый рождением и нерожденностью». Характерно, что Господь наш Иисус Христос упоминается в самом конце сочинения Аэтия, который, как бы спохватившись, накидывает на свои логические упражнения флёр христианства. Резюмируя свои силлогизмы, он говорит: «Саморожденный Бог, названный единым истинным Богом от послан-

<sup>110</sup> *Епифаний Кипрский, свт.* Творения. Ч. V. С. 53.

<sup>111</sup> Обычно это связывается с сильным влиянием логики Аристотеля (частично — и стоиков) на мировоззрение аномеев (хотя порой подобное влияние преувеличивается). См.: Ghellinck J., *de. Patristique et Moyen Age. Étude d'histoire littéraire et doctrinale.* Т. III. Bruxelles, Paris, 1948. P. 256–296.

<sup>112</sup> *Епифаний Кипрский, свт.* Творения. Ч. V. С. 65–76. Следует отметить, что в указанном критическом издании текст этих выдержек несколько отличается от старого русского перевода, сделанного по старому изданию. Поэтому мы несколько изменяем перевод по изданию: *Eriphanius III. Panarion haer.* 65–80. S. 351–350.

ного Им Иисуса Христа, истинно существовавшего (ὑποστάντος) прежде веков и истинно рожденной ипостаси (ὄντος ἀληθῶς γέννητης ὑποστάσεως), да соблюдет вас невредимыми во Христе Иисусе Спасителе нашем, через Которого всякая слава Отцу ныне и присно и во веки веков». Христос здесь выступает только как тварный Посредник между Богом и миром, будучи абсолютно чуждым по сущности Отцу — единственному Богу: этот Бог есть нерожденный, а Христос — «рожденная ипостась (то есть сущность)».

В таком своём качестве система Аэтия предстает как система философствующего суемудрия, радикально противоположная Православию. Не изменил принципиально этой системы и Евномий, который «выступает со своей теорией с полным убеждением в ее истинности и, несмотря на негодование со стороны церковных людей, выводит все ее последствия с неподражаемой логической прямоотой»<sup>113</sup>. Он также считает, что Сын по сущности совершенно неподобен Отцу, хотя «Его сущность выделяется из разряда сущностей, сотворенных Им. Он создан не просто по подобию Божию, но по преимущественному подобию (κατ' ἐξάίρετον ὁμοιότητα)». Характерно также, что Евномий полагал, будто «Сын принял человеческую плоть без души», а Святой Дух есть «продукт первого проявления творческой силы Сына и потому выделяется по природе из остальных творений»<sup>114</sup>. Таково вкратце лжеучение аномеев, которые довели до логической завершенности все основные интуиции раннего арианства. Примечательно, что в аномеистве, тяготеющем к логической завершенности и стройности, обнаруживается глубинное внутреннее противоречие: с одной стороны, оно казалось бы утверждало абсолютную трансцендентность Бога, а, с другой, было в определенной степени *человекобожием*, о чем свидетельствует приведенное выше горделивое изречение Аэтия о его способности познать Бога<sup>115</sup>. Это-то человекобожие и являлось тем стержневым

<sup>113</sup> Спасский А.А. История догматических движений... С. 355.

<sup>114</sup> См.: Самуилов В.Н. История арианства... С. 35–38.

<sup>115</sup> Аналогичное изречение Евномия передает Сократ: «О сущности Своей Бог знает несколько больше нашего, Нельзя сказать, что Ему ведома

моментом, который делал аномейство совершенно несовместимым с Православием, как религией прежде всего *Богочеловечества*.

Вторым течением, образовавшимся на развалинах антиникейской коалиции, было «омиусианство», утверждающее *подобие по сущности* Лиц Святой Троицы. Его иногда совершенно неправильно обозначают как «полуарианство», а представителей его — как «полуариан»; и следует признать, что автором подобного некорректного обозначения (ἡμιαρειών) является свт. Епифаний Кипрский, который говорит, что «полуариане», хотя и отрекаются от имени Ария, «однако облечены в него и в его нечестивое учение и притворным видом полагают на себя совсем другую личину, подобно тому, как это делается на сцене при драматическом представлении»<sup>116</sup>. Конечно, свт. Епифаний, будучи самым выдающимся древнецерковным ересиологом, ревностно радел о Православии<sup>117</sup>, однако порой ему были свойственны неточности и неверные оценки<sup>118</sup>. Сам термин «омиусианство» иногда признаётся не совсем

---

она более, а нам менее, но что знаем о ней мы, то же вообще знает Он; и наоборот, что знает Он, то самое, без всякой разницы, найдешь и в нас» (*Сократ Схоластик*. Церковная история. С. 173). Стирание границы между Творцом и тварями, о соблюдении которой, казалось бы, так пеклись аномей, здесь очевидно. Следует отметить, что высказывания Аэтия и Евномия тесно связаны с особой теорией имён, согласно которой, «кто знает имя, тот знает и сущность, потому что сущность будто вполне выражается в усвоенном ей имени. Согласившись на такой аргумент, нужно будет сказать, что кто знает подлинное имя Бога, тот знает и Его сущность и, следовательно, знает Его действительно также хорошо, как и самого себя» (*Овсянников Е.М., прот.* Арианский спор о познаваемости Бога // *Вера и Разум*, 1910, 4. С. 437).

<sup>116</sup> *Епифаний Кипрский, свт.* Творения. Ч. IV. С. 295.

<sup>117</sup> См. положительную оценку этой ревности и искренней приверженности к высоким идеалам Православия в предисловии: *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I. Transl. by F. Williams. Leiden, 1987. P. XXVI.*

<sup>118</sup> «Богословское образование Епифания было твердо и во всяком случае православно: но при слабости общего образования и неглубоком развитии мысли, в самих богословских его рассуждениях, наряду с понятиями твердыми и истинно православными, высказывались иногда понятия

удачным<sup>119</sup>, но обозначаемая им группа церковных деятелей в течение некоторого времени предстаёт перед нами как нечто единое; данная группа находилась в оппозиции как к аномейству, так и к учению Маркелла Анкирского, вульгаризированному Фотином. Поэтому «их система необычно близко подходит к православному учению и отличается скорее по форме, чем по существу»<sup>120</sup>. Как особое направление богословской мысли, существовала эта группа очень недолго: с самого конца 50-х годов до начала 70-х годов IV в., а затем она распалась, либо слившись с Православием, либо уклонившись в ересь духоборцев. Главными представителями «омиусиан» являлись Василий Анкирский и Георгий Лаодикийский; к ним примыкали свт. Мелетий Антиохийский, Евстафий Севастийский и ряд других епископов. Наиболее характерным отражением взглядов их можно считать послание Анкирского собора, созданного по просьбе Георгия Лаодикийского и призванного дать отпор возобладавшим в Антиохии аномиям<sup>121</sup>. Данное послание, дополняемое «Памятной запиской Василия и Георгия и их приверженцев»<sup>122</sup> начинается с изложения «веры во Отца, и Сына, и Святого Духа». Исходным пунктом такой веры является четкое разграничение поня-

---

неглубокие, нетвердые, и оригинальные и произвольные можно сказать до странности и наивности... Горячая ревность к обличению учений противных Православию, при недостаточно глубоком в иных случаях понимании самого Православия и мнений представляющихся несогласными с ним, естественно могла иногда увлекать в излишнюю строгость суждений и подозрительность, при которой и всякое не особенно значительное уклонение мысли от общепризнанного мнения представлялось злостью и упорною ересью, подрывом всех основ христианства» (*Иванцов-Платонов А.М., прот.* Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877. С. 271–273).

<sup>119</sup> См.: *Hanson R.P.C.* The Search... P. 348–349.

<sup>120</sup> *Самуилов В.Н.* История арианства... С. 57.

<sup>121</sup> См. на сей счет свидетельство: *Эрмий Созомен Саламинский.* Церковная история. С. 248–250. Об обстоятельствах созыва собора и его деятельности см. также: *Hefele Ch.J.* Histoire... P. 903–908.

<sup>122</sup> Рус. пер.: *Епифаний Кипрский, свт.* Творения. Ч. V. С. 296–336. Текст: *Eriphanius III.* Panarion haer. 65–80. S. 268–295.

тий «Творец» и «тварь», причем подчеркивается, что Сын не относится к категории тварей, а есть «Едиnorodный Отца». Характерно, что авторы послания, опираясь на св. апостола Павла (1 Кор 1:17, 2:1), встают против всякой «силлогистической мудрости», противопоставляя ей «объюродившую мудрость», обладающую «чуждой силлогизмов силой» (τῆς ἀσύλλογίστου δυνάμεως), или «веру, ведущую ко спасению тех, кто приемлет проповедь (τὸ κήρυγμα)». Именно такая «объюродившая мудрость» и способна одна только слегка приоткрыть завесу над тайной Святой Троицы. Ибо благодаря ей мы знаем, что Бог Отец является Премудрым по сущности, а Сын есть Премудрость от сущности Премудрого, вследствие чего Он будет подобен по сущности Отцу (ὁμοία ἔσται κατ' οὐσίαν τοῦ σοφοῦ Πατρὸς). Примечательна христология послания: Сын, «быв в подобии человеков (ср.: Рим 8:1), хотя и Человек был, но человек не по всему; Он являлся Человеком по восприятию плоти, поскольку *«Слово стало плотью»* (Ин 1:14), однако же не был человеком, поскольку Его рождение неподобно рождению прочих людей, то есть Он родился не от семени и совокупления. Следовательно, Он, Предвечный Сын, есть Бог, так как Он — Сын Божий, но вместе с тем Он есть Человек, как Сын Человеческий. Он не тождественен (οὐ ταὐτὸν) родившему Его Богу Отцу, равно как не тождествен Он человеку, поскольку родился без истечения и страсти, без семени и вожеления. Стало быть, Господь был *«в подобии плоти греховной»* (Рим 8:3), поскольку «терпел во плоти голод, жажду и сон — каковыми страстями возбуждаются ко греху тела. Однако Он, перенося вышеназванные страсти, не побуждался ими ко греху». Таким образом, в послании (основным автором которого был, скорее всего, Василий Анкирский) четко разграничиваются понятия «подобие» и «тождество» и на основе такого разграничения утверждается двойное подобие по сущности Сына — Его сущностное подобие Отцу по Божеству и такое же подобие нам по человечеству. В этом вероучительном документе содержится и много других

интересных моментов, важных с точки зрения истории богословия<sup>123</sup>, но главное в нём — принципиальное противостояние псевдодиалектическому суемудрию аномеев. Такое противостояние целиком зиждется на церковной вере в непрерываемую действенность спасения людей, осуществленного и осуществляемого воплотившимся Богом Словом. Эта же существенная черта «омиусианства» прослеживается и в других памятниках данного богословского движения (например, в «Беседе» св. Мелетия Антиохийского). Поэтому можно сказать, что «омиусианство» отражает «не совсем удавшуюся богословско-теоретическую попытку выразить свое истинно церковное веросознание в наиболее соответствующих терминах»<sup>124</sup>. Не случайно свт. Афанасий высказывается об «омиусианах» следующим образом: «С теми, которые принимают все прочее из написанного в Никее, сомневаются же только в речении *«единосущность»*, надобно обходиться не как с врагами, и мы не восстаем против них, как против ариан и противоборствующих отцам, но рассуждаем как братья с братьями, имеющими ту же с нами мысль, и только сомневающимися об именовании. Ибо исповедующие, что Сын от сущности Отчей и не от иной ипостаси, что Он не тварь и не произведение, но преискреннее по естеству рождение, и вечно соприсущ Отцу как Слово и Премудрость, недалеко от того, чтобы принять это речение: единосущный. Таков Василий Анкирский, писавший о вере»<sup>125</sup>.

---

<sup>123</sup> В частности, констатируется, что, «наряду с таким до наглядности отчетливым определением субстанциального единства и ипостасного различия божественных Лиц, Василию Анкирскому принадлежит честь первого провозвестника т.н. новоникейской тринитарной терминологии, — точного разграничения между понятиями *οὐσία* и *ὑπόστασις*, в течение десятилетий смущавшими христианский православный Восток и Запад, и являвшимися огромным препятствием на пути их церковно-догматического единения» (Орлов А.П. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. С. 251).

<sup>124</sup> Виноградов В.П., *протопр.* О литературных памятниках полуарианства // Богословский вестник, 1911, 12. С. 755.

<sup>125</sup> Афанасий Великий, *свт.* Творения. Т. III. С.146–147.

### Библиография\*

1. *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. II. М., 1994.
2. *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. III. М., 1994.
3. *Бер И., свящ.* Становление христианского богословия: Путь к Никее. Тверь, 2006.
4. *Болотов В.В.* История Церкви в период Вселенских Соборов. История богословской мысли. М., 2007.
5. *Болотов В.В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. I. Учение Оригена о Св. Троице. М., 1999.
6. *Бриллиантов А.И.* Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 г. О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника. СПб., 2006.
7. *Бриллиантов А.И.* К вопросу о философии Эригены. К истории арианского спора. Происхождение монофизитства. СПб., 2006.
8. *Бриллиантов А.И.* Лекции по истории древней Церкви. СПб., 2007.
9. *Василий Великий, свт.* Письма. М., 2007.
10. *Верховский С.С.* Бог и человек. Учение о Боге и Богопознании в свете Православия. М., 2004.
11. *Виноградов В.П., протопр.* О литературных памятниках полуарианства // Богословский вестник, 1911, 9. С. 727–761.
12. *Владимир (Благодарумов), иером.* Св. Афанасий Александрийский. Его жизнь, учено-литературная и полемика-догматическая деятельность. Кишинев, 1895.
13. *Георгий Пахимер.* История о Михаиле и Андронике Палеологах. Патриарх Фотий. Сокращение церковной истории Филосторгия. Рязань, 2004.
14. *Гидулянов П.В.* Восточные патриархи в период четырех первых Вселенских Соборов. Ярославль, 1908.
15. *Дьяконов А.П.* Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. Типы высшей богословской школы в древней Церкви в III–IV вв. СПб., 2006.
16. *Дюшен Л.* История древней Церкви. Т. II. М., 1914.
17. *Епифаний Кипрский, свт.* Творения. Ч. IV. М., 1880.
18. *Епифаний Кипрский, свт.* Творения. Ч. V. М., 1882.
19. *Иванцов-Платонов А.М., прот.* Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877.

---

\* Библиография к первой части статьи, опубликованной в этом номере.

20. *Иероним Стридонский, блаж.* Творения. Ч. 5. Киев, 1910.
21. *Иоанн (Митропольский), еп.* История Вселенских Соборов. М., 1995.
22. *Иоанн Златоуст, свят.* Полное собрание творений. Т. II. Кн. 2. М., 1994.
23. *Карташев А.В.* Вселенские соборы. М., 1994.
24. *Кирилл (Лопатин), иером.* Учение св. Афанасия Великого о Св. Троице (сравнительно с учением о том же предмете в три первые века). Казань, 1894.
25. *Кудрявцев Н.П.* Евстафий Антиохийский / Отдельный оттиск из «Богословского вестника». Сергиев Посад, 1910.
26. *Лебедев А.П.* Вселенские Соборы IV и V веков. Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. СПб., 2004.
27. *Лебедев А.П.* Из истории Вселенских Соборов IV и V веков. Poleмика А.П. Лебедева с прот. А.М. Иванцовым-Платоновым. СПб., 2004.
28. *Лебедев Д.А., свящ.* Вопрос о происхождении арианства / Отдельный оттиск из «Богословского вестника». Сергиев Посад, 1916.
29. *Ловягин Е.И.* О заслугах святого Афанасия Великого для Церкви в борьбе с арианством. СПб., 1850.
30. *Лоллий (Юрьевский), архиеп.* Александрия и Египет. СПб., 2001.
31. *Мелиоранский Б.М.* Из лекций по истории и вероучению древней христианской Церкви (IV–III в.). Вып. 1. СПб., 1910.
32. *Муретов М.Д.* Евсевий Памфил: Возражения на книгу Н. Розанова «Евсевий Памфил епископ Кесари Палестинской». М., 1881 / Отдельный оттиск из «Православного обозрения». М., 1881.
33. *Овсянников Е.М., прот.* Арианский спор о познаваемости Бога // Вера и Разум, 1910, 4.
34. *Орлов А.П.* Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Сергиев Посад, 1908.
35. *Попов И.В.* Труды по патрологии. Т. 1. Св. отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004.
36. *Розанов Н.П.* Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской. М., 1880.
37. *Самуилов В.Н.* История арианства на латинском Западе (353–430). СПб., 1890.
38. *Сидоров А.И.* Древнецерковная историческая письменность: Основные этапы становления древнецерковной историографии // Альфа и Омега, 2007, № 3 (50). С. 377–379.

39. *Сидоров А.И.* Святой Лукиан Антиохийский и его ученики: К пред истории Антиохийской школы // Альфа и Омега, 2007, 1 (48). С. 36–50; 2 (49). С. 38–57.
40. *Скурат К.Е.* Учение о спасении Афанасия Великого. Сергиев Посад, 2006.
41. *Соколов И.И.* Лекции по истории Греко-восточной Церкви. Т. I. СПб., 2005.
42. *Сократ Схоластик.* Церковная история. М., 1996.
43. *Спасский А.А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Т. I. Сергиев Посад, 1906.
44. *Спасский А.А.* Начальная стадия арианских движений и Первый Вселенский Собор в Никее. Исследования по истории древней Церкви. СПб., 2007.
45. *Спасский А.А.* Обращение императора Константина Великого в христианство. Исследования по истории древней Церкви. СПб., 2007.
46. *Феодорит Кирский, блж.* Церковная история. М., 1993.
47. *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы Церкви. М., 2005.
48. *Чистосердов П.* Св. Петр Александрийский (его жизнь и деятельность). Харьков, 1901.
49. *Эрмий Созомен Саламинский.* Церковная история. СПб., 1851.
50. *Barbel J.* Jesus im Glauben der Kirche. Die Christologie bis zum 5. Jahrhundert. Achaffenburg, 1976.
51. *Bardy G.* Aux origins de l'école d'Alexandrie // Recherches de Science Religieuse, 1937, 27. P. 83–85.
52. *Barnard L.W.* The Antecedents of Arius // Vigiliae Christianae, 1970, 24. P. 172–188.
53. *Barnes T.D.* Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantine Empire. Cambridge (Mass.), London, 2001.
54. *Behr J.* The Nicene Faith. Part 1. True God of True God. N. Y., 2004.
55. *Bienert W.A.* Dyonisius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert. Berlin, N.Y., 1978.
56. *Bouларand E.* Aux sources de la doctrine d'Arius // Bulletin de Littérature Ecclésiastique, 1967, 68. P. 18–19.
57. *Bouларand E.* L'hérésie d'Arius et la "foi" de Nicée. Paris, 1972.
58. *Bouларand E.* Les débuts d'Arius // Bulletin de Littérature Ecclésiastique, 1965, 65.

59. *Epiphanius III*. Panarion haer. 65–80. De fide. Hrsg. von K. Holl und J. Dummer. Berlin, 1985
60. *Geerard M.* Clavis partum graecorum. V. II. Turnhout, 1974.
61. *Gericke W.* Marcell von Ancyra. Der Logos-Christologie und Biblizist. Sein Verhältnis zur antiochenischen Theologie und zum Neuen Testament. Halle, 1940.
62. *Ghellinck J., de.* Patristique et Moyen Age. Étude d'histoire littéraire et doctrinale. T. III. Bruxelles, Paris, 1948.
63. *Greer R.A.* The Captain of our Salvation. A Study of the Patristic Exegesis of Hebrews. Tübingen, 1973.
64. *Greg R.C., Groh D.E.* The Centrality of Soteriology in Early Arianism // *Studia Patristica*, 1984, XV. Part 1. P. 305–316.
65. *Gregg R.C., Groh D.E.* Early Arianism — A View of Salvation. Philadelphia, 1981.
66. *Gwatkin H.M.* The Arian Controversy. London, 1914.
67. *Hanson R.P.C.* The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy. 318-381. Edinburgh, 1993.
68. *Hefele Ch.J.* Histoire des conciles d'après les documents originaux. T. I. Pt. 2. Paris, 1907.
69. *Kannengiesser Ch.* Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity. Leiden, 2006.
70. *Kannengiesser Ch.* Holy Scripture and Hellenistic Hermeneutics in Alexandrian Christology: The Arian Crisis. Berkeley, 1982.
71. *Kelly J.N.D.* Early Christian Creeds. London, 1960.
72. *Khaled A.* Athanasius. The Coherence of his Thought. London, N.Y., 1998.
73. *Kopeček Th.A.* A History of Neo-Arianism. Cambridge (Mass.), 1979.
74. *Liébaert J.* Christologie von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) // *Handbuch der Dogmengeschichte*. Hrsg. von M. Schmaus und A. Grillmeier. Bd.III, 1. Freiburg, Basel, Wien, 1965.
75. *Lienhard J.T.* Contra Marcellum. Marcellus of Ancyra and the Fourth-Century Theology. Washington, 1999.
76. *Lorenz R.* Arius judaizanz? Untersuchungen zur dogmengeschichtliche Einordnung des Arius. Göttingen, 1979.
77. *Lorenz R.* Die Christusseele im arianischen Streit // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1983, Bd. 94.
78. *Luibheid C.* Finding Arius // *The Irish Theological Quarterly*, 1978, 45.

79. *Marcellus von Ankyra*. Die Fragmente. der Brief an Julius von Rom. Herausgeben, eigeleite und ubersetzt von M.Vinzent. Leiden, N.Y., 1997. S. XIII–XXV.
80. *Quasten J.* Patrology. V .III. Utrecht, Antwerp, 1975. P. 198–200.
81. *Radford L.R.* Three Teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter. A Study in the Early History of Origenism. Cambridge, 1908.
82. *Ricken F.* Zur Rezeption platonische Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios // *Theologie und Philosophie*, 1978, 53. S. 337–343.
83. *Roldanus J.* Le Christ et l’homme dans la théologie d’Athanasie d’Alexandrie. Étude de la conjunction de sa conception de l’homme avec sa christologie. Leiden, 1977. P. 356
84. *Sellers R.V.* Eustathius of Antioch and his Place in the Early History of Christian Doctrine. Cambridge, 1928.
85. *Sellers R.V.* Two Ancient Christologies. A Study in the Christological Thought of Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine. London, 1940.
86. *Simonetti M.* La crisi ariano nel IV secolo. Roma, 1975.
87. *Spoerl K.M.* Apollinarian Christology and the Anti-Marcellian Tradition // *Journal of Theological Studies*, 1994, 45. P. 545–568.
88. *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I.* Transl. by F. Williams. Leiden, 1987.
89. *Torrance Th.E.* Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics. Edinburgh, 1995.
90. *Urbina I O., de.* Nicée et Consantinople // *Histoire des conciles oecuméniques*. T. I. Paris, 1962.
91. *Vivian T.* St. Peter of Alexandria. Bishop and Martyr. Philadelphia, 1988.
92. *Wiles M.* Archetypal Heresy. Arianism through the Centuries. Oxford, 1996.
93. *Williams R.* Arius. Heresy and Tradition. London, 2001.

*(Окончание следует)*

*Диакон Сергей Чарыков*

## АПОКАЛИПТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ПРОРОЧЕСКИХ КНИГАХ ВЕТХОГО ЗАВЕТА

До недавнего времени в западных исследованиях возникновение и расцвет апокалиптической письменности относили ко II в. до Р.Х. Однако ряд письменных источников, найденных в XX в., позволяют отодвинуть возникновение жанра апокалиптического жанра по меньшей мере к IV в. до Р.Х. Поэтому вполне правомерно производить исследование элементов апокалиптического жанра в пророческих книгах Ветхого Завета, чему и посвящена данная статья.

**Ключевые слова:** апокалиптика, апокалипсис, эсхатология, пророческие книги, день Господень, суд Божий, книга пророка Софонии, книга пророка Авдия, книга пророка Исаии, книга пророка Иоила.

### **Апокалиптика как жанр библейской литературы**

Апокалиптикой традиционно именуется определенный жанр древнееврейской и средневековой литературы. Термин «апокалипсис» своим появлением обязан новозаветной книге — Апокалипсису Иоанна Богослова. Впоследствии другие (апокрифические) произведения, схожие по жанру, перенимали ее название. Таким образом, новозаветная книга Откровения, в определенной степени, стала образцом для данного жанра, ветхозаветным примером которого является лишь книга Даниила.

В самых общих чертах апокалиптический жанр можно определить как откровение о «тайнах» мироздания, недоступных обычно человеку. Эти «тайны» могут относиться как к устройству самого мира (космологии), так и к смыслу существования его (эсхатологии<sup>1</sup>). Хотя для некоторых апокрифических произведений апокалиптической направленности характерна обращенность к космо-

---

*Диакон Сергей Чарыков* — кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургской православной духовной академии, клирик Санкт-Петербургской епархии Русской Православной Церкви.

гии, в библейских книгах этого жанра космологическая компонента совершенно отсутствует, в то время, как эсхатология становится главной их темой.

Можно выделить несколько признаков апокалиптического жанра, которые, однако, не в одинаковой степени присущи различным произведениям. К формальным, литературным особенностям относятся *псевдонимия, видения и символизм*, и в связи с этим, *присутствие интерпретатора (ангела)*. Зачастую в тексте присутствует прямая или скрытая ссылка на *авторитетный источник (древние пророчества)*, который получает новую интерпретацию. Из этого ряда, вероятно, второй признак является определяющим: эзотеричный язык видений, символика чисел и животных — отличительная особенность всех подобных текстов. К содержательным признакам принадлежат: *эсхатология, универсализм, ангелология, описание нового мира, историософия*. В целом апокалиптике присваиваются такие черты, как «нетерпеливое ожидание конца истории, <...> широта и часто фантастический характер повествования, общая историческая и космическая перспектива, <...> ангелология и надежды, возлагаемые на то, что открывается *по ту сторону*...»<sup>2</sup>

Попытки выяснить корни апокалиптической традиции привели исследователей к выводам зачастую прямо противоположным. Одна группа исследователей связывала истоки ее с пророческой традицией. Другие находили определенное сходство с библейской «литературой мудрых». Обнаруживали и «внешние», в частности, персидские влияния, присутствующие в отчетливо выраженной на разных уровнях дуалистической концепции.

Однако следует признать, что связь с пророческими книгами более очевидна. Особенно это касается канонических апокалиптических произведений. Книги Даниила и Откровения раскрывают смысл истории через эсхатологию. Пророческое движение в Израиле в целом испытывало глубочайший интерес к истории. Судьба не только Израиля, но и других народов была с самого начала в центре

<sup>1</sup> Смысл истории становится эсхатологией, потому что он раскрывается в своей устремленности к определенной цели.

<sup>2</sup> Антонини Б. Экзегезис книг Ветхого Завета. М., б/г. С. 136.

внимания пророческих писаний. Эсхатология стала неотъемлемой частью последних — от Амоса до Малахии. С другой стороны, очевидна и литературная преемственность с пророческими книгами (описание видений (Ам; Ис 6; Иез), присутствие толкователя (Иез; Зах)<sup>3</sup> и т. д.).

Наконец, стоит упомянуть и еще один немаловажный факт. До недавнего времени в западных исследованиях возникновение и расцвет апокалиптической письменности связывался с эпохой гонений при Антиохе IV Епифане (II в. до Р.Х.). К этому времени относили окончательную редакцию книги Даниила — одно из самых ранних апокалиптических произведений. Однако обнаруженные в Куране фрагменты книги Даниила<sup>4</sup>, а также книги Еноха из 4-й пещеры отодвинули истоки апокалиптической литературы по меньшей мере к IV вв. до Р.Х.<sup>5</sup> Последнее обстоятельство повлияло на решение вопроса о взаимоотношении двух традиций: позднее израильское пророчество зачастую и формально, и идейно перерастает в апокалиптику.

Целью настоящей работы мы наметили **очертить** и, насколько это возможно, **кратко представить развитие апокалиптических идей в пророческих книгах** Ветхого Завета, что поможет нам **обнаружить и подтвердить глубокие связи между двумя традициями**. Исходя из этого, ближайшей задачей будет **анализ избранных мест пророческих книг с точки зрения идейного содержания и литературных особенностей, важных для истории апокалиптической традиции**.

Избранные в соответствии с данной проблематикой пророческие тексты составляют наиболее ранний пласт данной традиции. Не вызывает сомнений апокалиптическая направленность таких

---

<sup>3</sup> Язык книг Иезекииля и Захарии наложил отпечаток на всю последующую апокалиптическую традицию.

<sup>4</sup> См.: Юревич Д., *свящ.* Изучение книги св. пророка Даниила в свете археологических находок // Христианское чтение. 2007, 28. С. 75–79.

<sup>5</sup> Schmidt J.M. Apokalyptik. Altes Testament. Neukirchener Verlag. 1996. S. 229.

мест, как Иез 38–48; Зах 9–14; Дан 7–12, а также отдельные места из Ис 56–66. Настоящая статья ограничится разбором ранних (не столько хронологически, сколько тематически) произведений: книг пророков Софонии, Авдия, Иоила, а также Ис 34–35 и 24–27). Тематика их не столь разнообразна, однако черты апокалиптического жанра уже присутствуют.

### **Эсхатологическая весть пророка Софонии**

Книга пророка Софонии — одна из самых ранних пророческих книг в ряду писаний, насыщенных апокалиптической тематикой. Несмотря на то, что современные исследования показали подверженность книги позднейшей переработке, включающей некоторые добавления<sup>6</sup>, в целом она признается подлинной, т. е. принадлежащей пророку VII в. Основная ее тема — возведение эсхатологического Дня Господня. Остается открытым вопрос о том, следует ли соотносить весть пророка с потрясшим всю Переднюю Азию нашествием скифов, которые, по свидетельству Геродота, между 630 и 625 гг. распространились через Сирию и Палестину до границ Египта<sup>7</sup>.

В описании Дня Господня Софония, как представляется, во многом повторял пророчества Амоса (5:18–20) и Исаии (2:1–4). Израильтяне ждали от этого Дня решительного вмешательства Господа в историю своего народа. Правда, народ полагал, что День принесет им счастье, тогда как язычники будут наказаны. Уже пророк Амос возвестил, что этот День будет Днем Суда не только для врагов-язычников, но и для самого Израиля. Софония также видит в нем День Суда над Израилем и Иудой. При этом высказанные ранее Амосом и Исаией пророчества о Дне Господнем он дополняет и поясняет. «Этот День» явится грозным Судным Днем, который охватит **весь** мир и **все** народы и станет Днем всемирного Суда над человечеством.

---

<sup>6</sup> *Eissfeldt O.* Einleitung in das Alte Testament, Tübingen, 1964. S. 573–574.

<sup>7</sup> *Хачтунис А.* Введение в Ветхий Завет. Т. 2. Ч. 1. Афины, 1981. С. 339.

Несмотря на то, что книга Софонии не является апокалипсисом в строгом смысле слова, описание «великого Дня» содержит черты, характерные в будущем для апокалиптики.

В первую очередь обращает на себя внимание **универсальность космической катастрофы, охватывающей все творение.**

*«Все истреблю с лица земли, говорит Господь: истреблю людей и скот, истреблю птиц небесных и рыб морских, и соблазны вместе с нечестивыми; истреблю людей с лица земли, говорит Господь»* (1:1–3). Слова, которыми описано данное событие, напоминают описание потопа (Быт 6–8). Однако эта катастрофа по своим масштабам превзойдет древнюю, поскольку будут уничтожены не только наземные обитатели, но и подводные — например, рыбы (3 ст), чего не было при потопе (ср. Быт 6:7; 7:21–23). Событие Потопа часто упоминается в апокалиптике (ср. Кн. Еноха): с ним связано представление о Суде и наказании, а также обновлении мира. День Божьего «посещения», как уже отмечалось выше, будет **Днем Суда**, как над неверным Израилем (1:5–13), так и над другими (2:4–15; 3:8). Что касается Израиля, в 1:10–13 описываются бедствия, происходящие в День посещения Господня в Иерусалиме. Здесь представлено **вторжение в Иерусалим жестокого и жадного на добычу врага**, вследствие чего Иерусалим подвергнется всем ужасам кровопролития и разрушения.

*«И будет в тот день, говорит Господь, вопль у ворот рыбных и рыдание у других ворот и великое разрушение на холмах. Рыдайте, жители нижней части города, ибо исчезнет весь торговый народ и истреблены будут обремененные серебром. И будет в то время: Я со светильником осмотрю Иерусалим и накажу тех, которые сидят на дрожжах своих и говорят в сердце своем: "не делает Господь ни добра, ни зла". И обратятся богатства их в добычу и дома их в запустение; они построят дома, а жить в них не будут, насадят виноградники, а вина из них не будут пить».*

Интересно отметить, что враг нападает с севера («*рыбные ворота*», упомянутые в 10 ст., находились с северной стороны города<sup>8</sup>), а в апокалиптическом описании Иезекииля (38–39 гл.) враг (воинство Гога) вторгается в св. землю тоже с севера. Эти эсхатологические бедствия здесь представлены как наказание за грехи народа. В дальнейшем к этому будет добавлена тема последнего испытания.

Особое место в книге занимает **поэма о Дне Господнем** (1:7, 14–18). Это вдохновенное описание потрясает читающего до глубины души. Откровение, явление Господа будет настолько сильным и явным, что повергнет всех в благоговейный ужас и трепет, которые сомкнут уста всякому человеку. Пророк выражает это словами: «*Умолкни перед лицем Господа Бога!*» (1:7). Вторая половина данного стиха говорит об этом событии, как о «**жертвенном заклании**». Великая катастрофа Судного Дня повлечет за собой множество жертв, и, следовательно, будет подобна грандиозному жертвоприношению, на которое приглашены народы. Этот мотив будет свойственен и другим апокалиптическим описаниям (Ис 34:6; Иез 39:17–20). Стих 1:14 возглашает близость этого «великого дня», сопоставимую с характерной чертой апокалиптики — **нетерпеливым ожиданием конца истории**. «*Близок великий день Господа, близок, и очень поспешает: уже слышен голос дня Господня; горько возопиет тогда и самый храбрый!*» В соединении с 7 ст. тройное повторение слова «близок» (евр. קָרִיב) создает особый ритмический строй, соотносящийся с поступью времени. Однако главный акцент в «поэме» сделан на описании вселенских катаклизмов: стихийных бедствий и военных ужасов великого и страшного для грешного мира Дня. В апокалиптике эта тема носит название «**мессианских страданий**» — присущих концу времен потрясений, к которым относятся войны, космические знамения и катастрофы, жестокие гонения и притеснения.

*«День гнева — день сей, день скорби и тесноты, день опустошения и разорения, день тьмы и мрака, день облака и мглы, день*

<sup>8</sup> Тюрнин И.А. Книга пророка Софонии. Историко-экзегетическое исследование. Сергиев Посад, 1897. С. 38.

*трубы и бранного крика против укрепленных городов и высоких башен. И Я стесню людей, и они будут ходить, как слепые, потому что они согрешили против Господа, и разметана будет кровь их, как прах, и плоть их — как помет. Ни серебро их, ни золото их не может спасти их в день гнева Господа, и огнем ревности Его пожрана будет вся эта земля, ибо истребление, и притом внезапное, совершит Он над всеми жителями земли» (1:15–18).*

Связующим звеном между возвещением Суда (2 гл.) и пророчеством о спасении (3:9–13 и 14–20 стт.) является стих 3:8: *«Итак ждите Меня, говорит Господь, до того дня, когда Я восстану для опустошения, ибо Мною определено собрать народы, созвать царства, чтобы излить на них негодование Мое, всю ярость гнева Моего; ибо огнем ревности Моей пожрана будет вся земля».*

Данный отрывок описывает **собрание всех народов земли для очистительного Суда** над ними. «Огнем гнева Божия» языческие народы будут очищены от их беззаконий. Эсхатологическому настроению пророчества вторит следующий раздел в тексте, описывающий преображенный мир, в котором все народы будут *«призывать имя Господа»* (9 ст.). Представленное здесь собрание языческих народов перед св. Городом и их поражение обнаруживает определенное сходство с Иез 38–39 гл. и Иоилем 3-ей гл.<sup>9</sup>. В 3:9–13 представлены **последствия очистительного Суда для язычников**, которые придут к познанию истинного Бога (9–10 стт.), **и иудеев** (11–13 стт.). Эсхатологическое обращение представлено посредством традиционного для пророков образа паломничества народов (ср. Ис 2). Не менее традиционное представление о праведном Остатке (12–13 стт.) сопровождается мыслью об очищении от беззаконий народа Самим Богом (11 ст.).

*«В тот день ты не будешь срамить себя всякими поступками твоими, какими ты грешил против Меня, ибо тогда Я удалю из среды твоей тщеславящихся твоею знатностью, и не будешь более превозноситься на святой горе Моей. Но оставлю сре-*

---

<sup>9</sup> Глаголев А., *свящ.* Книга пророка Софонии // Толковая Библия под ред. А.П. Лопухина и преемников. Т. 7. СПб., 1910. С. 360.

*ди тебя народ смиренный и простой, и они будут уповать на имя Господне. Остатки Израиля не будут делать неправды, не станут говорить лжи, и не найдется в устах их языка коварного, ибо сами будут пастись и покоиться, и никто не потревожит их».*

В последнем разделе (3:14–20) описано **благосостояние** и счастье **обновленного Иерусалима и народа Божия**, как символ «нового неба и новой земли», где окончательно **воцарился Господь** и явил Свое Присутствие:

*«Ликуй, дочь Сиона! торжествуй, Израиль! веселись и радуйся от всего сердца, дочь Иерусалима! Отменил Господь приговор над тобою, прогнал врага твоего! Господь, царь Израилев, посреди тебя: уже более не увидишь зла. В тот день скажут Иерусалиму: «не бойся», и Сиону: «да не ослабевают руки твои!» Господь Бог твой среди тебя, Он силен спасти тебя; возвеселится о тебе радостью, будет милостив по любви Своей, будет торжествовать о тебе с ликованием. Сетующих о торжественных празднествах Я соберу: твои они, на них тяготееет поношение. Вот, Я стесню всех притеснителей твоих в то время и спасу хромлящее, и соберу рассеянное, и приведу их в почет и именитость на всей этой земле поношения их. В то время приведу вас и тогда же соберу вас, ибо сделаю вас именитыми и почетными между всеми народами земли, когда возвращу плен ваш перед глазами вашими, говорит Господь».*

В словах «Господь, царь Израилев, посреди тебя» заключена сердцевина ветхозаветной эсхатологии: вера в грядущее явление полноты Божьего Присутствия, а также окончательное воцарение Бога над миром.

### **Суд в книге пророка Авдия**

Рассматривая тему эсхатологического Суда, нельзя обойти вниманием книгу пророка Авдия и «Малый Апокалипсис» Исаии. Их особенностью является то, что традиционная для пророков тема Суда над отдельными окружающими Израиль народами становится эсхатологичной и приобретает универсальные черты.

«Этот малый пророк по числу стихов, а не по мыслям», — пишет блаж. Иероним о пророке Авдии.<sup>10</sup> В самом деле — пророчество последнего приобретает космический размах. Хотя в буквально-историческом смысле пророчество направлено против исконного врага ветхозаветного Израиля — Идумеи, вторая часть книги предвозвещает приближение Дня Господня для всех народов. Следовательно, Суд над Едомом у пророка представлен как отдельный, частный момент всеобщего Суда над всеми народами в конце времен.<sup>11</sup> Едом, подобно Моаву (Ис 25), символизирует врага не только Божьего народа, но и Божьего Царства, Его Церкви. В эсхатологическом смысле он обозначает все боговраждебные силы этого мира, которые будут упразднены при кончине его, тем более, что речь пророка о будущем Едома и Иудеи имеет образный характер, и, по мнению экзегетов, связать ее с определенными историческими событиями трудно.<sup>12</sup>

Однако Авдий не ограничивается описанием наказания в момент Суда. Если первую часть книги (1–14, 15b стт.) можно отнести к «пророчествам о народах» (ср. Ис 13; 15–16; 19:1–15; 23:1–4; Иер 46–51; Иез 25–32), то во второй части (15a, 16–21 стт.) отчетливо проявляются черты апокалипсиса: здесь присутствует **День Господень, Суд над народами и восстановление Иерусалима, как святого Града и Царства Божия** (ср. Откр 21:7, 27).<sup>13</sup> К апокалиптическим стоит отнести и образ «огня и соломы» — символа очистительного Суда (ср. Мф 3:12). В центре темы спасения — Сион, восстановление Израиля в идеальных границах и эсхатологическое «царство Господа».

<sup>10</sup> *Иероним Стридонский, блаж.* Одна книга толкований на пророка Авдия // *Иероним Стридонский, блаж.* Творения. Ч. 13. Киев, 1908. С. 173.

<sup>11</sup> *Иоанн (Смирнов), архиеп.* Пророк Авдий. Рязань, 1874. С.17.

<sup>12</sup> *Рыбинский В.П.* Книга пророка Авдия // Толковая Библия под ред. А.П. Лопухина и преемников. Т. 7. СПб., 1910. С. 214.

<sup>13</sup> Благовестие о спасении. Т. 4. Пророчество и пророки. Кн. 4–5. Персидская и эллинистическая эпохи. Под ред. Э. Теста. Рус. пер. с изд-я: Турин, 1977. Л.: Изд-е ЛДА, 1977, [машинопись]. С. 87.

*«Ибо близок день Господень на все народы... Ибо, как вы пили на святой горе Моей, так все народы всегда будут пить, будут пить, проглотят и будут, как бы их не было. А на горе Сионе будет спасение, и будет она святынею; и дом Иакова получит во владение наследие свое. И дом Иакова будет огнем, и дом Иосифа — пламенем, а дом Исавов — соломою: зажгут его, и истребят его, и никого не останется из дома Исава: ибо Господь сказал это. И завладеют те, которые к югу, горою Исава, а которые в долине, — Филистимлянами; и завладеют полем Ефрема и полем Самарии, а Вениамин завладеет Галаадом. И переселенные из войска сынов Израилевых завладеют землею Ханаанскою до Сарепты, а переселенные из Иерусалима, находящиеся в Сефараде, получают во владение города южные. И придут спасители на гору Сион, чтобы судить гору Исава, и будет царство Господа» (15а, 16–21стт).*

Судьба Едома оказывается в центре внимания и 34–35 глав книги пророка Исаии, именуемых «Малым Апокалипсисом».

### **Малый апокалипсис Исаии (34–35)**

«Малый апокалипсис» Исаии имеет форму диптиха, в котором первая часть посвящена наказанию врагов (34 гл.), а вторая — спасению верных (35 гл.). Двучленная форма отвечает четко сформулированной впервые во Второзаконии идее «двух путей»: благословения для исполнителей закона и проклятия для его нарушителей (Втор 28). Этот принцип разделения, или отделения, был положен в основу бытия Израиля как народа Божия, избранного Богом и отделенного от других. *«Я Господь, Бог ваш, Который отделил вас от всех народов. Отличайте скот чистый от нечистого и птицу чистую от нечистой и не оскверняйте душ ваших скотом и птицею и всем пресмыкающимся по земле, что отличил Я, как нечистое. Будьте предо Мною святы, ибо Я свят Господь, и Я отделил вас от народов, чтобы вы были Мои»* (Лев 20:24–26). Тем самым в Израиле поддерживалось и развивалось осознание четкого разделения добра и зла. Соблюдение заповедей и законов, свидетельствующее о верности Богу, осознавалось

как праведность, несоблюдение — порицалось и наказывалось. Данная традиция четкого разделения сути вещей и людских поступков на положительное (богоугодное) и отрицательное (богоборческое) проявилась в пророческой и апокалиптической письменности в противопоставлении *Суда* — *Спасению*, а также сформировало устойчивую двучленную композицию данных текстов<sup>14</sup>.

В Ис 34:1–4 содержится призыв услышать весть пророка о приближающемся неминуемом **Суде** и узнать приговор: Господь разгневан на все народы *«и на воинство их»* (ср. Зах 1:15) и предопределил их к уничтожению. *«Предание закланию»* (евр. הַקְרִיטָה, — 2 ст.) враждебного воинства и его собственности, которому преданы народы, принадлежит к разряду так называемых «браней Господних» (ср. Втор 20:16–17; 7:1–2; Нав 11:21–22; 7; Мих 4:13; Иер 50:26; 51:3; Ис 37:11) и предполагает полное уничтожение (ср. Лев 27:28–29; Ос 6:17–21; 10:25 и др.). Связь представления о **Дне Господнем** с темой **«браней Господа»** здесь очевидна, причем оба понятия имеют явный эсхатологический смысл. «Брани Господни» в Ветхом Завете являют собой отражение той борьбы, которую Бог ведет с силами зла, поработившими Его творение. Концом явится окончательная победа Господа над силами тьмы в эсхатологической Битве. Каждая «священная война» Господа в этом отношении является ее прообразом. Битва Господа с Едомом (34 гл.) отчетливо носит эсхатологический характер, поскольку Его победа окончательна: Едом (прообразующий силы зла) безвозвратно погибнет, а верный Богу Остаток будет спасен для жизни в преображенном мире.

Данный характер проявляется и в указании на **космическую катастрофу, которая сопровождает явление Бога и Суд**. *«И истлеет все небесное воинство; и небеса свернутся, как свиток книжный; и все воинство их падет, как спадает лист с виноградной лозы, и как увядший лист — со смоковницы»* (34:4). Небеса («твердь небесная» — Быт. 1:6–7) сворачиваются подобно книжному свитку (ср. 51:6). Это представление формально не согласуется, например, с описанием «по-

---

<sup>14</sup> Примеры такой двучленной композиции — книги пророков Авдия и Иоила, а также рассматриваемый апокалипсис.

следней» катастрофы в Ис 24:18–19 (ср. Быт 7:11), согласно которому «верхние воды» низвергаются на землю. Здесь же автор описывает, как звезды и светила истлевают и подобно увядшим листьям падают на землю. Возможно, первоначально «свертывание небес» и падение звезд не означало конец мира, но употреблялось, как образы для изображения связанных с Днем Господним ужасов и страхов (ср. 13:9–10). Представления о конце мира будут лишь тогда последовательны, когда им будут соответствовать представления о «новом небе» и «новой земле» (ср. Откр 21:1).<sup>15</sup>

В 34:5-8 изображено великое **жертвенное закляние**: гибель Едома представлена как жертвоприношение Богу за грехи. Подобный образ можно встретить также и у Софонии, и у Иезекииля. К особенностям апокалиптического стиля относится и **ссылка на авторитетные писания**: *«Отыщите в книге Господней и прочитайте; ни одно из сих не преминет прийти, и одно другим не заменится. Ибо сами уста Его повелели, и сам дух Его соберет их»* (34:16).

35-я глава создает картину преображенной земли, в том виде, какой она приобретет в мессианские времена после Суда над нечестием и уничтожением всякого зла. Описание нового мира принадлежит к характерным особенностям апокалиптического жанра. В данном случае будущее здесь представлено под образом возвращения и возрождения жизни народа после Плена. Однако грандиозная картина преображенного мира, плодородия и изобилия, отсутствия скорби и страдания, физического и духовного исцеления превосходит узконациональные представления. Доминантой оказывается тема присутствия Бога в будущем мире. Именно спасительное присутствие Бога, *«слава Господа»* (2 ст.) является первопричиной обновления.

*«...Они увидят славу Господа, величие Бога нашего. Укрепите ослабевшие руки и утвердите колени дрожащие; скажите робким душею: будьте тверды, не бойтесь; вот Бог ваш, придет отмщение, воздаяние Божие; Он придет и спасет вас. Тогда*

---

<sup>15</sup> *Keiser O. Der Prophet Jesaja. Kapitel 13-39. Gottingen, 1973. S. 283.*

*откроются глаза слепых, и уши глухих отверзнутся. Тогда хромой вскочит, как олень, и язык немого будет петь; ибо пробьются воды в пустыне, и в степи — потоки. И превратится призрак вод в озеро, и жаждущая земля — в источники вод... И будет там большая дорога, и путь по ней назовется путем святым: нечистый не будет ходить по нему; но он будет для них [одних]; идущие этим путем, даже и неопытные, не заблудятся. Льва не будет там, и хищный зверь не взойдет на него; его не найдется там, а будут ходить искупленные. И возвратятся избавленные Господом, придут на Сион с радостным восклицанием; и радость вечная будет над головою их; они найдут радость и веселье, а печаль и вздыхание удалятся».*

34–35 главы книги пророка Исаии являются одним из самых ранних апокалипсисов. Тематика его по сравнению с последующими неразвита, однако присутствуют основные составляющие апокалиптического жанра. Среди них — видение, пророчество о народах, эсхатологическое пророчество и описание гибели зла<sup>16</sup>.

### **Апокалипсис Иоиля**

Содержание книги Иоиля можно разделить на две части. Первая (1:1–2:27) посвящена *историческому* событию нашествия саранчи, вторая (2:28–3:21) — *апокалиптическому* описанию Дня Господня. Контраст между двумя частями книги ставит перед библеистами ряд проблем. Во-первых, является ли первая часть книги пророчеством, или же описанием уже имевших место событий? Соединение в рамках одной книги двух различных по форме и содержанию частей явилось поводом для размышлений множества исследователей над проблемой единства книги. Большая их часть, склоняющаяся к тому, чтобы расценивать книгу Иоиля как соединение истории и апокалипсиса, высказывается в пользу авторского единства. Первая часть книги — историческая — возвещает, что нашествие саранчи, это ужасающее бедствие — преддверие грядущ-

---

<sup>16</sup> Благовестие о спасении. Персидская и эллинистическая эпохи. С. 85.

щего Дня Господня, описание которого дано во второй, апокалиптической части<sup>17</sup>.

Датировка книги предлагается самая разнообразная: от VIII в. до IV в. до Р.Х. Для уточнения времени написания книги важное значение имеет цитирование в 2:32 в качестве «слов Господних» 17-го стиха из кн. Авдия. В 3:2 отчетливо предполагается рассеяние иудеев по всему миру. В 3:6 упомянуты греки. В первой части книги также есть указания на после пленное и более позднее происхождение: все жители страны собираются в Храме (1:14), единственным институтом власти являются священники (1:14; 2:16), а среди кающихся нет царя; в 1:9 и 2:14 предполагаются повседневные жертвы всесожжения. К перечисленным аргументам можно прибавить и употребление еврейского языка со множеством арамеизмов. Наиболее поздней из возможных датой происхождения книги исследователи считают 345 г., когда Артаксеркс разрушил Сидон, которому в 3:4 угрожает пророк. Таким образом, принимая во внимание все вышеизложенное, напрашивается вывод о времени происхождения книги приблизительно около 400–350 гг. до Р.Х.<sup>18</sup>

Пророк Иоиль возвещает о Дне Господнем как Дне посещения Богом этого мира, который принесет Суд и наказание для нечестивых и обилие духовных благ и спасение для верных Богу. Важно заметить, что Церковь истолковывает это пророчество в эсхатологическом смысле: паремия, содержащая отрывок 3:12–21, повествующий о Дне Страшного Суда и спасении, читается незадолго до Недели о Страшном Суде — в среду сырной седмицы.

В первой части книги присутствуют фрагменты, имеющие апокалиптический характер (1:15; 2:1–2, 10–11): они истолковывают историческое событие нашествия саранчи как предвестие грозного эсхатологического Дня Господня. В 2:1–2 приближение опустошающего Дня возвещает сигнал трубы. «*Трубите трубою на Сионе и бейте тревогу на святой горе Моей; да трепещут все жители*

<sup>17</sup> О происхождении двучленной композиции мы уже говорили в связи с Малым апокалипсисом.

<sup>18</sup> Благовестие о спасении. Персидская и эллинистическая эпохи. С. 164. См. также: *Хастулис А.* Введение в Ветхий Завет. С. 172.

земли, ибо наступает день Господень, ибо он близок — день тьмы и мрака, день облачный и туманный: как утренняя заря распространяется по горам народ многочисленный и сильный, какого не бывало от века и после того не будет в роды родов». Символика «трубного гласа», вероятно связанная с данным местом книги Иоиля (также Соф 1:16 и Ис 27:13), воспринята и в Новом Завете и имеет эсхатологическое значение. Об «ангельской трубе» упоминает Господь Иисус Христос (Мф. 24:21), а также апостол Павел, говоря о воскресении умерших (1 Кор. 15:52; 1 Фесс 4:16). Указанный образ встречается и в новозаветном Апокалипсисе (8 гл.). Описание Дня Господня в 2:1-2 сходно с его картиной у пророка Софонии: в обоих случаях упомянута «труба», а этот великий День именуется «днем тьмы и мрака, днем облачным и туманным» (2:2; ср. Соф. 1:15–16). «Тьма», «мрак» указывают на великие бедствия, которые принесет этот день.

Следующий фрагмент (2:10–11) также отчетливо напоминает апокалиптические описания: «потрясется земля, поколеблется небо; солнце и луна помрачатся, и звезды потеряют свой свет. И Господь даст глас Свой пред воинством Своим, ибо весьма многочисленно полчище Его и могуществен исполнитель слова Его; ибо велик день Господень и весьма страшен, и кто выдержит его?»<sup>19</sup> Изображение тучи саранчи, сеющей смерть (2:1–11), у пророка приобретает характер мировой апокалиптической катастрофы. Саранча воспринимается не просто насекомыми-опустошителями, но также таинственными вершителями возмездия (11 ст.).

Как уже было сказано выше, 2-я часть книги (2:28–3:21) своим содержанием имеет уже исключительно День Господень.

---

<sup>19</sup> Однако блаж. Иероним и блаж. Феодорит объясняют эти явления психологическим восприятием ужасных событий людьми. Подвергшимся великим бедствиям «вследствие великого страха представляется, что рушатся небеса и земля трепещет» — пишет блаж. Иероним (цит. по: Глаголев А., свящ. Книга пророка Софонии. С. 146; ср.: Феодорит Кирский, блаж. Толкование на пророка Иоиля // Феодорит Кирский, блаж. Творения. Ч. 4. М., 1857. С. 324).

В 2:28–32 перечисляются сопутствующие этому Дню явления: **дарование пророческого духа** всем израильтянам (всему народу Божьему) (28–29 стт.) и различные чудесные и в то же время устрашающие **небесные знамения** (30–31 стт.). Пророк также констатирует, что верные почитатели Господа, «*призывающие имя Господа*», будут спасены из этой эсхатологической катастрофы (32 ст.).

*«И будет после того, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши; старцам вашим будут сниться сны, и юноши ваши будут видеть видения. И также на рабов и на рабынь в те дни излию от Духа Моего»* (2:28–29).

В указанном пророчестве можно видеть исполнение чаяний древнего Израиля (Числ. 11:29). В то время пророческий дар принадлежал лишь избранным: Дух Божий сходил на пророков, назореев, царей. В последние же времена духоносность станет принадлежностью всего народа Божия. Образ «излияния Духа» соответствует контексту речи пророка. В 2:23 он говорил о естественном дожде, который ниспошлет Господь после продолжительной засухи, а здесь (28 ст.) — о «духовном дожде»: как дождь «*ранний и поздний*» оживит истомленную землю, так ниспослание Духа Божия оживотворит все человечество. Образы воды и Духа в Священном Писании взаимозаменяемы, и часто животворная сила воды символизирует животворящую силу Духа Божия (ср. Ин 4 и 7).

Переходя к изображению грозного Дня Господня, Дня Суда над всем миром, Иоиль указывает на признаки приближения его — устрашающие земные и небесные знамения. «*И покажу знамения на небе и на земле: кровь и огонь и столпы дыма. Солнце превратится во тьму и луна — в кровь, прежде нежели наступит день Господень, великий и страшный*» (2:30–31). Тем самым, Судный День предваряется **космической катастрофой**. Страшный день Господень (ср 2:11; Мал 3:23; Зах 14), решающий участь всего творения, предварится кровопролитными войнами (ср. Мк 13:7–8), а также солнечным и лунным затмениями (ср. Мк 13:24–25;

Откр 6:12; также Ам 8:9; Соф 1:14–15).<sup>20</sup> Данный фрагмент можно соотнести с событиями Исхода евреев из Египта: обращением воды в кровь (Исх 7:20) и страшной грозы с градом (Исх 9:23; Втор 6:22). Картина будущих событий, как это часто бывает в Священном Писании (ср. Иез 38:21–22), изображается образами прошлого, чем достигается большая наглядность изображаемых событий. Тем самым также осуществляется связь начала истории с ее концом.

*«И будет: всякий, кто призовет имя Господне, спасется; ибо на горе Сионе и в Иерусалиме будет спасение, как сказал Господь, и у остальных, которых призовет Господь»* (2:32). Кроме явного указания на **эсхатологическое обращение язычников**, следует обратить внимание и на **ссылку на более раннее пророчество Авдия** (17 ст.), как особенность апокалиптического стиля.

3-я глава описывает в довольно обширном отрывке **Суд над языческими народами** в долине Иосафата (3:1–17), а также, в противоположность этому, **спасение св. горы — Сиона**, чудесное изобилие и плодородие земли и обводненность долины Ситтим, благодаря источнику, текущему из храма Господня (18–21 ст.).

Собрание народов в 3 гл. прп. Ефрем Сирин<sup>21</sup> и блаж. Феодорит<sup>22</sup> объясняют в смысле ополчения в эсхатологические времена воинства Гога и Магога против Иерусалима, как центра истинной религии, в духовном смысле обозначающего Церковь Христову. Действительно, в 9–15 стт. главы описывается собрание и вторжение языческих народов, которое можно соотнести с 38-й главой Иезекииля. К пророчеству Иезекииля отсылают нас и 16–17 стт., повествующие о всеобщем обращении к Господу после Его победы над силами зла (ср. Иез 38:16, 23). Таким образом, указанное ополчение языческих мировых сил на народ Божий, Церковь Христову, придает пророчеству Иоиля еще более выраженный эсхатологический характер, а тема борьбы становится темой Суда. 9–15 стт. изображают грозную апока-

<sup>20</sup> Однако, согласно 2:10, причина тьмы — нашествие саранчи.

<sup>21</sup> *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на книгу пророчества Иоиля // *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. 6. М., 1995. С. 117.

<sup>22</sup> *Феодорит Кирский, блаж.* Толкование на пророка Иоиля. С. 326.

липтическую эпоху, как **время всеобщих браней**, которые будут терзать мир перед наступлением Судного Дня (ср. Мф 24:6–8). Повествование о всеобщих войнах дополняется **картиной космических катаклизмов** (15 ст.) и грозного явления Творца всяческих (16 ст.). Грозная и напряженная картина Дня Суда над боговраждебными народами сменяется пророчеством о спасении верных.

*«И будет в тот день: горы будут капать вином и холмы потекут молоком, и все русла Иудейские наполнятся водою, а из дома Господня выйдет источник, и будет напоять долину Ситтим. Египет сделается пустынею и Едом будет пустою степью — за то, что они притесняли сынов Иудиных и проливали невинную кровь в земле их. А Иуда будет жить вечно и Иерусалим — в роды родов. Я смою кровь их, которую не смыл еще, и Господь будет обитать на Сионе» (3:18–21).*

Основная тема этого заключительного фрагмента — **Воцарение Господа, или присутствие Его на Сионе** — традиционная для апокалиптических писаний, вплоть до Откровения Иоанна Богослова, где в небесном Иерусалиме Сам Господь является в Своей славе (Откр 21:23). Спасительное Присутствие Господа является источником преобразования мира: плодородие и благосостояние земли (18 ст.) проистекают от апокалиптического храмового источника (ср. Откр 22:1–2). Употребленный образ обнаруживает очевидное преемство с книгой Иезекииля (Иез 47:1–12), что является поводом отнести Иоила к священникам или культовым пророкам.

### **Великий апокалипсис Исаии**

Традиционная церковная точка зрения на так называемый «Великий апокалипсис» Исаии, включающий 24–27 главы книги, заключается в том, что автором этой части книги является сам Исаия. Эту мысль защищали известные российские<sup>23</sup> исследователи и мно-

---

<sup>23</sup> Из работ российских исследователей XIX – начала XX вв., разделявших и защищавших традиционную точку зрения, необходимо упомянуть следующие. *Фаддей (Успенский), архиеп., свцмч.* Единство книги пророка Исаии. Сергиев Посад, 1901. *Бухарев А.М.* О подлинности и целостности

гие зарубежные<sup>24</sup>. Однако ряд библеистов считает, что этот фрагмент не принадлежит пророку VIII-го века<sup>25</sup>. При этом выдвигаются следующие аргументы.

О слабой связи 24–27 гл. с контекстом всей книги говорят многие исследователи, даже те, кто защищает его подлинность.<sup>26</sup> Самыми главными основаниями к оспариванию подлинности отрывка считается отличный от Исаии стиль (по мнению многих, он отражает переход от пророчества к апокалиптической письменности<sup>27</sup>) и наличие надежды на воскресение. Катастрофа Иерусалима 586 г. для автора отрывка уже в прошлом, поскольку уже существует многочисленная иудейская диаспора (ср. 27:13). В центре внимания этих глав, в отличие от подлинных слов Исаии, не Суд Господа над Иерусалимом, а грядущие события, охватывающие весь мир (24:1 слл.). Ожидание всеобщего Суда над силами зла, находящимися на «высоте» («воинства выпренного на высоте» — 24:21 слл.) и в «глубинах» (27:1) этого мира, наступление Царства Божия на Сионе, где Господь предложит народам радостный мессианский пир (24:23; 25:6 слл.), упразднение самой смерти (25:8а; 26:19) и новая песнь о винограднике, которая является очевидной антитезой к прежней (ср. 5:1 с 27:2), — все эти аргументы перечисляют исследователи, считающие, что данный фрагмент не принадлежит пророку VIII века. Они предполагают позднее, после пленное, или даже элли-

---

священных книг пророков Исаии, Иеремии, Иезекииля и Даниила. М., 1864. Бухарев А.М. О второй части книги святого пророка Исаии // Прибавления к творениям святых отцов, 1850, 9. С. 79–113. Юнгеров П.А. Подлинность книги пророка Исаии // Православный собеседник, 1885, 1–9; 1886, 1–8.

<sup>24</sup> См., например: Mayer R. Einleitung in das Alte Testament. Т. II. München, 1967. S. 220; Fohrer G. Einleitung in das Alte Testament. Heidelberg, 1969. S. 403.

<sup>25</sup> При этом указывается, что отголоски идей пророка Исаии можно обнаружить в данном разделе: центральная роль Сиона и Иерусалима в будущем спасении, песнь о винограднике и др.

<sup>26</sup> См. напр.: Властов Г.К. Священная Летопись. Т. 5, ч. 1. СПб., 1898. С. 423.

<sup>27</sup> Хастунис А. Введение в Ветхий Завет. С. 265.

нистическое время происхождения.<sup>28</sup> Таким образом, в вопросе времени происхождения этих глав мнения исследователей расходятся, и достаточно широко: от VIII-го до II-го вв. до Р.Х.

Представить стройное представление о генезисе композиции и ее вероятном возрасте достаточно трудно. Уже беглый взгляд показывает, что мы имеем композицию из различных элементов, и по жанру, и по содержанию. Очевидно, что эти главы составляют совершенно самостоятельный раздел, содержание которого является эсхатологическим предсказанием: они начинаются с угрозы гибели мира и заканчиваются обетованием возвращения иудейской диаспоры. При этом последовательности в изложении апокалиптических событий не наблюдается; напротив, текст производит впечатление хаотического нагромождения отдельных фрагментов, которое, к тому же, усиливается и жанровым разнообразием: пророческие изречения перемежаются плачами, радостными песнями благодарения и гимнами.

24:1–3, 13, 17–23; 25:6–8; 27:1, 12–13 предсказывают разрушение Господом мира (24:1–3), после которого мало что остается (24:13). Избежать этого не удастся никому, ибо хаос вернется назад (24:18b). Скованные небесные власти и цари земные будут содержаться в заточении до будущего Суда над ними, на Сионе же воцарится Господь (24:17–23). На этой святой горе Он приготовит для всех народов мессианскую трапезу, прекратит ненависть врагов против Своего народа во всем мире, уничтожит страдание и смерть (25:6–8). Нынешних властителей мира Он ниспровергнет (27:1), а рассеянный по миру Божий народ соберет на Сионе (27:12–13).

Указанное эсхатологическое пророчество перемежается в нынешней редакции различными песнями-псалмами. 24:4–6 оплакивает гибель земли, причина которой — ее грехи. Это выражается, согласно 24:7–9, в прекращении наслаждения обилием вина, а также в прекращении радостных песен, и, в особенности, выявляется в безысходном положении разрушенного города (24:10–12). Радостным песням других, раздающихся с «моря», и выражению озабоченности ав-

---

<sup>28</sup> *Keiser O. Der Prophet Jesaja. S. 141.*

тора, что этим бедствиям не будет конца (24:14–16), противопоставляется в 25:1–5 гимн Богу, Который разрушает самую прочную крепость. 25:9–12 — также гимн, прославляющий Бога, защищающего гору Сион, в противоположность Моаву. Последний обречен на разрушение: его укрепленный город Бог ввергает в пропасть. 26:1–6 также является гимном: здесь прославляется Бог, Который высоко стоящий вражеский город низвергнул, а город иудеев охраняет. 26:7–19 — молитва об отвращении бедствия, угнетающего народ (напоминающая народные печальные песни), которое сам он не может предотвратить. В ней также говорится о воскрешении умерших израильтян (26:19). 26:20–21 — Божественный ответ, который дает надежду на скорое услышание. 27:2–5 — песнь, вложенная в уста Самого Бога, об особо хранимом Им винограднике. 27:7–11 — размышление, констатирующее, что, в противоположность, разрушенному укрепленному городу, грехи Израиля будут искуплены. Последнее произойдет благодаря истреблению идолопоклонства<sup>29</sup>.

Среди исследований генезиса этой композиции можно выделить два направления. Одни полагают, что существовало эсхатологическое пророчество, которое впоследствии было соединено с песнями, связанными с гибелью некоего города. Идентификация этого города различна. Из предложенных вариантов можно упомянуть Вавилон, Карфаген<sup>30</sup>, Самарию и моавитский Дибон. По мнению О. Айсфельдта (O. Eissfeldt), данный раздел следует понимать как «соединение Апокалипсиса, говорящего о конце света и воцарения Господа на Сионе, и собрания песен на гибель вражеского города. Что же касается временного соотношения фрагментов, составляющих ныне единое целое, то по мнению Дума (Duhm) и других, песни принадлежат более древнему периоду. Они были необходимы для одеяния этих апокалиптических пророчеств»<sup>31</sup>.

Другое направление исследований пытается обнаружить в тексте слои, относящиеся к разному времени. 24–27 главы представ-

<sup>29</sup> Подробнее см.: *Eissfeldt O. Einleitung in das Alte Testament. Tübingen, 1964.*

<sup>30</sup> Некоторые отождествляют его с «западом» или «морем» в 24:14.

<sup>31</sup> *Eissfeldt O. Einleitung in das Alte Testament. S. 438.*

ляются «слоеным пирогом», где есть более древняя основа, которая со временем расширялась и дополнялась<sup>32</sup>. В результате произошла единая композиция, состоящая из трех разделов («пророческих литургий»: 24:1–20; 24:21–25:12; 27:1–6, 12–13) и нескольких дополнений (26:1–6, 7–21; 27:7–11)<sup>33</sup>.

Для определения времени происхождения привлекаются, наряду с упоминанием большой иудейской диаспоры (27:12–13), факты развитой ангелологии (24:21) и начала веры в воскресение (26:19). Все эти три аргумента побуждают западных исследователей датировать книгу после пленным временем. Однако ни один из них не позволяет вставить отрывок в строго определенное время — прежде всего, из-за неуказанного названия некоего разрушенного вражеского города. Наиболее ранней датировкой основной части текста признается V–IV вв. до Р.Х.<sup>34</sup>.

Итак, перед нами апокалипсис, описывающий эсхатологические события, события «последних времен». Мы уже отмечали, что композиция этих глав не предполагает представить читателю последовательного изложения событий. Она отдельными штрихами, образами и целыми картинами лишь намечает имеющие свершиться грандиозные события эсхатологических времен.

Первая тема — **теофания**, явление Бога для осуществления окончательного Суда, **сопровождающееся космической, всеобъемлющей катастрофой** — главным образом, раскрывается в 24:1–20. В начале этого фрагмента (24:1–4) природная катастрофа представлена как опустошение земли. Произошло ли это посредством засухи, землетрясения или военного захвата, остается неясным. Причины этих событий — грех «жителей земли»: *«земля осквернена под живущими на ней, ибо они преступили законы, изменили устав, нарушили вечный завет. За то проклятие поедает землю, и несут наказание живущие на ней; за то сожжены обитатели земли, и немного осталось людей»* (5–6).

<sup>32</sup> Ibidem. S. 437. См. также: *Keiser O. Der Prophet Jesaja*. S. 145.

<sup>33</sup> *Fohrer G. Einleitung in das Alte Testament*. S. 404.

<sup>34</sup> Ibidem.

Определенной кульминации природные катаклизмы достигают в 18b–20 стт.: «ибо окна с [небесной] высоты растворятся, и основания земли потрясутся. Земля сокрушается, земля распадается, земля сильно потрясена; шатается земля, как пьяный, и качается, как колыбель, и беззаконие ее тяготеет на ней; она упадет, и уже не встанет». Здесь присутствуют образы книги Бытия, а именно, глав о сотворении мира и потопе. На землю обрушивается дождь, как при всемирном потопе (Быт 7:11; 8:2), и происходит землетрясение. Вообще 18b можно озаглавить как *возвращение первобытного хаоса*. Если в 24:1 слл. апокалиптик представил, скорее всего, картину засухи, уничтожающей человечество, то теперь он указывает на другую опасность: разрушение космического порядка. «Небесные окна», сдерживающие «верхние воды» и иногда пропускающие дождь, отворяются. Новый всемирный потоп означает возвращение в первозданное состояние хаоса того, что Господь сотворил в третий день (Быт 1:9). Однако, это еще не все: основания земли, находящиеся в таинственной глубине (ср. 1 Цар 2:8; Иер 31:37; Иов 38:4), будут поколеблены и утратят свое твердое место (ср. Пс 17:8). Разрушение «земных основ» производит ужасающее впечатление, создается ощущение безысходности для всякого живого существа. У человека в прямом смысле уходит почва из-под ног, он теряет прочную, твердую опору. В смысле последнего Суда под этим можно разумеать потерю человеком всякой опоры в Последний День: т. е. не только земной буквально, но и психологической, нравственной, религиозной. Человек совершенно обнажен и беспомощен перед Грядущим Судом.

Разрушение космического порядка является характерной чертой апокалиптического жанра. Кроме этого следует упомянуть еще одну немаловажную деталь. Как уже не раз отмечалось, к особенностям подобных произведений относят и **ссылку авторов на более ранние авторитетные тексты**<sup>35</sup>. В данном случае автор, возможно, опирался на пророчество Осии (4:1–10). Исследователи полагают,

---

<sup>35</sup> Rosel M. Bibelkunde des Alten Testaments. Neukirchener Verlag. 2004. S. 161–162.

что апокалиптик осознавал себя в праве от Ос 4:1–10 прийти к своему провозвестию и что он нашел здесь ответ на свой вопрос о Божьем плане относительно человечества и земли<sup>36</sup>.

Следующая тема апокалипсиса — **Суд Божий**, который коснется всех, и в том числе, избранный народ. Но в первую очередь совершается Суд над неправедными силами, причем, не только земными — видимыми, но и невидимыми. В этом отношении характерен следующий отрывок: «*И будет в тот день: посетит Господь воинство выспреннее на высоте и царей земных на земле. И будут собраны вместе, как узники, в ров, и будут заключены в темницу, и после многих дней будут наказаны*» (24:21–22). Здесь апокалиптик еще не так хорошо дифференцирует свою астральную ангелологию, как позднейшая апокалиптика, но то, что он здесь предполагает ангелов народов, очевидно из параллельности их царям земных империй.<sup>37</sup> Естественно предположить, что речь идет о противных Богу силах, властвующих над языческими народами. Предполагаемая здесь некая подмирная (подземная) пустота — «*ров*» (22 ст.; ср. Ис 14:15) — есть подземное царство мертвых, *Шеол* (ср. Иез 32:18; Пс 30:4; 88:4 и Прит 1:42). Земные и космические властелины должны ожидать здесь своего окончательного суда. Это представление отсылает нас к Откр 20:2 и, возможно, имеет ввиду мессианское «тысячелетнее царство», предшествующее конечному суду.<sup>38</sup> «Остается неясным, — пишет И. Циглер (J. Ziegler), — связано ли это место со 2 Пет 2:4 и Иуд 6».<sup>39</sup>

Тема Суда связана с темой **последних браней и окончательной победы Бога над темными силами**, находящимися на небе, на

<sup>36</sup> *Keiser O.* Der Prophet Jesaja. S. 149.

<sup>37</sup> *Ibidem.* Таковую же точку зрения можно найти: *Иероним Стридонский, блаж.* Восемнадцать книг толкований на пророка Исаию // *Иероним Стридонский, блаж.* Творения. Т. VII. Киев, 1882. С. 415. *Покровский А.* Книга пророка Исаии // *Толковая Библия под ред. А.П. Лопухина и преемников.* Т. 5. СПб. 1908. С. 347.

<sup>38</sup> *Keiser O.* Der Prophet Jesaja. S. 156-157; *Покровский А.* Книга пророка Исаии. С. 347.

<sup>39</sup> *Ziegler J.* Isaias. Wurzburg, 1954. S. 77.

земле, под землей и в глубинах моря. Кроме вышеупомянутого места о «посещении» властей неба и земли, обратим внимание и на один из основных нервов повествования — **противостояние двух градов**: Божьего (Иерусалима) и враждебного ему (непоименованного в тексте). *«Ты превратил город в груды камней, твердую крепость в развалины; чертогов иноплеменников уже не стало в городе; вовек не будет он восстановлен». «И твердыню высоких стен твоих обрушит, низвергнет, повергнет на землю, в прах» (25:2, 12). «Он ниспроверг живших на высоте, высоко стоявший город; поверг его, поверг на землю, бросил его в прах» (26:5).*

Выше уже были упомянуты попытки отождествить этот неназванный город с Самарией, Вавилоном или моавитским Дибомом. Образ Вавилона, как символа столицы мирового язычества, противного Богу, очень распространен в Священном Писании (о ниспровержении Вавилона см.: Ис 13:19; 21:9; Откр 14:8; 16:19; 17:5; 18:2, 10, 21; ср. Быт 11). С другой стороны, исходя из текста нашего апокалипсиса, более всего подходит моавитский город, поскольку в 25 главе говорится о гибели Моава в противовес спасения города верных. Однако, следует учесть еще 24:10: *«разрушен опустевший город»*. В еврейском тексте стоит קְרִית־הוֹלָה, возможный перевод: город «пустоты, небытия», что отсылает нас к Быт 1:2. Таким образом, здесь город имеет наиболее обобщенный образ: оплот сил зла, стремящихся к гибели, небытию. Разрушение его — символ Суда Божия и победы над злом.

К теме победы Бога над силами зла относится и уничтожение «последнего врага» (27:1): *«В тот день поразит Господь мечом Своим тяжелым, и большим и крепким, левиафана, змея прямо бегущего, и левиафана, змея изгибающегося, и убьет чудовище морское»*.

**Символика животных** — характерная черта апокалиптических сочинений<sup>40</sup>. Если в 24:21–22 налицо победа Бога в последние времена над небесными силами, то в 27:1 дано обетование о «том

---

<sup>40</sup> Rist M. Apocalypticism // The Interpreters Dictionary of the Bible. V. 1. N.Y., Nashville, 1962. P. 157–161.

Дне», когда будут побеждены силы зла в «глубинах мира», и само «море», которое в свою очередь является в Священном Писании символом противящихся Богу сил (ср. Откр. 21:1).

Как стало известно из найденных угаритских текстов, существовал ханаанский миф о том, что божество погоды и господин земли Ваал должен победить противящееся море (Jam), бегущего и извивающегося седмглавого змия (Lotan) и морского дракона (Tannin). От ханаанцев миф был воспринят Израилем, конечно в преобразенной форме. Этот миф рассказывал не только о Jam и Lotan (библейский Левиафан), но так же о Rahab (ср. Ис 30:7; 51:9–10; Пс 88:11 и Иов 26:12–13). Левиафан, как и его библейский прототип, имел семь голов (Пс 74.13). Согласно одним библейским текстам, Господь уничтожил его (Пс 74:13–14), по другим — он определен быть принадлежностью некой грандиозной игры (Пс 103:26), так что впредь с ним следует считаться (ср. Иов 3:8 и 26:12). Однако за всем этим скрывается древний змий (Откр 13:2). Апокалиптик уверен, что Господь уничтожит дракона (27:1; ср. Откр 20:2).<sup>41</sup> Местонахождение дракона (и всех богопротивных сил) следует искать не только в море, но особенно в некоем подземном глубинном океане. Поскольку он угрожает земле, он должен быть уничтожен, когда на ней окончательно воцарится мир и спасение<sup>42</sup>. Таким образом, рамках библейской картины мира в 27:1 можно видеть поражение и уничтожение Богом некоего «подземного океана» (ср. Быт 1:6,8; 7:11; Ам 7:4; Откр 21:1), который, как уже было сказано, является символом богопротивных сил.

С символом противобожественных сил — «морем» — могли соединяться и земные враги Господа — мировые царства земли. Их символы — животные — выходят из моря (ср. Дан 7:22 слл.; Откр 13:1). Толкователи распределяют трех чудовищ данного стиха между тремя соответствующими царствами. «*Левиафан*» — скорее всего, крокодил (ср. Иов 40:25) — символ ассиро-вавилонской империи. «*Быстро бегущая змея*» — намек на быстрое течение Тигра

---

<sup>41</sup> Keiser O. Der Prophet Jesaja. S. 177–178.

<sup>42</sup> Ibidem. S. 178.

(Ассирия), а «змея изгибающийся» — на Евфрат (Вавилон). «Чудовище морское» (евр. תנינ), часто упоминаемое как некое безграничное море, (ср 51:9; Пс 73:13; Иов 7:12), а здесь (как и в Иез 29:3 и 32:2) — образ Египта. Многие исследователи, относя рассматриваемый апокалипсис к более позднему времени, истолковывают данные образы в смысле Мидии, Персии и Египта, или Египта, Сиро-Вавилона и Греции.<sup>43</sup> Таким образом здесь мы видим и зачатки историософской концепции книги Даниила (7 гл.), где мировые империи, сменяющие друг друга, также обозначены образами животных.

Рассмотренные аллегории возвещают победу Бога в последние времена над «чудовищами в глубине», победу, которую Он одержит в некоем поединке Своим «могущественным мечом». Это место — очередной пример того, как трансформировал Израиль мифологические представления соседних народов. Мифы и обряды, связанные с природными циклами, священные авторы использовали для передачи исторической (или над-исторической) реальности.

Итак, если «тот (эсхатологический) День» действительно должен принести окончательный поворот в истории мира, то зло должно быть побеждено окончательно: Бог уничтожит «последнего врага», «древнего змия» — дьявола. Об этом и говорит 27:1. Такого понимания придерживается множество толкователей<sup>44</sup>.

Следующая тема апокалипсиса — **конец всех царств мира и наступление царства Божьего на Сионе**, т.е. воцарение Бога над миром, символическом центром которого становится Сион. Оно сопровождается обращением к истинному Богу всех народов, уцелевших после Суда и участием их в мессианской трапезе. «И будет в тот день: посетит Господь воинство высшее на высоте и царей земных на земле. <...> И покраснеет луна, и устыдится солнце, когда Господь Саваоф воцарится на горе Сионе и в Иерусалиме, и пред старейшинами его [будет] слава» (24:23). «И сделает Господь Саваоф на горе сей для всех народов трапезу из тучных яств, трапезу из чистых вин, из тука костей и самых

<sup>43</sup> Ziegler J. Isaias. S. 82.

<sup>44</sup> Виссарион (Нечаев), еп. Толкование на паремии. М., 1890. С. 421–422.

*чистых вин; и уничтожит на горе сей покрывало, покрывающее все народы, покрывало, лежащее на всех племенах» (25:6–7).*

В этих фрагментах, по мнению толкователей, отражены очень архаичные представления древнего Израиля, который мог видеть Бога (ср. Исх 24:9 сл.). Здесь получило свое отражение и другое, не менее традиционное, чем эти представления о видении Бога и трапезе Завета, представление о воцарении Господа после Своей победы над силами хаоса и народами, являющимися их представителями в истории.<sup>45</sup> Таким образом, здесь представлено откровение Божьего Царства, которое произойдет в эсхатологические времена. Солнце и луна, как важнейшие из небесного воинства, которым воздавалось божеское почитание, должны отступить перед истинным Богом и Владыкой мира. Кроме того, они теряют свое сияние (ср. Иоиль 3:4), в то время, как слава Господа просияет в своей полноте (ср. Ис 4:5 сл.; 60:1–3, 19; Откр 21:23). Потухание солнца, луны и звезд принадлежит к описанию гибели мира (ср. Ис 13:10). Возможно также, что «стыд» солнца и луны указывает не на их испуг перед явлением Бога (ср. Пс 46:9; 92:1; 95:10; 96:1; Зах 14:9), но на то, что Его слава просияет так сильно, что не один святой город, но вся земля будет ею освещена, и свет солнца и луны померкнет, т. е. станет ненужным (ср. Ис 60:19; Зах 14:7; Откр 21:23; 22:5).<sup>46</sup> Как некогда Моисей и сопровождавшие его и 70 старейшин видели Славу Господа на Синае (Исх 24:9), так теперь Сион станет местом Откровения. Он является местом всемирного царства Бога, как часто называют его псалмы (47:2; 98:2; ср. Мих 4:7).

В 25:6–7 описано торжество по случаю воцарения Бога среди Своего народа, обратившегося к Нему (ср. 1 Цар 11:15; 3 Цар 1:25). На этот мессианский пир приглашены все народы. Под образом трапезы из лучших яств и вин представлены здесь радости нового союза-завета всех народов с Богом. Этот образ мессианского пира,

<sup>45</sup> Встречаются и такие представления, которые в Ветхом Завете содержатся лишь в зачаточном виде: например, представление об ангелах народов,двигающих светилами, их одоление и длительное заточение (*Keiser O. Der Prophet Jesaja. S. 156*).

<sup>46</sup> *Keiser O. Der Prophet Jesaja. S. 158*.

как символа торжества, радости и единения, вошел ветхозаветную традицию, а затем и в Новый Завет (Мф 8:11; 22:2–14 и параллельные места; Откр 19:9). Святоотеческие толкования этого места соотносят его с мессианской трапезой Нового Завета — Евхаристией. Прп. Ефрем Сирийский пишет: «Вполне исполнилось это пророчество на Господе нашем, когда на горе Иерусалимской преломил Он тело Свое и преподал кровь Свою. <...> Вот пиршество небесное и духовное, пиршество от века соблюденное и тучное, пиршество Животодавца и Крепкого, пиршество в век пребывающее, которого будут причащаться все народы...»<sup>47</sup>

Здесь же говорится и о том, что времена страдания и траура для народов пройдут. Внимание экзегетов привлекает 7 ст., который в Синодальном переводе звучит так: «и уничтожит на горе сей покрывало, покрывающее все народы, покрывало, лежащее на всех племенах». В контексте всего отрывка об уничтожении всякого страдания, слез и смерти понимание «покрывала» как символа траура, очень подходит.<sup>48</sup> Другое распространенное толкование — восприятие образа ап. Павла (2 Кор 3:12–15): покрывало — символ неведения, духовной слепоты и заблуждения народов.<sup>49</sup> Оба толкования имеют право на существование. Можно встретить и объединенное толкование: «По случаю Своего воцарения над миром Бог приготовил радостную трапезу народам, но они пришли на Сион — новый земной рай — в покрывалах неведения и траура, т. к. были отлучены от источника истины и жизни. Бог снимет покрывало с их лица, поскольку носить его в этом месте и в этом случае не подобает...»<sup>50</sup>

По переводу блаж. Иеронима 7 ст. звучит так: «и уничтожит на горе сей лицо уз, связанных на все народы, и покрывало,

<sup>47</sup> Ефрем Сирийский, прп. Толкование на книгу пророчества Исаии // Ефрем Сирийский, прп. Творения. Т. 5. М., 1995. С. 375.

<sup>48</sup> Keiser O. Der Prophet Jesaja. S. 161.

<sup>49</sup> См., напр.: Покровский А. Книга пророка Исаии. С. 348. Властов Г. Священная летопись. С. 435.

<sup>50</sup> Благовестие о спасении. Т. 4. Пророчество и пророки. Кн. 1. Общая характеристика. Рус. пер. с изд-я: Турин, 1977. Л.: Изд-е ЛДА, 1977. С. 129–130.

*сотканное на все народы*». Комментируя 6–8 стт., он пишет: «После страданий Господа, когда избавит Его от жажды и зноя и вихря, Господь устроит не народу иудейскому, а всем народам на горе Сионе тучную трапезу, <...> уничтожит и истребит лицо смерти и уз, которыми связывались люди, и разорвет сеть смерти и *покрывало*, которое обнимало все народы, и наступит Царство Христово»<sup>51</sup>.

Прп. Ефрем Сирий, истолковывая книгу Исаии по переводу Пешитто (где 7 ст. звучит так: «*и истребится на горе сей лице властелина, властвующего над всеми народами*»), понимает «властелина» двояко. С одной стороны, в контексте своего буквального толкования, он относит эти слова к Сеннахириму, добавляя при этом: «но указывает пророк на диавола»<sup>52</sup>. Таким образом, в этих святоотеческих толкованиях акцент ставится на освобождение человека в мессианские времена от власти диавола и смерти.

Тем самым мы подошли к еще одной важной теме апокалипсиса — **уничтожению греха и его последствий — страдания и смерти**, и, к тесно связанной с этим, теме **воскресения мертвых**. «*Поглощена будет смерть навеки, и отрет Господь Бог слезы со всех лиц, и снимет поношение с народа Своего по всей земле; ибо так говорит Господь*» (25:8). С познанием Бога, т. е. с пребыванием с Ним в теснейшем единстве нового союза-завета, связано уничтожение греха и его следствий — страданий и смерти (ср. Ис 11:9). Это одна из высших точек ветхозаветного пророчества. Оно будет воспринято в Новом Завете (1 Кор 15:54; Откр 7:17). Свт. Кирилл Александрийский, истолковывая этот стих в мессианском смысле, пишет: «Христос в третий день восстал из мертвых, поправши смерть...»<sup>53</sup>

Представления о воскресении в Ветхом Завете — тема, заслуживающая особого исследования. Она звучит в ветхозаветных текстах, но очень неясно и носит, скорее, характер предчувствий, а не развернутого учения. В ряду этих немногочисленных текстов важ-

<sup>51</sup> Там же. С. 420.

<sup>52</sup> Там же. С. 375.

<sup>53</sup> *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на пророка Исаию // *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. Ч. 7. М., 1889. С. 68.

ное место занимает и Ис 26:19: *«Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела! Воспряните и торжествуйте, поверженные в прахе: ибо роса Твоя — роса растений, и земля извергнет мертвецов».*

Литературный стиль 26 главы — псалмический. Здесь можно встретить хвалу, благодарение, просьбу, ходатайство, размышления. В 26:19 выражается вера в то, что в противовес напрасным человеческим усилиям по умножению народа и возрождению его (17-18 стт.) и в противоположность языческим властителям 14-го стиха («рефаимам<sup>54</sup>»), посредством лишь вмешательства Господа (Его «небесной росы»), произойдет пробуждение мертвых Израиля, т. е. умерших верных израильтян.

Необходимо отметить разницу в версиях текста 19-го стиха. Масоретский текст и Вульгата стоят здесь против кумранского свитка и греческого, сирийского и арамейского переводов, причем основное отличие заключается в преобразовании императива (МТ и Vulgata) в имперфект (остальные). *«Оживут мертвецы Твои, восстанут мои мертвые тела. Воскресните и торжествуйте, поверженные в прахе: ибо роса Твоя — роса света, и земля мрака вернет жизнь»* (МТ)<sup>55</sup>. *«Воскреснут мертвые (Твои) и восстанут находящиеся во гробах, и возрадуются живущие на земле, ибо роса Твоя служит для них исцелением, а земля нечестивых падет»* (LXX)<sup>56</sup>.

«Следует не раз прочесть этот короткий отрывок, — пишет О. Кайзер (O. Keiser), — чтобы осознать, что побудило автора изменить притяжательное местоимение. Он кажется читателю загадочной игрой слов, когда пытаешься выяснить, кто говорит, и жанр от-

<sup>54</sup> Этим словом обозначаются в библейском тексте и обитатели Шеола, царства мертвых.

<sup>55</sup> Перевод дан по кн.: Благовестие о спасении. Т. 4. Пророчество и пророки. Кн. 1. Общая характеристика. С. 123.

<sup>56</sup> Перевод дан по кн.: Юнгеров П.А. Книга пророка Исаии в русском переводе с греческого текста LXX с введением и примечаниями. Казань, 1909.

рывка»<sup>57</sup>. Возможно, переводчики пытались прояснить некоторые затруднения в тексте. Выражение «*мои мертвые тела*» могло быть примечанием на полях некоего читателя, который выразил здесь свою личную надежду, а в последствии переписчиками оно внесено было в текст. Можно предложить два варианта прочтения 19 стиха.

Начало стиха можно понять, как обращение к Господу, от лица общины или отдельного молящегося, с исповеданием веры в воскрешение умерших израильтян («*мертвецы Твои*»). Тогда следующая строка — слова общины («*мои мертвые тела*»), которая повторяет еще раз слова молящегося и, одновременно, подчеркивает реальность телесного воскресения. Конец 19 ст. — молитва, обращенная к Господу, которая, используя образ «животворящей росы»<sup>58</sup>, говорит о воскрешении силой Самого Бога.

Большинство современных экзегетов видит в ст. 19а слова Самого Господа. Таким образом, речь идет о предсказании, которое является ответом молящейся общине. Мысль о воскресении мертвых была ужасающей для человека, поэтому понятно, что оно дано здесь как Божественное обетование.

Таким образом, 19 ст. является дополнением к молитве (10–18 стт.), основной мотив которой — доверие Всемогущему Богу. Он выражает исповедание веры в воскрешение. Автор, предвосхищая конец испытаний и последнего бедствия (20–21 стт.), возвышается к мгновению, когда воскреснут мертвые, которых Бог выведет из Шелола, чтобы они участвовали в Его Царстве. Наряду с другими немногочисленными местами Ветхого Завета (Иов 19:25; Ос 6:2; 13:14; Иез 37:1-14 и, особенно, Дан 12:2), Ис 26:19 приоткрывает тайну воскресения «в последний день», сокрытую для ветхозаветного человека и явную для христиан.

---

<sup>57</sup> Там же. С. 173.

<sup>58</sup> Из ханаанской мифологии известно сказание о Ваале, погибшем от нехватки дождя и росы, и воскресшем, когда они появились в изобилии. По мнению некоторых экзегетов, этот образ был воспринят библейской традицией, которая использовала его по-своему, (подчеркивая мысль о непосредственном действии Бога): Бог воскресит мертвых посредством некой «росы света».

В более широком смысле, это пророчество относится не только к израильтянам, но ко всему человечеству. Если в начале исповедание 19 ст. выглядит так, как будто речь идет о частичном пробуждении, охватывающем благочестивых израильтян, то конец свидетельствует, что здесь предполагается, ни много, ни мало, как «обесиливание царства мертвых, воскресение всех умерших и, — приведем здесь 25:8а, — совершенное уничтожение смерти»<sup>59</sup>. Церковная традиция подтверждает это понимание. «Господь наш Иисус Христос за всех вкусил смерть, но восстал тридневен, и стал начатком усопших и корнем тех, которые через Него преобразуются в жизнь. <...> Итак, несомненно, восстанут мертвые и совсем упразднится владычество смерти, но еще не наступило время, в которое будет воскресение. <...> Каким же образом воскреснут все?.. — Дух от Отца через Сына есть животворящая роса, сообщающая нетление и самым земным телам...»<sup>60</sup>

В эсхатологических, апокалиптических представлениях важное место занимает и **тема великих бедствий** перед концом мира. Причины их — в осуществлении Богом Суда над грехом и наказании нечестивых.

*«Пойди, народ мой, войди в покои твои и запри за собой двери твои, укройся на мгновение, доколе не пройдет гнев; ибо вот, Господь выходит из жилища Своего наказать обитателей земли за их беззаконие, и земля откроет поглощенную ею кровь и уже не скроет убитых своих»* (26:20–21). Верных Господу это непродолжительное (ср. 10:25) время Божьего гнева не коснется, если они скроются, как это было с еврейским народом в пасхальную ночь в Египте (Исх 12:23).

Следующий текст осмысливает это время, как время очистительного наказания народа Божия за идолопоклонство. *«В грядущие [дни] укоренится Иаков, даст отпрыск и расцветет Израиль; и наполнится плодами вселенная. Так ли Он поражал его, как поражал поражавших его? Так ли убивал его, как убиты уби-*

<sup>59</sup> Keiser O. Der Prophet Jesaja. S. 175.

<sup>60</sup> Кирилл Александрийский, свт. Толкование на пророка Исаию. С. 93–94.

вавшие его? Мерию Ты наказывал его, когда отвергал его; выбросил его сильным дуновением Своим как бы в день восточного ветра. И чрез это загладится беззаконие Иакова; и плодом сего будет снятие греха с него, когда все камни жертвенников он обратит в куски извести, и не будут уже стоять дубравы и истуканы солнца» (27:6–9).

«Последние времена» ознаменуются и **эсхатологическим собранием верных**. «Но будет в тот день: Господь потрясет всё от великой реки до потока Египетского, и вы, сыны Израиля, будете собраны один к другому; и будет в тот день: вострубит великая труба, и придут затерявшиеся в Ассирийской земле и изгнанные в землю Египетскую и поклонятся Господу на горе святой в Иерусалиме» (27:12–13).

Как собирают выколоченные из колосьев зерна, как собирают плоды с оливковых деревьев (в этом, возможно, смысл выражения «*потрясет Господь*»)<sup>61</sup>, так будут собраны отовсюду после Суда над мировыми империями (27:1) верные Богу. Условным знаком сбора указан сигнал «*великой трубы*» (в 18:3 она названа рядом со знаменем). Вместе с Иоиль 2:1 и Соф 1:16 это место, возможно, образует основу для новозаветных упоминаний о «Судной трубе» (Мф 24:31; 1 Кор 15:52; 1 Фесс 4:16). Место сбора — святая гора Сион, где воцарился Господь (ср. 24:23; 25:26). В мессианском и эсхатологическом смысле это пророчество 12–13 стт. следует понимать, конечно, шире национальных границ Израиля. Израиль «ветхий» — прообраз «нового» Израиля, Церкви Христовой. В этом контексте, именно она после Суда будет собрана от краев земли.

Наконец, следует сказать и о **гимнах**, занимающих важное место в апокалипсисе Исаии. В книге Откровения спасенные воспевают Богу «*новую песнь*» (Откр 5:9; 14:3). С одной стороны, это аллюзия на книгу Исход, где Израиль воспел хвалебную песнь Богу после перехода через Чермное море. Однако несомненна связь и с пророческими текстами, где будущее возвращение из плена сопровождается также пением (Ис 12; 42:10). Тематика гимнов в Ис. 24–27 раз-

---

<sup>61</sup> Покровский А. Книга пророка Исаии. С. 356.

нообразна, но большинство содержит хвалу Богу за праведный Суд и спасение народа. Причем, данные песни-псалмы имеют эсхатологический характер, подчеркнутый начальными словами: «*в тот день*» (ср 25:9; 26:1; 27:2).

Таким образом, 24–27 главы книги Исаии по праву можно назвать апокалипсисом. Тематика и литературные особенности рассмотренных глав свидетельствуют об этом. Из последних стоит упомянуть возможную псевдонимию, использование мифологических мотивов и зоологической символики, ссылку на более раннее пророчество. Даже литературное разнообразие данных глав является признаком апокалиптического жанра<sup>62</sup>.

### Заключение

Несмотря на то, что рассмотренные нами тексты не являются «апокалипсисами» в полном смысле слова, тематически и стилистически они приближаются к последним. В отличие от прежних, более ранних пророчеств, сосредоточенных главным образом на судьбе Израильского народа, в центре внимания священного автора оказывается эсхатон — исход, конец этого мира и начало нового. Это внимание к эсхатологии обусловлено традиционным для пророков особым интересом к истории. Важно отметить, что благодаря идее монотеизма Израиль смог осознать свою историю и историю других народов как единый процесс, имеющий начало и конец, определяемый и направляемый Единым Богом.

Расширение исторического горизонта израильского (библейского) сознания связано именно с началом пророческого движения. Уже повествования об Илие и Елисее (3 Цар 17-4 Цар 13) говорят о действии Бога Израиля за пределами Израиля. Эти пророки не только совершают чудеса среди язычников, но и вмешиваются в политическую жизнь соседних государств (3 Цар 19:15; 4 Цар 8). «Пророчества о народах», занимающие существенное место в пророческих книгах, начиная с Амоса и Исаии, также имели целью включить

---

<sup>62</sup> Schmidt J.M. Apokalyptik. Altes Testament. Neukirchener Verlag. 1996. S. 229–230.

окружающие Израиль народы в сферу действия Господа. В рассмотренных нами текстах эти представления еще более универсализируются: Суд и изменение «порядка вещей» коснутся всех без исключения, поскольку Бог Израиля — Единый и единственный Владыка всех народов и всего мира.

В центре внимания пророческой (а впоследствии и апокалиптической) эсхатологии — представление о **Дне Господнем**. Возможно, первоначально «День Господень» не обязательно относился к будущему, а тем более, к эсхатологии. Он рассматривался как определенный момент могущественного вмешательства Господа в историю народа. Каково бы ни было происхождение представлений, связанных с этим понятием<sup>63</sup>, в богословском плане «Дни» вмешательства Бога в историю народа должны были осмысливаться как предвосхищение того момента, когда Бог окончательно и в полноте проявит Свою силу, Свое могущество, Свою славу. Израиль ожидал воцарения Господа, полноты откровения Его власти над миром, Его царства. Тем самым, представления о Дне Господнем оказываются непосредственным образом связаны с понятием **«Царства Божия»**. В разобранных нами текстах кульминацией описания событий Дня Господня становится воцарение Бога над миром (Соф 3:15; Авд 21; Ис 24:23).

По мере включения в сферу воздействия Господа языческих народов, День Господень постепенно переносится на конец времен и приобретает ярко выраженные черты эсхатологической **природной и космической катастрофы**, охватывающей весь мир. Последнему способствует соединение представлений о «том Дне», с описанием Потопа (Соф 1:1–3; Ис 24:18–20), который оказывается прототипом **Суда**, наказания и одновременно **обновления мира** (ср. 2 Пет 3:5–13).

Мы уже отметили, что, возможно, в основу пророчества о Суде и Спасении (характерных и для пророков, и для апокалиптиков) была положена девтерономистическая концепция «двух путей»: исполни-

---

<sup>63</sup> См.: *Rad von G. 'Hméra // Kittel G. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band 2. Stuttgart, 1967; Rad von G. Theologie des Alten Testaments. B. II. München, 1965. S. 129–133.*

телей Закона ждет Божие благословение, а нарушителей — проклятие (см. в особенности Втор 28). Отсюда — **двучленная композиция** в апокалиптике (напр., Ис 34–35): за Судом и наказанием врагов следует спасение и счастье верных. Универсализируясь, представление о Суде становится еще более тотальным: в сферу наказания включаются не только земные, но небесные и подземные (подводные) силы. Этим объясняется интерес к ангелологии и мифологии. Последняя играет в библейских канонических книгах роль языка, символа, за которым скрывается трудновыразимая реальность.

Описание обновленного мира в рассмотренных нами текстах имеет еще отголоски старых, узконациональных представлений о возвращении из плена и возрождении народа. Однако и эти представления трансформируются. Например, идея Ис 2 об эсхатологическом обращении народов к вере в Господа нашла живой отклик в рассмотренных нами текстах: они будут участвовать в мессианской трапезе, «призывать Имя Господне», т. е. участвовать в богослужении.

Новый преображенный мир отчетливо **теоцентричен**. В этом смысле, наряду с уже упомянутой темой *воцарения Господа*, или «Царства Господня», важное значение приобретает тема *присутствия Бога* в преображенном мире. Последняя выражается в образах и понятиях храмовой символики, таких, как «Слава Господня», Сион, Храм, Иерусалим. Именно спасительное присутствие Бога оказывается причиной обновления мира (ср. образ храмового источника у Иоилиа или осенение «славой Господней» в Ис 35). Особое развитие эта тема получит в книге Иезекииля и в 60–66 главах книги Исаии.

Можно сделать вывод о генетической связи пророческой и апокалиптической традиций. В чем выражается эта связь? Во-первых, тематически (эсхатология неперемнная составляющей пророческих книг, она же является основной компонентой апокалиптики), во-вторых, стилистически. В разобранных текстах можно наблюдать зарождение нового стиля или жанра, который характеризуют описание видений, символизм, использование мифологических представлений, ссылка на древние пророчества, иногда псевдони-

мия. Этот переход от пророчества к апокалиптике особенно заметен у пророка Иоиля и в Великом апокалипсисе Исаии.

### **Библиография**

1. *Антонины Б.* Экзегезис книг Ветхого Завета. М., б/г.
2. Благовестие о спасении. Т. 4. Пророчество и пророки. Кн. 4-5. Персидская и эллинистическая эпохи. Под ред. Э. Теста. Рус. пер. с изд-я: Турин, 1977. Л.: Изд-е ЛДА., 1977, [машинопись].
3. *Бухарев А.М.* О второй части книги святого пророка Исаии // Прибавления к творениям святых отцов, 1850, 9.
4. *Бухарев А.М.* О подлинности и целости священных книг пророков Исаии, Иеремии, Иезекииля и Даниила. М., 1864.
5. *Виссарион (Нечаев), еп.* Толкование на паремии. М., 1890.
6. *Властов Г.К.* Священная Летопись. Т. 5, ч. 1. СПб., 1898.
7. *Глаголев А., свящ.* Книга пророка Софонии // Толковая Библия под ред. А.П. Лопухина и преемников. Т. 7. СПб., 1910.
8. *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на книгу пророчества Иоиля // *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. 6. М., 1995.
9. *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на книгу пророчества Исаии // *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. 5. М., 1995.
10. *Иероним Стридонский, блаж.* Восемнадцать книг толкований на пророка Исаию // *Иероним Стридонский, блаж.* Творения. Т. VII. Киев, 1882.
11. *Иероним Стридонский, блаж.* Одна книга толкований на пророка Авдия // *Иероним Стридонский, блаж.* Творения. Ч. 13. Киев, 1908.
12. *Иоанн (Смирнов), архиеп.* Пророк Авдий. Рязань, 1874.
13. *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на пророка Исаию // *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. Ч. 7. М., 1889.
14. *Покровский А.* Книга пророка Исаии // Толковая Библия под ред. А.П. Лопухина и преемников. Т. 5. СПб. 1908.
15. *Рыбинский В.П.* Книга пророка Авдия // Толковая Библия под ред. А.П. Лопухина и преемников. Т. 7. СПб., 1910.
16. *Тюрнин И.А.* Книга пророка Софонии. Историко-экзегетическое исследование (магистерская диссертация). Сергиев Посад, 1897.
17. *Фаддей (Успенский), архиеп., свщмч.* Единство книги пророка Исаии. Сергиев Посад, 1901.

18. *Феодорит Кирский, блаж.* Толкование на пророка Иоилиа // *Феодорит Кирский, блаж.* Творения. Ч. 4. М., 1857.
19. *Хастунис А.* Введение в Ветхий Завет. Т. 2, ч. 1. Афины, 1981.
20. *Юнгеров П.А.* Книга пророка Исаии в русском переводе с греческого текста LXX с введением и примечаниями. Казань, 1909.
21. *Юнгеров П.А.* Подлинность книги пророка Исаии // Православный собеседник, 1885, 1-9, 1886, 1-8.
22. *Юревич Д., свящ.* Изучение книги св. пророка Даниила в свете археологических находок // Христианское чтение. 2007, 28.
23. *Eissfeldt O.* Einleitung in das Alte Testament. Tübingen, 1964.
24. *Fohrer G.* Einleitung in das Alte Testament. Heidelberg, 1969.
25. *Keiser O.* Der Prophet Jesaja. Kapitel 13-39. Göttingen, 1973.
26. *Mayer R.* Einleitung in das Alte Testament. Т. II. München, 1967.
27. *Rad von G.* Ἠμέρα // *Kittel G.* Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band 2. Stuttgart, 1967.
28. *Rad von G.* Theologie des Alten Testaments. В. II. München, 1965.
29. *Rist M.* Apocalypticism // The Interpreters Dictionary of the Bible. V. 1. N.Y., Nashville, 1962.
30. *Rosel M.* Bibelkunde des Alten Testaments. Neukirchener Verlag. 2004.
31. *Schmidt J.M.* Apokalyphtik. Altes Testament. Neukirchener Verlag. 1996.

*Священник Димитрий Юревич*

## ПРОБЛЕМА ХРОНОЛОГИИ ИСХОДА В СВЕТЕ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ДАННЫХ

После раскопок Иерихона в XX в. Дж. Гарстангом, а затем — К. Кеннон возобладали точка зрения последней относительно разрушения города в 1550 г. до Р.Х. Эта дата ставила под сомнение библейское повествование об исходе. Анализ артефактов, произведенный Б. Вудом, дает другую датировку — 1400 г. Это согласуется с так называемой «ранней» датой исхода евреев из Египта (1440 г.) и позволяет предложить интересную экзегезу библейского текста.

**Ключевые слова:** богословие, исход, Иерихон, хронология, К. Кеннон, Дж. Гарстанг, Н. Глюк, стела Мернептаха, Пифом, Раамсес.

### Проблематика

Проблема хронологии является одной из сложнейших при изучении Священного Писания Ветхого Завета, что особенно справедливо в отношении домонархического периода израильской истории. Это связано с небольшим количеством археологических свидетельств указанного периода, имеющих, к тому же, косвенный характер, а в случае события исхода евреев из Египта — еще и с трудностями датировки, возникающими при реконструкции египетской истории. Поэтому традиционный подход при изучении библейской истории заключался в том, чтобы отталкиваться от свидетельств Священного Писания, которые являлись базисом для построения хронологии и служили для интерпретации артефактов.

Однако с развитием археологии в XX в. этот метод стал непопулярен, и, дабы избежать обвинений в том, что результаты археологических исследований «подгоняются» под библейскую историю, западные ученые с середины XX века сочли уместным отдать прио-

---

*Священник Димитрий Юревич* — кандидат богословия, проректор по научно-богословской работе Санкт-Петербургской православной духовной академии.

ритет археологическим свидетельствам перед текстом Священного Писания, и стремились судить о библейской истории преимущественно на основе небиблейских данных. К концу третьей четверти XX в. широко хрестоматийным стало мнение о том, что в случае с хронологией исхода такой «археологически объективный» подход убедительно иллюстрирует несоответствие библейского повествования научным данным.

Последняя четверть XX в. замечательна тем, что накопленные археологические данные, относящиеся к датировке исхода, были проанализированы в их целостности и взаимосвязи. Метод оставался прежним — анализ артефактов проводился исключительно исходя из археологических соображений. Сделанные новые выводы, как оказалось, хорошо согласуются с библейским текстом.

Подобный метод принят и в данной статье. Две основные хронологии исхода рассматриваются прежде всего с *археологической* точки зрения и демонстрируется, что наиболее адекватная в научном отношении гипотеза лучше соответствует и библейскому тексту.

### **Событие исхода и варианты его датировки**

Событие исхода стало определяющим для всей дальнейшей истории израильского народа. Дискуссия со скептическими теориями, совершенно отвергающими факт исхода или дающими слишком широкую интерпретацию (как постепенное «просачивание» евреев в Палестину) выходит за рамки данного исследования — дальнейшее изложение строится на том, что библейское событие единовременного исхода действительно имело место.

За последние полторы сотни лет в библейской науке было предложено немало разных вариантов датировки исхода, включавших огромный временной диапазон — от XVIII до XIII вв. до Р.Х.<sup>1</sup> Столь широкий разброс связан с тем, что нигде в тексте Писания ни фараон-угнетатель, ни фараон исхода не названы по имени; при этом свидетельства египетских письменных источников, нередко

---

<sup>1</sup> Подборку основных вариантов на рус. яз. можно посмотреть в книге: *Арсений (Соколов), иером.* Книга Иисуса Навина. М., 2005. С. 19–21.

фрагментарные и в то же время драматичные, дают много возможностей для помещения библейских событий в тот или иной период египетской истории.

Стремительное увеличение археологических данных в XX веке привело к тому, что уже около полувека исследователи называют всего два наиболее вероятных варианта даты исхода — это так называемые «ранняя» и «поздняя» датировки. Первая традиционно отталкивается от библейского текста, учитывая также археологические данные, и дает дату около 1450 года до Р.Х. Вторая исходит из отрицания достоверности библейского текста или его своеобразного истолкования и приводит к дате примерно 1250 г. до Р.Х. или несколько ранее.<sup>2</sup> В данной статье будет показано преимущество первой датировки именно с археологических позиций.



Рис. 1. Стела Мернептаха

### Поздняя датировка — подход скептика

Поздней датировки исхода придерживался ряд известных библейских археологов, включая Уильяма Олбрайта и Эрнеста Райта; постепенно она стала широко распространенной в западной

<sup>2</sup> *Urgen M.F. Archeology and the Old Testament. Grand Rapids, 1954. P. 140.*

науке. Из современных отечественных исследователей ей следуют протоиерей Александр Сорокин<sup>3</sup> и доктор протоиерей Ростислав Снигирев<sup>4</sup>. При всем огромном уважении к вышеперечисленным персоналиям, следует констатировать, что для данного подхода свидетельство Писания вторично по отношению к спекулятивному осмыслению внебиблейских артефактов. На первый взгляд может показаться, что свидетельство Писания приносится в жертву ради стройной и внутренне непротиворечивой научной хронологии. На самом деле получается наоборот — именно эта концепция вступает в серьезный конфликт с археологическими свидетельствами!

Обычно в пользу поздней датировки выдвигаются следующие аргументы.<sup>5</sup>

Во-первых, дается чрезмерно буквалистическая интерпретация библейскому тексту Исх 1:11, где говорится о том, что народ израильский «построил фараону Пифом и Раамсес, города для запасов». Отталкиваясь от названия Раамсес, делают вывод о том, что эти города были построены при фараоне Раамзесе II (годы правления 1290–1224), известном своими строительными программами.<sup>6</sup>

Во-вторых, ссылаются на древнейший небиблейский памятник, в котором впервые упоминается имя «Израиль» — *стелу Мернептаха*<sup>7</sup> (рис. 1), названную так в честь фараона, правившего Египтом приблизительно с 1213 по 1203 год до Р. Х. Стела датируется 1209 годом до Р. Х. и была найдена английским археологом Флиндерсом Петри в 1896 году в погребальном храме Мернептаха в Фи-

---

<sup>3</sup> Сорокин А., *прот.* Библейская археология. СПб., [2003, машинопись].

<sup>4</sup> Снигирев Р., *прот.* Библейская археология. М., 2007. С. 190.

<sup>5</sup> Эти аргументы являются стандартными, их можно найти в работах как зарубежных, так и отечественных исследователей. Сведенные воедино с критическим анализом см. в работе: *Bimson J.J., Livingston D. Redating the Exodus // BAR 1987, 13:05 (Sep/Oct). CD ROM Edition.* На рус. яз. см.: Снигирев Р., *прот.* Библейская археология. С. 190–192.

<sup>6</sup> *Bimson J.J., Livingston D. Redating the Exodus. Ibidem. Снигирев Р., прот.* Библейская археология. С. 190.

<sup>7</sup> Снигирев Р., *прот.* Библейская археология. С. 192.



Рис. 2. Текст стелы Мернептаха

вах. В тексте стелы описаны военные подвиги фараона, включая его победу в земле Ханаанской (см. рис. 2).

Интересующий нас фрагмент надписи начинается вводной фразой: «Ханаан жестоко разграблен»; затем идет перечисление того, что конкретно разграблено в Ханаане: «Ашкелон — завоеван,

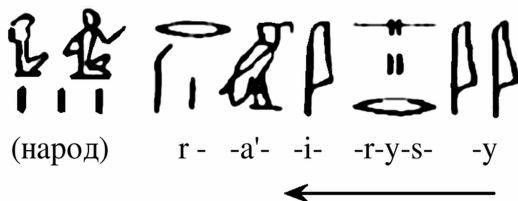




Рис. 3. «Израиль народ» — фрагмент текста стелы Мернептаха

Гезер — захвачен, Яноам — уничтожен, Израиль — опустошен, его семья исчезло»<sup>8</sup>. Замечательно, что при упоминании Ашкелона, Гезера и Яноама используется иероглиф  (три горы и тросточка сверху), означающий «государство» — перечисленные названия, действительно, указывают на древние города-государства в Палестине (см. рис. 2; например, вторая строка снизу, справа). Когда же речь идет об Израиле, употребляется другой иероглиф:  (мужчина, женщина и три палочки для обозначения множественного числа), означающий «народ»<sup>9</sup> (см. рис. 3).

Сторонники поздней даты исхода объясняют это тем, что к 1209 году народ Израильский совсем недолго пребывал в Ханаане после момента исхода; поэтому структуры государственной власти у него еще не оформились.

В-третьих, ссылаясь на исследования раввина Нельсона Глюка, проводившиеся в 1930-е годы, утверждают, что государства иду-

<sup>8</sup> Rainey A.F., Notley R.S. The Sacred Bridge. Jerusalem, 2006. P. 99. Выражение «семья исчезло» может указывать на всеобщее опустошение (Ibidem). Но, возможно, речь идет об отсутствии запасов зерна и фраза переводится так: «у него нет зерна» (Hasel M.G. Israel in the Merneptah Stela // Bulletin of the American Schools of Oriental Research, 1994. P. 54).

<sup>9</sup> Rainey A.F., Notley R.S. The Sacred Bridge. P. 99.

меев и моавитян в Заиорданье складываются лишь к XIII веку до Р.Х.<sup>10</sup> Если бы это было так, то в случае более раннего исхода евреи не встретили бы сопротивления со стороны этих народов на пути в Палестину, о чем говорит Писание.

В-четвертых, пытаются связать приход евреев в Египет с началом правления гиксосов<sup>11</sup>, предполагая, что в противном случае представитель семитского народа не смог бы занять высокий пост в египетском царстве. Тогда и период переселения евреев в Египет, и их исход оттуда смещаются почти на 2 столетия позже.

Рассмотрим последовательно вышеуказанные аргументы<sup>12</sup>.

В археологическом отношении привязка города Раамсес из Исх 1:11 ко времени фараона Раамсеса II отнюдь не бесспорна. Из египетских источников известно<sup>13</sup>, что Раамзес II действительно построил город, называемый Пер-Рамессес (Per-Ramesses) в восточной дельте Нила, ставший царской резиденцией.<sup>14</sup> На первый взгляд кажется, что евреи не могли покинуть Египет раньше этого момента.

Однако уже библейский текст заставляет усомниться в подобном отождествлении, ведь в Быт 47:11 имеется указание на местность Раамсес: «и поселил Иосиф отца своего и братьев своих, и дал им владение в земле Египетской, в лучшей части земли, в земле Раамсес, как повелел фараон». Даже самые либеральные исследователи не рискнут датировать повеление евреев в Египте XIII веком до Р.Х.<sup>15</sup> В 1963 году Дональд Редфорд (Donald B. Redford) опубликовал исследование<sup>16</sup>, в котором показал невоз-

---

<sup>10</sup> *Bimson J.J., Livingston D.* Redating the Exodus. Ibidem. *Снигирев Р., прот.* Библейская археология. С. 190.

<sup>11</sup> *Снигирев Р., прот.* Библейская археология. С. 190.

<sup>12</sup> *Bimson J.J., Livingston D.* Redating the Exodus. Ibidem.

<sup>13</sup> *Malamat A.* Let My People Go and Go and Go and Go. Egyptian records support a centuries-long exodus // BAR 1998, 24:01 (Jan/Feb). CD ROM Edition.

<sup>14</sup> *Bimson J.J., Livingston D.* Redating the Exodus. Ibidem.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> *Redford D.B.* Exodus I, 11 // Vetus Testamentum. Vol. 13. Fasc. 4. 1963, Oct. P. 401–418.



Рис. 4. Тель эль-Даба, возможно — библейский Раамсес

возможность идентификации библейского Раамсеса с египетским Пер-Раамсесес с фонетической точки зрения. Тем более, что царская резиденция Раамсесидов *никогда* не упоминается в египетских источниках только с использованием имени Раамсеса, но всегда с префиксом *pr* — египетским словом, означающим «дом» или «резиденция»: Пер-Раамсесес (*Per-Ramesses*), т.е. «дом Раамсеса».<sup>17</sup>

Наиболее вероятный кандидат на развалины библейского Раамсеса — Тель эль-Даба (*Tell el-Daba*), холм, на котором проводили раскопки австрийские и немецкие ученые. Среди прочих находок были найдены круглые основания колонн (рис. 4), причем на одном из них находилась восьмигранная колонна (рис. 5). На ней первоначально содержались надписи титулов фараона Сети I, но они были стерты и поверх них написаны титулы его сына, Раамсеса II.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> *Shanks H.* The Exodus and the Crossing of the Red Sea, According to Hans Goedicke. Leading scholar unveils new evidence and new conclusions; search goes on for archaeological support // *BAR* 1981, 07:05 (Sep/Oct). CD ROM Edition.

<sup>18</sup> *Malamat A.* Let My People Go and Go and Go and Go. *Ibidem.*

Этот факт является замечательной иллюстрацией и прежде известного из египетской истории факта того, что Раамсес II уничтожал на надписях имена своих предшественников и приписывал себе их деяния<sup>19</sup>. Археологические свидетельства о первом поселении на месте Тель эль-Даба относятся к XIX–XVII вв. до Р.Х., а элементы найденной там культуры имеют явно выраженный сиро-палестинский элемент, характерный для ханаанского периода средней бронзы II.<sup>20</sup>

Здесь же имеет смысл упомянуть об отождествлении другого города — Пифома. В настоящее время имеется два кандидата на то, чтобы считаться его развалинами — Тель эл-Масхута (Tell el-Maskhuta) и Тель ер-Ретаба (Tell er-Retabah)<sup>21</sup>. Оставляя за рамками доклада дискуссию о более вероятном кандидате, нужно отметить, что и там, и там были найдены элементы сиро-палестинской культуры периода средней бронзы II, а в Тель эл-Масхута — еще и хозяйственные постройки для хранения запасов, что вполне согласуется с характеристикой Библии Пифома и Раамсеса как



*Рис. 5.  
Колонна из Тель эль-Даба*

<sup>19</sup> *Urgen M. Archeology and the Old Testament. P. 149.*

<sup>20</sup> *Bimson J.J., Livingston D. Redating the Exodus. Ibidem.*

<sup>21</sup> *Ibidem.*

«городов запасов».<sup>22</sup> Таким образом, археологические свидетельства о Пифоме и Раамсесе более согласуются с ранней датировкой исхода, нежели с поздней.

Стела Мернептаха также не дает преимуществ сторонникам поздней датировки. Отсутствие упоминания Израиля в более ранних египетских источниках не может рассматриваться как аргумент в их пользу — ведь в таком случае это было бы *argument from silence*, аргументом от недостатка сведений, а в научной методологии такие доводы никогда не признавались надежными<sup>23</sup>. Ключ к пониманию египетского текста содержится не в книге Исход, а в другой библейской книге — Судей, которая описывает совершенно необычную структуру жизни Израиля в земле обетованной на протяжении первых примерно 400 лет — теократию. В этот период у Израиля не было ни царя, ни жестко оформленных государственных структур, которые появляются лишь в эпоху монархии. Не удивительно, что окружающим народам было известно о таком необычном образе жизни евреев, поэтому египетский завоеватель находит уместным употребить иероглиф, означающий не «государство», а «народ». Однако в этом проявилась изумительная историческая точность стелы Мернептаха!

Что касается исследований Нельсона Глюка в Заиорданье в 1930-е годы, то тогда он, действительно, пришел к выводу, что большая часть этой местности не была заселена в периоды средней бронзы II и поздней бронзы, т.е. с XIX по XIII вв. до Р.Х.<sup>24</sup> Но книга Чисел 20–22 говорит о сильных царствах Эдома и Моава на этой территории во время продвижения евреев в Ханаан. Неужели это событие надо отнести к XIII веку?

Результаты исследований Н. Глюка были значительно дополнены во второй половине XX века другими исследователями. В 1963–66 годах были найдены 18 поселений периода средней бронзы II, и примерно столько же — периода поздней бронзы I и II; в 1975

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem. К сожалению, увлеченный поздней датировкой, об этом забывает и доктор прот. Р. Снигирев (Библейская археология. С. 192).

<sup>24</sup> *Bimson J.J., Livingston D. Redating the Exodus. Ibidem.*

году — соответственно 14 и 6 поселений, и еще больше поселений обоих периодов — во время исследований 1978 года<sup>25</sup>. В связи с этим изучавший данную местность археолог Дж. Маквелл Миллер (J. Maxwell Miller) делает вывод, что в археологии Заиорданья «нет никакой зацепки для того, чтобы установить точную дату возникновения моавитского царства или исхода евреев из Египта»<sup>26</sup>. Любопытно, что в тех местах, где исследования Н. Глюка были более тщательные, он также часто находил керамику средней бронзы II и поздней бронзы<sup>27</sup>. Интересно, что Н. Глюк изменил свою точку зрения незадолго до смерти<sup>28</sup>. Учитывая это, кажется очень странным желание использовать для подтверждения поздней датировки уже несуществующий аргумент!

Наконец, любая попытка отождествить евреев с гиксосами, равно как и привязать приход евреев в Египет ко времени правления «племени пастухов» (примерно 1720–1552), является в высшей степени сомнительной. Для подтверждения этой мысли приведем как археологическое, так и библейское свидетельство.

В уже упомянутом Тель эль-Масхута было найдено семитское захоронение периода средней бронзы II, в котором обнаружены скелеты женщины и ее собаки. Они были убиты ударами особой боевой секиры, которая использовалась гиксосами. В свете этого свидетельства можно понять, что семиты — в том числе и евреи — были в жестоком угнетении во время правления гиксосов<sup>29</sup>.

Священное Писание также позволяет утверждать, что возвышение Иосифа и призвание им братьев Египет произошло *до начала*

---

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> Miller J.M. Recent Archaeological Developments Relevant to Ancient Moab // Studies in the History and Archaeology of Jordan, 1. Ed. A. Hadidi. Amman, 1982. P. 172. Цит. по: Bimson J.J., Livingston D. Redating the Exodus. Ibidem.

<sup>27</sup> Bimson J.J., Livingston D. Redating the Exodus. Ibidem.

<sup>28</sup> Gluek N. The Other Side of Jordan. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge, MA, 1970. P. 141. Первое издание этой книги 1941 года содержало его первоначальную точку зрения.

<sup>29</sup> Bimson J.J., Livingston D. Redating the Exodus. Ibidem.

периода правления гиксосов, поскольку Быт 43:32 описывает высокомерное отношение к евреям правителей Египта, современных Иосифу: «И подали ему [Иосифу] особо, и им особо, и египтянам, обедавшим с ним, особо, ибо египтяне не могут есть с евреями, потому что это мерзость для египтян».<sup>30</sup>

### **Решающий археологический аргумент в пользу ранней датировки**

Из сказанного выше следует, что аргументы сторонников поздней датировки либо устарели, либо археологически сомнительны и даже несостоятельны. Более того, имеется важнейшее археологическое свидетельство, которое долгие годы не было адекватно интерпретировано, но ныне является ключевым фактором в решении вопроса хронологии с точки зрения археологии. Речь идет о раскопках Иерихона, точнее говоря — о решении вопроса момента разрушения этого города, после чего последовал долгий период отсутствия поселения на этом месте (вплоть до IX в. до Р.Х.). Понятно, что библейская традиция связывает данное разрушение с событиями еврейского завоевания.

Первые раскопки на холме Тель эс-Султан проводились австро-венгерской экспедицией под руководством Эрнста Селлина и Карла Ватцингера с 1907 по 1909 год и затем вновь в 1911 году. В тот период датировка по керамике еще не была хорошо развита, но позже К. Ватцингер заключил, что Иерихон не был заселен в период поздней бронзы (1550–1200).<sup>31</sup> Эта датировка, как видно, ставит под сомнение как раннюю, так и позднюю версии исхода.

Британский археолог Джон Гарстанг проводил раскопки с 1930 по 1936 год (рис. 6, зона А). Он публиковал предварительные отчеты, а после второй мировой войны вместе со своим сыном издал популярную книгу, в которой датировал насильственное разрушение

---

<sup>30</sup> *Urgen M. Archeology and the Old Testament. P. 150–151.*

<sup>31</sup> *Wood B.G. Did the Israelites Conquer Jericho? A New Look at the Archaeological Evidence // BAR 1990, 16:02 (March/April). CD ROM Edition.*

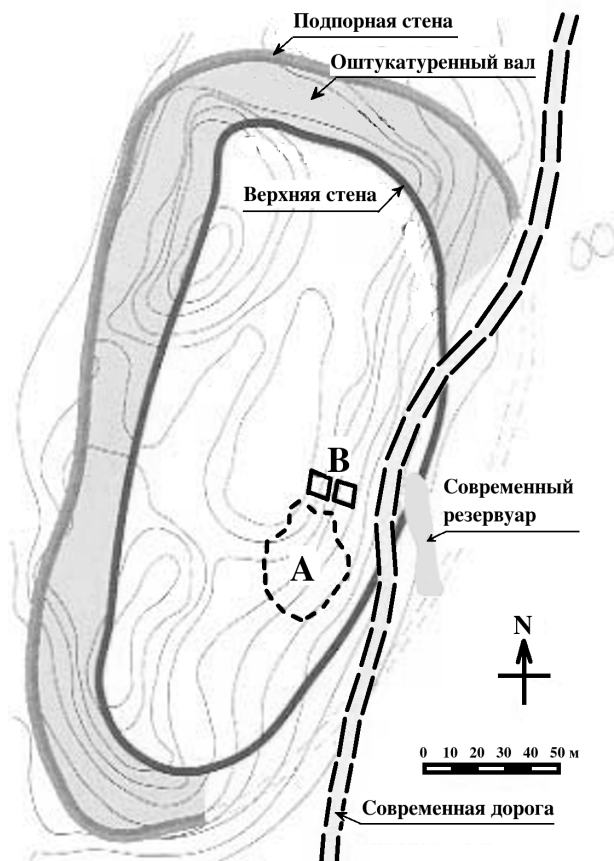


Рис. 6. Раскопки в Иерихоне  
Дж. Гарстанга (зона А) и К. Кеньон (зона В)

поселения, названного им «Город IV» примерно 1400 годом до Р.Х. (окончанием периода поздней бронзы I).<sup>32</sup>

С 1952 по 1958 год в Иерихоне копала Кэтлин Кэньон (рис. 6, зона В), которая также публиковала лишь предварительные отчеты; в процессе раскопок она вернулась к предыдущей датировке и датиро-

<sup>32</sup> *Garstang J. Jerico and the Biblical Story. P. 1222. Цит. по: Wood B.G. Did the Israelites Conquer Jericho? Ibidem.*

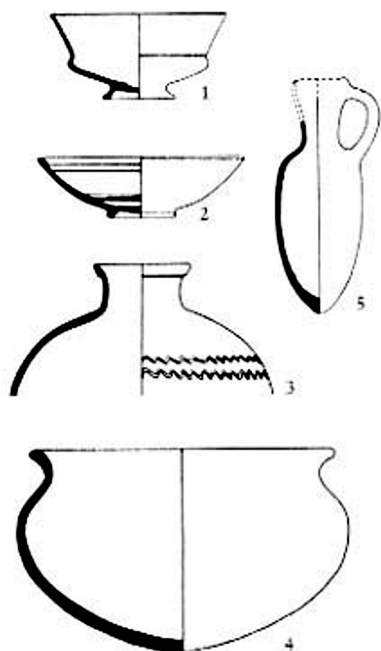


Рис. 7. Керамика поздней бронзы, найденная в Иерихоне К. Кеньон

вала разрушение «Города IV» примерно 1550 г., т.е. концом средней бронзы.<sup>33</sup> Этот вывод К. Кеньон, как некий итог, постепенно стал считаться наиболее авторитетным — в результате в большинстве западных учебников по библейской археологии эта дата приводилась как хрестоматийный пример несоответствия библейского повествования «настоящей» науке.<sup>34</sup>

Парадокс заключался в том, что подробные отчеты раскопок К. Кеньон были опубликованы лишь в 1981–83 годах — спустя 5 лет после ее смерти (в 1978 году) и через 25 лет после окончания раскопок!<sup>35</sup>

Эти отчеты К. Кеньон, также, как и сведения из предварительных отчетов ее и предшествующих исследователей, взялся проанализировать канадский археолог

Брайан Вуд<sup>36</sup>. Он пришел к замечательным результатам.

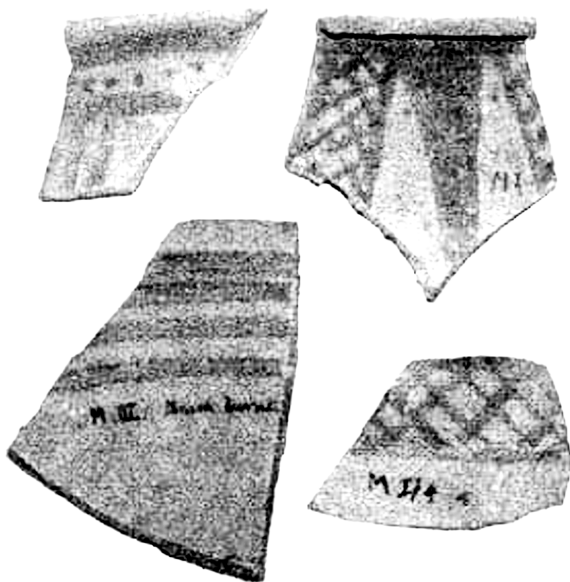
Оказалось, что датировку разрушения «Города IV» 1550 годом К. Кеньон строила исключительно на основании того, что она не нашла там при раскопках особого вида кипрской бихромной керамики, характерной для поздней бронзы I (т. е. примерно 1550–1400 гг. до Р.Х.). Но ведь К. Кеньон копала на месте, где был бедный квартал (см. рис. 6, зона В) — и ожидать там дорогой импортной посуды было бы неразумно. В то же время она совершенно пренебрегла анализом местной керамики — но там был ряд характерных изделий, которые

<sup>33</sup> Wood B.G. Did the Israelites Conquer Jericho? Ibidem.

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> Ibidem.



*Рис. 8. Образцы кипрской бихромной керамики, найденной в Иерихоне Дж. Гарстангом*

встречались в Палестине только в течение небольшого промежутка времени в период поздней бронзы I — во 2-ой пол. XV в. до Р.Х. (рис. 7, номер 2)!<sup>37</sup> С другой стороны, Дж. Гарстанг, копавший на месте какого-то богатого дома, находил осколки кипрской бихромной керамики (рис. 8), но не придавал этому значения.<sup>38</sup>

Анализируя весь массив археологических данных, Б. Вуд пришел к выводу, что правильной будет датировка разрушения «Города IV» примерно 1400 годом до Р.Х.<sup>39</sup> В пользу этого он привел 4 основных археологических аргумента.

Во-первых, вышеуказанная находка керамики поздней бронзы I и кипрской керамики этого же периода. Во-вторых, свидетельство стратиграфических слоев: от фазы 32, которая твердо датиру-

---

<sup>37</sup> Ibidem.

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Ibidem.



Рис. 9.

*Сосуды с зерном, найденные в Иерихоне*

ется 1650 годом, до разрушения «Города IV» К. Кеньон насчитала 20 архитектурных фаз, со свидетельством того, что некоторые из них продолжались долгое время. При этом произошло 3 крупных и 12 малых разрушений в городе. Защитная башня перестраивалась за это время 4 раза и ремонтировалась 1 раз. Маловероятно, чтобы все эти события могли произойти за 100 лет; в то же время период в 250 лет (дающий 1400 год как год разрушения) вполне адекватен.<sup>40</sup> В-третьих, Гарстангом были найдены в захоронениях египетские печати-скарабен, датируемые с конца XVI до начала XIV века до Р.Х.<sup>41</sup> Наконец, радиоуглеродный анализ древесины дал датировку 1410 год плюс-минус 40 лет, что также соответствует дате разрушения Иерихона примерно 1400 года.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> Ibidem.

Если принять эту дату, полученную *исключительно* на основании данных раскопок, то некоторые археологические свидетельства из Тель-эс Султан могут быть соотнесены и интерпретированы в свете библейского повествования книги Иисуса Навина.

Как Гарстанг, так и Кеньон нашли множество сосудов, наполненных зерном (рис. 9; общий объем найденного зерна — почти 220 л). Этот факт ставит под сомнение возможность взятия и разрушения города египтянами, как предположила К. Кеньон. Ведь египтяне практиковали военные походы в конце лета, накануне сбора урожая, чтобы, осадив город, полностью истощить и без того малые запасы продовольствия. При этом осаждающие могли собирать созревшие колосья, чтобы пропитать свою армию. Но здесь картина иная: город был взят, когда запасов было еще очень много. Значит, осада продолжалась недолго.<sup>43</sup>

Практически со всех сторон телля была найдена каменная подпорная стена высотой примерно 5 метров (рис. 10, выделена темно-серым цветом; фото на рис. 11), сверху которой находилась стена из сырцового кирпича (см. схемы внизу на рис. 10). К. Кеньон при раскопках обнаружила место, где кирпичная кладка сверху насыпи отсутствовала, зато она зафиксировала массу обломков кирпичей снаружи кладки (см. рис. 10). Б. Вуд считает, что данный факт можно связать со словами книги Иисуса Навина 6:20: «*Народ воскликнул, и затрубили трубами. Как скоро услышал народ голос трубы, воскликнул народ громким голосом, и обрушилась стена [города] до своего основания, и народ пошел* (в евр. тексте стоит *וַיָּבֹאוּ*, т.е. *взобрались, вскарабкались*) *в город, каждый с своей стороны, и взяли город*». Б. Вуд замечает, что только в случае, если кирпичные стены города пали в некоторых местах наружу, евреи могли по их обломкам «*взобратся*» в город, так что каменная подпорная стена уже не была для них существенным препятствием (рис. 12).<sup>44</sup> Таким образом, археологическое свидетельство проясняет библейский текст.

---

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> Ibidem.



С учетом приведенных выше аргументов, данная датировка разрушения Иерусалима является критическим фактом для существования поздней датировки исхода. Встает вопрос: а известна ли сторонникам этой датировки данная проблема? Да, но для того, чтобы вписать этот факт в свою систему рассуждений, они готовы пожертвовать не датировкой, а... повествованием текста Священного Писания. Они считают, что, когда евреи подошли к Иерихону, «завоевывать город им просто не понадобилось: он был необитаем»<sup>45</sup>. И видят в этом особый промысл Божий... противоречащий, правда, Его Слову.



*Рис. 11.*

*Каменная подпорная стена в Иерихоне*

<sup>45</sup> Келлер В. Библия как история. М., 1998. С. 184–185.

Однако сторонники поздней датировки с легкостью меняют свое отношение к библейскому тексту — они буквально прочитывают Исх 1:11, поскольку это им выгодно, но игнорируют не только повествование книги Судей о взятии Иерихона, но и имеющееся в этой же книге указанию, согласно которому период Судей продолжался от 350 до 450 лет, поскольку текст Суд 11:26, относящийся к правлению Иеффая, датирует предыдущий период пребывания Израильтян в Палестине в 300 лет. Но в данном случае адепты поздней теории предпочитают не буквальное, а искусственное понимание библейского текста и предполагают, то период Судей должен быть сокращен до 220 лет, думая, что деятельность некоторых судей происходила параллельно. Кстати, св. ап. Павел в проповеди в антиохийской синагоге также указывает число 450 лет (Деян 13:19–20).

### **Ранняя датировка: соответствие археологическим данным и библейскому тексту**

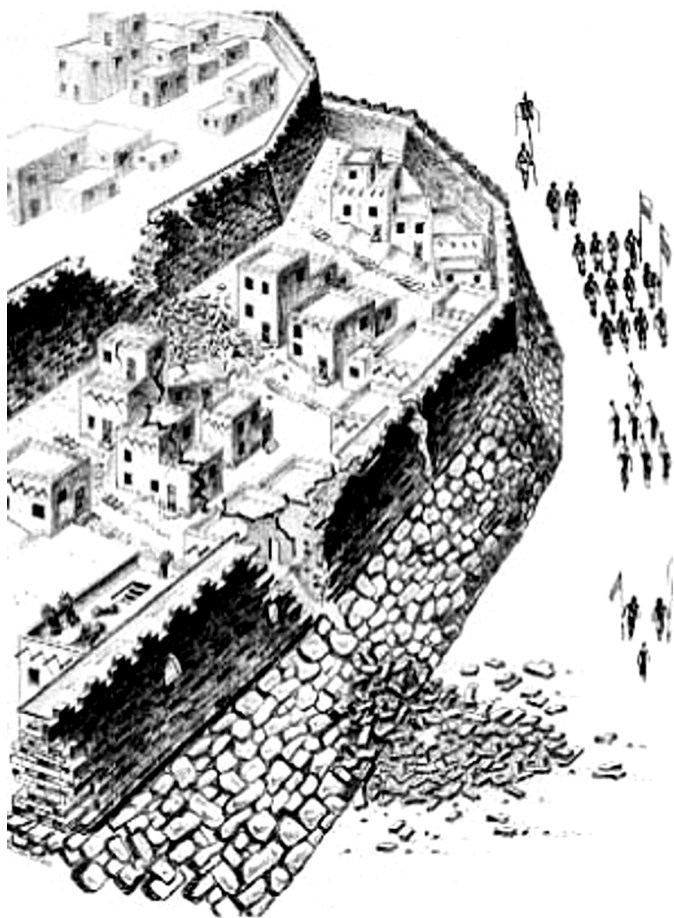
Всем вышеприведенным археологическим фактам вполне удовлетворяет ранняя датировка исхода, относящая его примерно к 1450 году до Р.Х. В западной науке ее разделяли многие замечательные библейские археологи, включая Мерилла Юржина (Merrill Urgan) и корифея египтологии Ганса Гёдикке (Hans Goedicke)<sup>46</sup>. К выводу об адекватности этой датировки пришел в защищенной в 2007 году в СПбПДА кандидатской диссертации по богословию, посвященной пребыванию и исходу евреев из Египта, игумен Моисей (Пилатс).

Интересно, что эта датировка удовлетворяет не только данным археологии, но и библейскому тексту — однако в данной статье археологические аргументы сознательно были приведены в первую очередь, дабы избежать обвинений в предвзятости или попытке «подогнать» археологию под текст Священного Писания.

Основной библейский текст, который также приводит нас к дате 1450 г. — это 3 Цар 6:1, где читаем: *«В четыреста восьмиде-*

---

<sup>46</sup> Shanks H. The Exodus and the Crossing of the Red Sea, According to Hans Goedicke. Ibidem.



*Рис. 11. Возможная реконструкция библейского повествования о падении стен Иерихона с учетом археологических данных*

*сятом году по исшествии сынов Израилевых из земли Египетской, в четвертый год царствования Соломонова над Израилем, в месяц Зиф, который есть второй месяц, начал он строить храм Господу». Можно по-разному датировать дату смерти Соло-*

мона<sup>47</sup>. Если принять приблизительную дату смерти Соломона 925 г. до Р.Х. и учесть, что он правил 40 лет (3 Цар 11:42), получаем в качестве 4-го года его царствования 961 г. до Р.Х., и, соответственно, дату исхода — 1441 год. Учитывая вариативность даты смерти Соломона, лучше говорить о дате исхода округленно (1450 год).

Забавно, что сторонники поздней датировки отвергают приведенный библейский текст, желая усмотреть в нем символику чисел, в которой число 480 получается путем перемножения 40 лет странствования по пустыне на 12 колен израилевых.<sup>48</sup> Натянутость этой символики столь велика, что можно констатировать: они усматривают здесь символику только потому, что это позволяет им отвергнуть историческое значение данного текста, других *обоснованных* причин для сомнения в библейском тексте нет.

---

<sup>47</sup> См.: *Urgen M. Archeology and the Old Testament*. P. 141.

<sup>48</sup> Например, *Grollenberg L. Atlas of the Bible*. Oxford, 1999. P. 31–32, пишет: «Библейские числа не всегда указывают на точно установленное количество предметов, а часто определяют присущие им качества или дополняют указание на их духовную значительность. Так, число 7 означает изобилие, полноту, а 12 — обычно число избранных (как в Израиле было 12 колен, так и в Церкви мы находим 12 апостолов). Число 40 — первоначально округленное число, обозначающее продолжительность поколения, часто характеризует периоды, на которые делится история Спасения человечества: это относится к 40-м годам в пустыне перед вторжением в Обетованную землю, к 40-дневному путешествию Илии к горе Божией, к 40 дням уединения Христа после крещения и к 40-дневному периоду после Воскресения.

После обитания среди своего народа в походном святилище Господь избрал постоянным местом своим Иерусалим. По убеждению благочестивых священников со времени Исхода из Египта все древние иудеи жаждали этого храма Соломонова. Постоянное обитание в своей собственной стране было старой мечтой Израиля. Для священников эта мечта не была полностью осуществлена вплоть до того дня, когда Бог превратил свою Скинию в постоянное святилище. На основании расчета своих родословных они внесли в период между Исходом и построением храма число 480 (40 помноженное на 12). Эти годы могут быть истолкованы как приготовление (40 лет) для нового избранничества (12)».

### **Ранняя датировка в контексте египетской истории**

При той хронологической неоднозначности, которая имеет место в египетской истории, любая попытка соотнести библейское событие исхода с правлением того или иного фараона является занятием неблагоприятным и должно приниматься с осторожностью. Здесь приведен один из возможных вариантов, но некоторые сторонники ранней датировки предлагают иные реконструкции<sup>49</sup>.

В этом варианте, принадлежащем Мериллу Юржину, *фараоном-угнетателем* предстает Тутмос III (1482–1450), который известен как великий строитель, привлекавший к участию в своих проектах семитские народы, жившие в Египте. Множество построек было осуществлено его визирем по имени Рекмара (Rekhmire или Rekhmara), гробница которого была обнаружена в Фивах. Замечательно, что на стенах гробницы имеются изображения, на которых перед Рекмарой стоят изготовители кирпичей и имеется надпись: «пленники взяты его величеством для работ в храме Амона». Сами изготовители при этом говорят: «он обеспечивает нас хлебом, вином и всяким добром», а надсмотрщикам приписываются такие слова: «плетка в моей руке, не вздумай бездельничать».<sup>50</sup>

Власть Тутмоса III распространилась далеко за пределами Египта — вплоть до Сирии. Поэтому после его смерти его преемник Аменхотеп II (1450–1425; рис. 12) — который, в таком случае, является *фараоном исхода* — был вынужден обратить всю мощь своей империи на усмирение восставших в надежде свергнуть египетское иго провинций. Произведенные им карательные походы не только ослабили палестинские окраины, но провиденциально облегчили задачу завоевания народом израильским Палестины.<sup>51</sup>

Имеется интересный артефакт, который можно считать косвенным подтверждением умерщвления египетских первенцев, в том числе первенца фараона. По крайней мере, из этого текста можно сделать вывод, что преемник Аменхотепа II — Тутмос IV (1425–

<sup>49</sup> См.: *Shanks H.* The Exodus and the Crossing of the Red Sea, According to Hans Goedicke. Ibidem.

<sup>50</sup> *Urgen M.* Archeology and the Old Testament. P. 143.

<sup>51</sup> *Urgen M.* Archeology and the Old Testament. P. 142.



Рис. 12.  
Фараон Аменхотеп II

1412) не был его старшим сыном. Речь идет о так называемом «Сне Тутмоса IV» — надписи на огромной плите из красного гранита неподалеку от сфинкса в Гизе. Из надписи следует, что, когда Тутмос был еще юношей, ему явился во сне сфинкс и пообещал, что тот станет египетским фараоном. За это он должен будет расчистить статую сфинкса от песка... Известно, что Тутмос IV, действительно, расчистил от песка сфинкса, когда получил власть над Египтом. Весь контекст «Сна Тутмоса» явно говорит о том, что его восшествие

на престол было делом неожиданным, в каком-то смысле чудесным.<sup>52</sup> Это позволяет допустить мысль, что у него был старший брат, претендовавший на престол, но погибший при исходе евреев.

### Библиография

1. *Арсений (Соколов), иером.* Книга Иисуса Навина. М., 2005.
2. *Келлер В.* Библия как история. М., 1998.
3. *Снигирев Р., прот.* Библейская археология. М., 2007.
4. *Сорокин А., прот.* Библейская археология. СПб., [2003, машинопись].
5. *Bimson J.J., Livingston D.* Redating the Exodus // BAR 1987, 13:05 (Sep/Oct). CD ROM Edition.
6. *Gluek N.* The Other Side of Jordan. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge, MA, 1970.
7. *Grollenberg L.* Atlas of the Bible. Oxford, 1999.
8. *Hasel M.G.* Israel in the Merneptah Stela // Bulletin of the American Schools of Oriental Research, 1994.

<sup>52</sup> Ibidem. P. 142–143.

9. *Malamat A.* Let My People Go and Go and Go and Go. Egyptian records support a centuries-long exodus // BAR 1998, 24:01 (Jan/Feb). CD ROM Edition.
10. *Rainey A.F., Notley R.S.* The Sacred Bridge. Jerusalem, 2006.
11. *Redford D.B.* Exodus I, 11 // Vetus Testamentum. Vol. 13. Fasc. 4. 1963, Oct. P. 401–418.
12. *Shanks H.* The Exodus and the Crossing of the Red Sea, According to Hans Goedicke. Leading scholar unveils new evidence and new conclusions; search goes on for archaeological support // BAR 1981, 07:05 (Sep/Oct). CD ROM Edition.
13. *Urgen M.F.* Archeology and the Old Testament. Grand Rapids, 1954.
14. *Wood B.G.* Did the Israelites Conquer Jericho? A New Look at the Archaeological Evidence // BAR 1990, 16:02 (March/April). CD ROM Edition.

*П.К. Доброцветов*

## СВЯТИТЕЛЬ ЕВЛОГИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ (580–607): ЛИЧНОСТЬ, ЖИЗНЬ, ПРОИЗВЕДЕНИЯ

В статье рассматриваются жизнь и деятельность патриарха Александрийской Церкви Евлогия — св. отца и богослова VI–VII вв. Исследование предваряется описанием исторической, церковной и государственно-политической ситуации в Византийской империи V–VII вв., особенно — в Египте. Приводятся практически все дошедшие до нас биографические сведения о свт. Евлогии, дается полный перечень сохранившихся или упоминаемых в связи с ним сочинений с кратким обзором их богословского содержания, сопровождаемым основными выводами.

**Ключевые слова:** богословие, свт. Евлогий Александрийский, Александрийская Церковь, христология, триадология, монофизитство, IV Вселенский (Халкидонский) Собор, «неохалкидонизм», сущность, ипостась.

Вторая половина VI – начало VII века, — время, в которое свт. Евлогий управлял Александрийской церковью, — можно охарактеризовать как время упорной «позиционной войны» в церковно-догматической борьбе на Востоке между православными и монофизитами. Традиционно обладая в Египте сильными позициями в начале своего развития, монофизитство со временем распространилось и на другие восточные территории — Сирию, Армению, отчасти Малую Азию, вовлекая в сферу своего влияния местное — негреческое население этих провинций, выступавшее нередко под монофизитским флагом за свою культурную и государственную независимость от греческой митрополии. Поэтому массы коренного населения восточных провинций часто оказывались монофизитскими. С другой стороны, императорская власть все еще обладала определенными «ресурсами» в этой борьбе: во-первых, это «халкидонски»-ориентированные европейские и большая часть малоазийских территорий,

*Павел Кириллович Доброцветов* — кандидат философских наук, преподаватель Московской православной духовной академии.

во-вторых, воля власти церковной и гражданской к отстаиванию Православия, а в-третьих, позиция довольно значительной прослойки греческого населения, традиционно выступавшей за вероопределение Халкидона на восточных территориях. Поэтому в эту эпоху борьба между православными и монофизитами шла с переменным успехом. Однако, как можно предположить, на Востоке у сторонников монофизитства и сочувствующих ему был численный перевес. Напряжение ситуации усугублялось еще и тем, что далеко не все византийские императоры были на стороне халкидонитов, а некоторые или вовсе поддерживали монофизитов, или проводили политику унии, или стремились самоустраниться от решения этой проблемы, которая фактически расколола население на востоке империи по религиозному признаку. Этот раскол был готов вылиться во что-то большее, чем раскол и противостояние. Были нужны для этого некие внешние условия, и они нашлись в VII веке в виде персидской и арабской угроз, которые и выявили поддержку захватчикам местного, монофизитского населения, оппозиционного «халкидонскому» имперскому центру, что во многом и объясняло быстрый захват этих территорий персами и арабами. На востоке в этот «позиционный» период противостояния основная тяжесть борьбы легла на плечи местных православных архиереев и государственных чиновников, поддержанных относительным меньшинством оставшегося верным Православию населения — так называемыми «мелкитами»<sup>1</sup>. Непокойствие усиливалось также и тем, что само монофизитство не было однородным, но распалось на множество течений и сект, часто враждовавших не только с «халкидонитами», то есть православными, но и между собой. Масло в огонь подливали еретики — иудеи и самаряне, в большом количестве проживавшие на востоке империи, и в том числе в Египте. Будучи настроены враждебно к императорской власти и христианству в целом, они периодически устраивали волнения и кровавые бунты, которые приходилось усмирять с помощью военной силы.

---

<sup>1</sup> От коптского слова «мелк», то есть «царь», поскольку на стороне православных чаще всего оказывалась византийская императорская власть.

Из перечисления всех этих факторов можно видеть, что в эту эпоху положение Александрийских патриархов в своем диоцезе, ставшем оплотом последователей монофизитства, было весьма непрочным, а власть ограничена и далека от той безграничной «деспотии», которой обладали в Египте их предшественники, такие как свт. Афанасий, и, особенно, свт. Кирилл и Феофил Александрийские.

Имя свт. Евлогия Александрийского упоминается в числе богословов-полемистов VI в., представителей так называемого «неохалкидонизма», то есть тех православных отцов Церкви и церковных писателей, которые защищали и объясняли богословие Халкидонского Собора в VI веке. Они стремились согласовать Халкидонское вероопределение с некоторыми не упомянутыми на этом Соборе формулировками свт. Кирилла Александрийского, и, в частности, знаменитым выражением «единая воплощенная природа Бога-Слова»<sup>2</sup>. Это было необходимо по разным причинам, среди которых было уврачевание монофизитского раскола на востоке империи и опровержение монофизитов, которые считали себя строгими последователями свт. Кирилла Александрийского, а также защита богословия Халкидона от обвинений в несторианстве. Поэтому свт. Евлогий прежде всего выступал как православный полемист.

О времени рождения свт. Евлогия нам ничего не известно, а те сведения о его жизни, которыми мы обладаем, весьма скудны и ограничены. По происхождению Евлогий был грекоговорящий сириец, родом, по-видимому, из Антиохии или других районов Сирии. Он прошел все ступени церковно-иерархической лестницы на пути своего административного восхождения. Вначале монах и клирик

---

<sup>2</sup> Хотя данное выражение прочно вошло в употребление в богословской и церковно-исторической литературе, особенно на Западе, тем не менее, оно подвергается критике за его неадекватность, в частности профессором МПДА А.И. Сидоровым. См.: *Сидоров А.И.* Развитие православного богословия в период после Халкидонского Собора и до начала VII в. Понятия «неохалкидонизм» и «строгий халкидонизм» — их неадекватность // *Анастасий Синаит. прп.* Избранные творения / Под. ред. А.И. Сидорова. М., 2003. С. 323–333.

Антиохийской православной церкви «халкидонской ориентации»<sup>3</sup>, он жил затем, как можно предположить, по делам Антиохийской церкви, некоторое время в Константинополе, где завязал «искреннюю дружбу»<sup>4</sup> с апокрисиарием Римского папы Пелагия II при византийском императоре Тиверии II — Григорием (будущим Римским папой свт. Григорием Великим (Двоесловом)<sup>5</sup>), которая продолжалась до смерти последнего в 604 г. В последние десятилетия своей жизни друзья уже не имели возможности встречаться и общаться лично, но поддерживали между собой дружескую переписку, от которой сохранилось некоторое количество писем свт. Григория к Евлогию: десять писем персонально адресованных ему<sup>6</sup>, а также три, направленных восточным патриархам, и, в том числе, Евлогию как патриарху Александрийскому<sup>7</sup>. Эти письма не только являются важным источником для реконструкции деталей жизненного пути свт. Евлогия, но и несут в себе немало важной исторической информации, в том числе — по поводу отношений Римского и Восточных патриархатов в конце VI века.

До восшествия на Александрийскую кафедру Евлогий был игуменом Богородичного «Юстинианова» монастыря в Антиохии. Как видный ревнитель православия, он был удостоен должности синкелла Антиохийского патриарха<sup>8</sup>, а также, по словам церковного историка Иоанна Ефесского, возглавлял странноприимный дом

<sup>3</sup> *Berardino di A. Patrology. Vol. V. Cambridge, 2006. P. 401.*

<sup>4</sup> *Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. Т. 3. СПб., 1859 [репр.: Сергиев Посад, 1996]. С. 193.*

<sup>5</sup> Об этом сообщает блаж. Иоанн Мосх в сочинении «Луг духовный»: «Вот что рассказал нам авва Мина, настоятель той же киновии, как слышанное от самого аввы Евлогия папы Александрийского. Когда я был в Константинополе, я пользовался приязнию архидиакона Римской церкви господина Григория, мужа весьма добродетельного» (*Joan. Mosch. Pratr. spirit., 147*).

<sup>6</sup> 8 из них в русском переводе опубликованы в журнале «Воскресное чтение» за 1849 г.

<sup>7</sup> Всего сохранилось 13 писем с июля 596 по июль 603 г.

<sup>8</sup> *Maspero J. Histoire des Patriarches D'Alexandrie. Paris, 1923. P. 259.*

(ξενοδοχεῖτον)<sup>9</sup>. В 580 г. император Тиверий II назначил его православным («мелкитским», «халкидонитским») Александрийским патриархом, сменившим на кафедре Иоанна II. Положение Евлогия на кафедре сразу оказалось сложным, поскольку он — как иностранец, избранный без участия египетского клира и посвященный в Константинополе — встретил большие трудности в совершении своего архиерейского служения. Патриаршество Евлогия пришлось на один из самых сложных периодов острого противостояния как между православными (дифизитами) и монофизитами в Александрийской церкви, так и между различными течениями внутри самого монофизитства. В этих условиях свт. Евлогий проявил себя как его непримиримый и деятельный противник, и напротив, последовательный сторонник IV Вселенского Собора в Халкидоне, полемист против монофизитства и других ересей, как талантливый и решительный администратор и достойный архиерей. Он рассылал по египетским монастырям, многие из которых были заражены монофизитской ересью, свои сочинения, строил в Александрии новые православные храмы. В частности, он восстановил церковь св. мученика Юлиана<sup>10</sup>, построил храм Пресвятой Богородицы «Дорофеи»<sup>11</sup>. В своей борьбе прибегал к помощи императорской власти и вынудил

<sup>9</sup> *Joan. Eph. Hist. eccl. I, 40.*

<sup>10</sup> «Видение Евлогия, патриарха константинопольского. Мы были в Енна-те, в киноии «Тугара». Настоятель киноии авва Мина рассказывал нам о св. папе Евлогии: «Однажды ночью, совершая у себя в домовом храме епископии правило, он увидел стоявшего близ него архидиакона Юлиана. Увидав его, он изумился, что он дерзнул войти без доклада. Однако промолчал. Окончив псалмопение, папа сделал земной поклон. Сделал то же самое и явившийся ему в образе архидиакона. Поклонившись, папа встал, но тот оставался простертым на полу.

— Доколе же ты будешь лежать? — сказал папа, обратившись к посетителю.

— Если ты не прострешь руку и сам не поднимешь меня, — отвечал он, — я не могу встать. Тогда авва, протянув руку и взяв его, поднял. Потом продолжал словословие. Немного спустя оглянувшись, он уже никого не увидел. По окончании утренних молитв, он позвал своего келейника и спросил его:

монофизитского Александрийского патриарха Дамиана в 602 г. бежать из Египта. Во время произошедшего в Александрии восстания и возникшей в городе анархии, ему пришлось взять на себя, помимо церковной власти, также гражданскую и военную, сместив с должности императорского префекта Иоанна<sup>12</sup>.

Ревностная защита деяний IV Вселенского Собора и Томоса свт. Льва Великого отражена в описании, переданном блаж. Иоанном Мосхом, чудесного троекратного явления синкеллу Евлогия, епископу города Дарны в Ливии Феодору во сне вместе со свт. Евлогием уже преставившегося к тому времени свт. Льва, который благодарил Евлогия от лица Господа Иисуса Христа и св. апостола Петра за то, что он «прекрасно и сильно вступился за послание (Томос), раскрыл его мысль и заградил уста еретиков»<sup>13</sup>. Однако противостояние широких масс коптского монофизитского населения не

---

— Почему ты не сказал мне о приходе архидиакона, и он без доклада пришел ко мне и притом ночью? Келейник уверял, что он никого не видел, и никто не входил. Не поверив ему, папа сказал:

— Поди — позови сюда привратника. Привратник явился. Папа спросил его:

— Не приходил ли сюда архидиакон Юлиан? Тот с клятвою утверждал, что не приходил и не уходил. И только теперь папа успокоился. Утром явился архидиакон Юлиан для благословения. Папа спросил его: — Зачем ты, архидиакон, нарушил порядок и сегодня ночью пришел ко мне без доклада?

— Молитвами твоими, владыко, я не приходил сюда, да я из дому вовсе не отлучался до настоящего часа. Тогда великий Евлогий понял, что ему являлся мученик Юлиан, с целью побудить его воздвигнуть его храм, потому что от времени он разваливался и угрожал падением. Читатель мученика блаженный Евлогий с большою готовностью простер руку свою и воздвиг его храм, выстроив его с основания и благолепно украсив, как подобает храму мученика» (*Joan. Mosch. Pratr. spirit.*, 77).

<sup>11</sup> «Однажды, вместе с господином Софронием, мы пришли в дом софиста Стефана, чтобы заняться с ним. Было около полудня. Он жил близ храма Пресвятой Богородицы, именуемой «Дорофея». Храм был воздвигнут блаженным папою Евлогием» (*Joan. Mosch. Pratr. spirit.*, 147).

<sup>12</sup> *Maspero J. Histoire...* P. 268.

позволило святителю утвердить свою церковную власть в Верхнем Египте<sup>14</sup>. Ненависть монофизитов выразилась, в частности, в распространении клеветнических слухов о его занятиях языческой магией с человеческими жертвоприношениями<sup>15</sup>. В 588 (589) г. свт. Евлогий собрал в Александрии собор для борьбы против секты иудейской направленности — самарян-досифеян<sup>16</sup>. Свт. Евлогий поддерживал с Римской церковью в лице свт. Григория Двоеслова духовные, богословские и даже хозяйственные (поставки леса на судах в Алек-

<sup>13</sup> «Видение Феодора епископа Дарны Ливийской о том же блаженном Льве. Святейший епископ города Дарны в Ливии Феодор рассказал нам.

Когда я был синкеллом св. папы Евлогия, я увидел во сне благолепного и великого мужа, говорившего мне:

— Извести о моем приходе папу Евлогия.

— Кто ты, владыко, и как прикажешь известить о тебе?

— Я — Лев, папа Римский, — отвечал мне явившийся.

Войдя к папе Евлогию, я возвестил ему:

— Святейший и блаженнейший папа Лев, предстоятель церкви Римской, желает поклониться вам.

Папа Евлогий, лишь только услышал, немедленно встал и поспешил ему навстречу. После взаимных приветствий, сотворив молитву, они сели. Тогда воистину чудный и богоносный Лев обратился к папе Евлогию со словами:

— Знаешь ли, зачем я пришел к вам?

— Нет, — отвечал папа Евлогий.

— Я пришел поблагодарить вас за то, что вы прекрасно и сильно вступились за мое послание, которое я написал к брату нашему Флавиану, патриарху константинопольскому, раскрыли мою мысль и заградили уста еретиков. Знай, брат, что вы не мне только угодили своим подвигом, а верховному Апостолу Петру и прежде всего Самой, проповедуемой нами, Истине, Которая есть Христос, Бог наш.

Видев не раз, но трижды это сновидение и убежденный троекратным видением, я рассказал об нем св. папе Евлогию. Он, выслушав меня, заплакал. Простирая руки к небу, он вознес благодарность Богу, говоря: «Благодарю Тебя, Господи Христе Боже наш, что удостоил меня, недостойного, быть проповедником Твоей истины, и ради молитв служителей Твоих Петра и Льва благодать Твоя приняла малое усердие мое, как две лепты вдовицы» (*Joan. Mosch. Pratr. spirit.*, 148).

сандрию) контакты. Свт. Григорий Двоеслов в своих письмах к Евлогию сообщает об отправке им личного подарка Александрийскому патриарху — креста с частицей вериг свв. апостолов Петра и Павла, а кроме того, усваивает Евлогию не только успехи в активной деятельности против еретиков в Египте, но также высокую добродетельную жизнь и силу молитвы, исцеляющей самого Григория от болезни и способствующей обращению язычников северной Европы в христианство<sup>17</sup>.

Святитель Евлогий Александрийский почил 13 февраля 607 или 608 г., его память Православная Церковь празднует 13 / 26 февраля.

Острейшая религиозная конфронтация в Египте того времени отразилась и на большом количестве богословских сочинений свт. Евлогия, которые носили, как правило, полемический характер. Христианская древность сохранила сведения о 7 догматико-полемических трактатах, 3 экзегетических комментариях и 12 словах этого святого отца. Свт. Фотий, хотя и называл язык сочинений Евлогия лишенным элегантности и не без солицизмов в построении фраз, а Михаил Сириец осуждал не совсем чистый греческий язык Евлогия, однако доказательная сила диалектических аргументов последнего, и в том числе, по мнению свт. Фотия, была неотразимой<sup>18</sup>. В целом язык и характер богословия свт. Евлогия можно определить скорее как аналитический.

К сожалению, подлинные произведения его сохранились лишь во фрагментах:

1. «Защитения» (Συνήγορία, Defensiones) (PG. 86. 2956 В–2957 В; Doctrina Patrum. P. 209–213; CPG. 6972).
2. «Сомнения православного» (Dubitationes orthodoxi) или «Семь глав о двух природах Господа Бога и Спасителя нашего Иисуса

<sup>14</sup> Berardino di A. *Patrology...* P. 401.

<sup>15</sup> Об этом сообщают Евагрий Схоластик, Иоанн Ефесский, Михаил Сириец: *Evagr. Schol. Hist. eccl. V, 17–18; Joan. Eph. Hist. eccl. III, 27–35; Mich. Syr. X, 12.*

<sup>16</sup> *Niceph. Hist. eccl. 28, 26; Maspero J. Histoire...* P. 260.

<sup>17</sup> *Greg. Magn. Epistulae. Lib. VIII, ep. 30.*

<sup>18</sup> *Maspero J. Histoire...* P. 259.

Христа» (Κεφάλαια ἑπτὰ περὶ τῶν δύο φύσεων τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτερός ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) (PG. 86. 2937–2940, PG. 91. 264–265; Doctrina Patrum. P. 152–155; CPG. 6971).

3. Экзегетические фрагменты (на Пс 31:1–2; три на Лк; Ин 21:16) (PG. 86. 2961–2964; CPG. 6973–6975).

Патриарх Фотий перечисляет еще целый ряд названий не сохранившихся сочинений, приводя краткий конспект их содержания:

1. «Против новациан» (Contra Novatianos) 6 книг (Phot. Bibl. Cod. 182, 208, 280; PG. 103. 532–536; 677; PG. 104. 325–356).
2. «Против Тимофея и Севира» (Κατὰ Τιμοθέου καὶ Σεβήρου, Contra Severum et Timotheum) (Phot. Bibl. Cod. 225; PG. 103. 939–949).

3. «Против Феодосия и Севира» (Κατὰ Θεοδοσίου καὶ Σεβήρου, Contra Theodosium et Severum) (Phot. Bibl. Cod. 226; PG. 103. 949–953).

4. «Против феодосиан и гайанитов» (Λόγος στηλιτευτικός κατὰ τῆς γεγενημένης τοῖς Θεοδοσιανοῖς τε καὶ Γαϊνίταις ἐνώσεως — «Слово обличительное по поводу состоявшегося объединения феодосиан и гайанитов») (Phot. Bibl. Cod. 227; PG. 103. 953–956),  
а также 11 слов:

1. «Апология соборных писаний» (Apologia pro litteris synodis) (PG. 103. 1024–1028 A);
2. «Изложение веры» (Expositio fidei) (PG. 103. 1028 AC);
- 3–5. Три «Апологии Халкидонского собора» (PG. 103. 1028 C–1060 A);
6. «Против тех, которые думают, что можно основать истинное христианское богословие на человеческих понятиях» (Adversus eos, qui putant humanis conceptionibus veram theologiam christianam posse subiici) (PG. 103. 1060 B–1069 B);
7. «К Домициану еп. Мелитинскому» (Ad Domitianem Melitenum) (PG. 103. 1069 B–1073 A);
8. «К Христофору» (Ad Christophorum) (PG. 103. 1073 A–1077 C);
9. «Увещание к удаляющим себя от Церкви» (Paraensis ad eos qui ab Ecclesia discesserunt) (PG. 103. 1077 D–1080 D);
10. «Против агноитов» (Adversus Agnoetas) (PG. 103. 1080 D–1084 C);

11. «Против самаритян-досифеян» (Adversus Samaritas Dositheanos) (PG. 103. 1084 D–1088; CPG. 6976).

Кроме того, свт. Евлогию приписывались некоторые сочинения, авторство которых признано неподлинным или сомнительным: «Слово о Троице и Воплощении» (Λόγος περὶ Τριάδος καὶ τῆς θεϊᾶς οἰκονομίας τοῦ ἑνὸς τῆς Τριάδος Θεοῦ Λόγου; De Trinitate et de Incarnatione) (Phot. Bibl. Cod. 227; PG. 86. 2940–2944; CPG. 6979) поначалу признававшееся принадлежащим авторству Евлогия (O. Vardenhewer, С.Л. Епифанович), впоследствии было признано сомнительным (С.Л. Епифанович, А.И. Бриллиантов) и относящимся к более позднему времени борьбы против монофелитства, и принадлежащим предположительно свт. Епифанию II Кипрскому — современнику VI Вселенского Собора 680–681 г. Известное «Слово на праздник Ваий» (Λόγος εἰς τὰ Βαΐα καὶ εἰς τὸν πῶλον; Sermo in ramos palmarum et in pullum asini) (PG. 86. 2913–2937) также признается неподлинным и принадлежащим перу свт. Софрония Иерусалимского (С.Л. Епифанович). Гипотезу о неподлинности части фрагментов из сочинения Συνηγορία (Р. 69–71, 193–198, 205–206, 214–216, 220–221) содержащихся в сборнике Doctrina Patrum — «Учение Отцов» (DP) высказал М. Richard<sup>19</sup>. Кроме того, признаны не принадлежащими Евлогию также некоторые фрагменты в PG. 86 (2944 D — 2956 A, 2957 C — 2960 C). Их авторство принято усваивать перу Иоанна Грамматика Кесарийского.

Главная сфера богословского наследия свт. Евлогия — христологическая, наиболее актуальная в эпоху споров с монофизитами. Впрочем, он в своих сочинениях касался и других тем, как косвенно связанных с христологией — триадологии и уяснению смысла триадологических категорий, так и не связанных с ней — проблематики Св. Предания, борьбы с ересями, экзегетики Св. Писания.

Ниже мы приводим перевод сохранившихся фрагментов из двух христологических сочинений свт. Евлогия Александрийского — два из его «Защищений» и серии глав из «Сомнений православно-

---

<sup>19</sup> См.: Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. II. Part 4. Westminster, US, 2002. P. 66.

го». Эти произведения носят полемический и апологетический характер и направлены на опровержение монофизитского учения о единой природе Христа и на подтверждение учения Халкидонского Собора о двух природах во Христе. Публикуемые сочинения обращены к монофизитским оппонентам православных. В «Защищениях» свт. Евлогий опровергает буквальное применение монофизитами к соединению во Христе Божества и человечества аналогии души и тела как простых природ в одной сложной природе человека, состоящего из души и тела, и продолжающих свое природное существование и после разлучения. Свт. Евлогий, следуя положениям святоотеческой антропологии, отвергает тезис о самостоятельности души и тела и о возможности называть душу и тело разными природами. По мысли свт. Евлогия душа и тело в человеке хотя и иносущны, то есть не тождественны друг другу в силу материальности тела и бесплотности души, однако не иноприродны, поскольку составляют одну природу человека и не мыслятся абсолютно отдельно друг от друга, но получают свое «определение» в рамках человеческой природы как тело человека и душа человека, но не сами по себе. Кроме того, данная аналогия должна привести не к двойственности во Христе (человечество и Божество), но к тройственности (плоть, душа, Божество), и подобная тройственность, в таком виде выраженная, весьма сомнительна. В «Сомнениях православного» свт. Евлогий предлагает целый ряд апорий — логических затруднений, с точки зрения предшествующего и признаваемого и самими монофизитами церковного учения, проистекающих из монофизитского учения об одной природе Христа. Напротив же, по мысли свт. Евлогия эти затруднения вынуждают противников Халкидона признать две природы во Христе.

Кроме того, ниже приведен перевод богословского сочинения свт. Евлогия под названием «Против тех, которые думают, что можно основать истинное христианское богословие на человеческих понятиях», сохранившегося в кратком конспекте свт. Фотия Константинопольского в его «Библиотеке». Данное произведение, даже в передаче свт. Фотия, как, в данном случае пересказчика и компилятора, представляет собой образец, так сказать, высокого богословия и посвяще-

но теоретическим проблемам православной триадологии — учению о Святой Троице. Свт. Евлогий здесь занят «аналитикой триадологических категорий» — осмыслением и определением понятий «ипостась», «сущность» и других. Доходя до самых основ православного учения о Святой Троице, он исправляет возможные логические ошибки в понимании термина «ипостась», проистекающие из сложившейся категориальной традиции в логике, в связи с пониманием этого термина как сложения (сплетения) общего и частного. Свт. Евлогий дает «обратную перспективу» употребления богословской категории «ипостась» и возвращает сам процесс богословствования в «церковную сферу», на почву Священного Писания, оторвавшись от которых некоторые богословы (и в особенности еретики), уйдя в область чистого логико-понятийного теоретизирования, не только делали неправильные или даже еретические выводы, но и просто-напросто формировали неверное представление о Боге-Троице и Его Лицах. Они занимались тем, что оперируя такими понятиями как «ипостась», «природа», «свойство», «особенность», «частное», «общее» и др., образно выражаясь, «раскладывали» Святую Троицу «по полочкам» своего разума, превращая Живого Бога в систему рассудочных категорий и логических схем, подчиняя Его правилам логики человеческих рассуждений. Из-за вовлечения в христологическое богословие, начиная с Халкидонского Собора 451 года, «исконно» триадологических понятий (ипостась, лицо, сущность, природа, единосущие), неправильное понимание этих терминов оказывало свое влияние и на сферу христологического богословия, идейно подпитывая некоторые ереси (в первую очередь монофизитство). Поэтому свт. Евлогий обращается в вышеупомянутом сочинении к проблеме определения точного смысла понятий.

Кроме того, свт. Евлогий поднимает важную теоретическую проблему соотношения богословского языка и Той Божественной реальности, на Которую язык богословия призван указывать. Главным лейтмотивом всего сочинения является решение проблемы адекватности и теоретической эффективности богословского языка и его понятий, проблемы не только богословской, но и философско-гносеологической. Еще ранее та же проблема несопостави-

мости человеческих средств познания и отображения познанного применительно к Богу и реальности духовной вставала в связи с т.н. антропоморфизмом в широком смысле слова<sup>20</sup>. В сочинениях христианских авторов-экзегетов, таких, как свт. Григорий Нисский, прп. Максим Исповедник, и особенно в «Ареопагитиках», «антропоморфическая» экзегетическая проблема была успешно решена посредством анагогического толкования, то есть истолкования чувственных образов Священного Писания в духовном смысле — подобающем Богу, пребывающему Своей духовной Природой превыше всякого чувственного образа. Та же проблема, впрочем в специфическом аспекте, вставала применительно к пониманию Священного Писания еще ранее — в эпоху мужей апостольских, и особенно раннехристианских апологетов, ведших полемику против иудаизма. Они доказывали иудеям, что Писание, Бога в Писании и образы Его Откровения о Христе стоит толковать не по-иудейски приземлено, но достойно Бога как Духа, то есть типологически. Впрочем, и здесь целому ряду авторов не удалось последовательно провести в жизнь этот принцип подхода к Писанию, примером чего являются достаточно частые случаи хилиазма, то есть истолкования эсхатологических фрагментов Писания в иудейско-буквальном «приземленном» смысле установления земного тысячелетнего Царства Христа. Проблема, которую затрагивает свт. Евлогий — из той же области. Ее отличие от вышепере-

---

<sup>20</sup> Мы указываем на *широкий смысл* применительно к *субъекту* познания — человеку, поскольку он воспринимает образную действительность в доступных, адекватных и привычных для его восприятия образах (в данном случае), и в этом смысле всякая духовная реальность, выражаемая на человеческом языке — антропоморфична. Понимаемый же в *узком смысле* антропоморфизм, в смысле *объекта* восприятия, не исчерпывает всей полноты образности Писания (в котором Бог и духовная реальность хотя и изображаются по-преимуществу в человекообразных, то есть антропоморфных символах, но сопровождается также и другими типами образности — т.н. зооморфизмами (лев, вол, орел, рог и т.д.) и натуроморфизмами (образностью, взятой из неживой природы — камень, огонь и т.п.).

численных примеров в том, что инвариантом ее является не образ и чувственно-образные исторические описания, но абстрактно-логические понятия и категории, в которых и проходила, по преимуществу, христологическая полемика V — VI веков. Однако суть проблемы осталась той же — всегдашний необходимый «учет» статуса и свойств природы Божества и мира духовного при выражении этой Реальности, в богословии ли, в церковном искусстве, в экзегетике. Если же такой «учет» не производится, то это чревато серьезными богословскими и практическими — для духовной жизни — ошибками и заблуждениями, обнаруживающимися лишь на фоне общей картины церковного учения. Случай, о котором идет речь в этом сочинении свт. Евлогия — весьма «тонкий»: определение понятия ипостаси на формально-логическом уровне предполагает определенную двойственность, а следовательно — некоторую сложность. Ипостась характеризуется сочетанием (буквально — «сплетением») *общего* (природа, сущность) и *частного* («идиома» — частное или личное свойство, «идиотэс» — особенность). Однако, вследствие церковного учения об абсолютной простоте Божества, даже не нарушаемой троиственностью Ипостасей во Святой Троице, проистекает затруднение (апория): Ипостась в Троице сложна или проста? Если проста, то как совместить эту простоту с логическим определением ипостаси как сложения (частного и общего), если сложна, то как можно примирить эту сложность с простотой Божества, не допускающей никакой сложности? И свт. Евлогий как богослов, будучи строгим логиком, определенным образом решает это логическое затруднение. Он «разводит в стороны» две реальности — реальность Божественную, характеризующуюся простотой природы Божества и реальность человеческого мышления, которое подразумевает под собой реальность (сложную и протяженную) материального мира, в котором живет человек, и который невольно определяет человеческое мышление, которое также поэтому характеризуется сложностью и определенной дискретностью. Свт. Евлогий призывает не смешивать две эти реальности во избежание путаницы и ошибок. В итоге получается, что «уверенный тон» «отточенного и отшлифованного» богословского

категориального языка применительно к Богу в Его Сущности оказывается не совсем, мягко говоря, адекватным.

Впрочем, это не ставит вопроса о ненужности богословия как такового, а скорее гносеологического апофатического смирения богословия в силу признания определенной условности целого ряда важнейших категорий и определений. Кстати, этим же свт. Евлогий мастерски предвосхищает православный подход ко всякого рода западной Средневековой (и не только) схоластике, как зачастую искусного «конструирования» и «комбинирования» понятий, в забвении о Том, о Ком эти понятия и о Его реальном бытийном статусе. Свт. Евлогий, показывая несостоятельность устоявшегося понимания «рационалистического» богословия с опорой на логические категории, и тем самым «убирая» эту опору, не оставляет здания христианского богословия без опоры вообще, а указывает скорее на подлинный фундамент христианского богословия — Священное Писание, в котором и находятся главные категории христианского богословия, пусть и не абсолютно подчиняющиеся строгой понятийной логике «рационального богословия», зато освященные авторитетом богодухновенности Божественного Откровения. Среди таких понятий, а лучше сказать — Божественных имен — и такие «нелогичные», но напротив, по-библейски натуралистичные, как Премудрость, Сын Божий, Сила Отчая и другие. Впрочем, и обсуждаемое в триадологических и христологических спорах понятие ипостаси встречается здесь же — в Писании (Евр 1:3), однако не имеет в языке Библии того абсолютного значения, которое ему было придано в «рациональном» богословии, но употребляется наравне с другими. Поэтому святой отец настойчиво обращает внимание читателя от богословия рационального к богословию библейскому.

В целом же можно сказать, что рассматриваемые сочинения свт. Евлогия Александрийского представляют собой образцы самого высокого по своей теоретичности святоотеческого богословия. Хочется надеяться, что они привлекут к себе благосклонное внимание современного читателя, которое искупит собой возможные недостатки перевода.

## **Библиография**

1. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. Т. 3. СПб., 1859 [репр.: Сергиев Посад, 1996].
2. *Berardino di A.* Patrology. Vol. V. Cambridge, 2006.
3. *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. II. Part 4. Westminster, US, 2002.
4. *Maspero J.* Histoire des Patriarches D'Alexandrie. Paris, 1923.

*Святитель Евлогий Александрийский*

## ФРАГМЕНТЫ ИЗ ХРИСТОЛОГИЧЕСКИХ И ТРИАДОЛОГИЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЙ

Избранные сочинения, посвященные христологической и триадологической тематике и сохранившиеся во фрагментах, приводимых другими авторами. Содержат апологетику и критику против монофизитов и агноитов. Затронуты темы защиты и объяснения смысла Халкидонского ороса, его связи с богословием свт. Кирилла Александрийского, а также осмысления таких фундаментальных понятий христианского богословия, как ипостась, ипостасное свойство и др. В заключение разбирается вопрос о границах ведения Иисуса Христа.

**Ключевые слова:** богословие, свт. Евлогий Александрийский, IV Вселенский (Халкидонский) Собор, христология, триадология, «неохалкидонизм», монофизитство, ипостась, сущность, агноиты.

### ЗАЩИЩЕНИЯ (Συνηγορίαι)

*Фрагмент в PG. 86. Col. 2956–2957*

[2956C] Следует нам знать, что мы тогда называем [чем-то] сложным одну совершенную природу, когда больше уже не можем справедливо относить к ней простые имена. Скажу для примера: тело составлено из четырех стихий — воды, земли, воздуха и огня. Воду, воздух, огонь и землю мы не называем в собственном смысле [человеческим телом], и потому называем тело одной природой, потому что не стремимся называть его именами простых [вещей] в собственном смысле. И опять же — говорим, что дом составлен из камней и дерева, но сам дом мы не называем камнем или деревом, а желаем пользоваться собственными именами [дома]. И опять — говорим, что человек составлен из тела и души, но тело и душа не в собственном смысле [каждое — человек], и ясно, что из того, что определение души и тела надо отнести взаимно к обоим из них, мы поэтому хотя и говорим, что из двух природ (ибо не разнородное

---

Перевод и примечания П.К. Доброцветова, редакция Д.С. Чепеля.

это<sup>1</sup> — вместе пришедшее [в бытие, хотя при этом] и не единосущное друг другу), но считаем все же одной составленную из них природу [человека], ибо ни душой, ни телом не называем человека по преимуществу, хотя часто и по обыкновению Святой Дух в Писании свободно пользуется тем, чтобы именовать целое через части, не подпадая, словно под иго рабства, диалектической суетности [точных логических определений]. У Христа же соединение неизреченное, неизглаголанное и непостижимое человеческим умом, и поэтому невозможно найти никакого равного ему примера, поскольку мы говорим, что Он не только из Божества и человечества состоит, но пользуемся по отношению к Нему и простыми именами. Ибо одного и Того же Христа называем [2957] и Богом и человеком, но в собственном смысле мы не имеем в виду каждого из них [в отдельности от другого], ибо в собственном смысле и поистине Христос есть Бог, и поэтому мы в собственном смысле и поистине называем Пресвятую Деву Богородицей. И [с другой стороны,] собственно и поистине Он есть человек, истинно умерший и истинно воскресший. Именно поэтому Его невозможно называть просто одной природой. Посему мы и говорим, что Он — из двух природ, составленный из Божества и человечества, и признаем разноприродными эти сосуществующие, и говорим, что в Нем две различные природы, поскольку в собственном смысле считаем Его и Богом и человеком. Как и св. Кирилл пишет во втором письме к Суксенсу: «Один и Тот же одним и другим является». И смотри, что он не сказал — «из одного и другого является» (хотя и это было бы правильно [отчасти]), но «одним и другим является», а «одно и другое» в целом есть две природы, хотя ты и не хочешь признать этого. И опять же, он пишет к Валериану епископу Иконийскому так: «Итак исповедуем, что от плоти — плоть, и от Божества — Бог, и поэтому оба [они] есть единый Христос и Сын и единый Господь вместе со Своей плотью». Итак, Христос есть — оба, и что иное есть Христос, как не эти две природы? И не говорю, что из двух есть Христос, но что обе есть Христос, будучи единым.

---

<sup>1</sup> Т. е. душа и тело.

*Фрагмент в Doctrina Patrum. P. 209–213*

Для нас же, как доказано, не следует говорить, что Христос состоит из трех природ, из того, что, каждый человек состоит из двух природ<sup>2</sup> и они сохраняются в нем и их различия и особенности созерцаются и после соединения души и тела. Следует сказать, рассматривая [этот вопрос] и далее, что скорее у вас Христос составляется из трех природ: из разумной души, тела, как вы верите, и Божества, а не считаете как Арий, что Он воспринял неодушевленное тело. Ибо не можете говорить, что прежде, Он соединил разумную душу с телом, из которых, составив неделимое [существо] и человека в отдельности (ибо этому вас учит одна природа), если же так, тогда природа Слова, то есть ипостась, с человеком сочетается, [однако,] так говоря, догмат Нестория утверждаете, сначала утверждая существование простого человека, чтобы утверждать о единой природе и в отношении человека, а затем соединяете его [посредством «поверхностного касания»] с ипостасью Логоса. К нам же ничего подобного не относится, и мы говорим, что если и есть в человеке две природы, и если мы двумя природами каждого человека называем, на [его составные] части, как сказано, взирая, и наблюдаем тех, из которых [составлена одна природа человека], ибо не учим, что человек созерцается в особой ипостаси соединенной с Богом-Словом, но исповедуем, что Христос из двух природ и в двух совершенных природах пребывает. Как же скажем, что из трех природ, или в трех природах совершенных пребывает, о Божестве и человечестве? Ибо тело отдельно от души не человек, и душа сама по себе не человек, но говорим, что природа человека составлена из тела и души. Природой же называем общий вид, который созерцается у всех его неделимых субъектов, и эта природа в Самом Слове (я разумею общую природу) получила бытие в Ипостаси Слова вместе с частными свойствами, отличающими ее от других частных индивидов. Ибо не другую ипостась восприняв, Логос соединил с Собой, но природу человеческую, неизреченно, как невозможно даже и помыслить, соединив в Своей ипостаси и в Себе, в собственном смыс-

---

<sup>2</sup> Т. е. души и тела.

ле слова дал бытие. Вы же ее, как имеющую индивидуальное существование, природой называя, или говорите о соединении из трех природ, чтобы прежде чем получила ипостасное существование человеческая природа, присоединяете душу и тело к Слову, или, говоря ясно «из двух», если сами себе логически последуете, окажетесь учащими о соединении из двух самостоятельных лиц.

**СОМНЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОГО (Dubitationes orthodoxi),  
или СЕМЬ ГЛАВ О ДВУХ ПРИРОДАХ  
Господа Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа**  
(Κεφάλαια ἑπτὰ περὶ τῶν δύο φύσεων  
τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτὴρός ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ)

*Фрагмент в Doctrina Patrum. P. 152–155<sup>3</sup>*

[2937 С] Некоторые вопросы к говорящим об одной природе и опровержения к некоторому из следующих глав и защита Собора, который последователи Севера порицали. Вопросы православного к тем, кто утверждает одну природу во Христе:

1. Если во Христе одна природа после соединения, то тогда скажи какая — [2940] воспринявшая или воспринятая? И что стало с другой? Если же существуют обе, тогда скажи, почему [по-твоему] одна, и не иначе как из обеих составила одна сложная? И если так, то почему не иносущен Христос несложно пребывающему Отцу?

2. Если же не исповедуется Христос из двух природ, то [тем более,] как возможно говорить об одной природе Христа после соединения, и как вообще можно говорить [в таком случае] о соединении? Если же исповедуется, что Христос имеет две природы, скажи, почему Он, по-твоему, имел прежде две природы, а [теперь] после соединения — одну?

<sup>3</sup> PG. 86. 2937–2940, PG. 91. 264–265. Поскольку в Doctrina Patrum. P. 152–155 содержится не семь глав, а тринадцать, и А. Гриллямайр не считает добавочные шесть не принадлежащими свт. Евлгию (*Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. II. Part 4. Westminster, US, 2002*), то мы даем перевод по Doctrina Patrum.

3. Единосущен ли Бог-Слово воспринятой плоти или иносущен? Но если единосущен, то почему Бог-Троица — не «четверица», поскольку было введено еще одно лицо? Единородность и единосущные обычно относятся к индивидам, возводимым к одной природе, и приписывается ипостасям, относящимся к одному и тому же виду. Однако утверждается единосущие ипостасей, и если единосущен Бог-Слово плоти, тогда две пусть будет и ипостаси. Если же иносущна плоть Богу-Слову, то как же тогда не две природы?<sup>4</sup>

4. Вы продолжаете также исповедовать единую природу воплощенного Бога-Слова, но если вы хотите, чтобы отсюда мыслилось единосущность Бога-Слова и плоти, то как же это тварное и нетварное, вечное и временное есть по сущности тождественное? Если же это надо понимать как одну природу, которая обладает другой или обладаема другой, то кто будет настаивать на одной и одной, а не на двух, и [продолжать] говорить про одну?

5. Если одна природа Бога-Слова и плоти, одна природа Бога-Слова и Отца, то почему не одна природа Отца, Слова и плоти?

6. Если же никак не получается двух — Бога-Слова и плоти, то как же тогда не будет Бог-Слово плотью [в буквальном смысле], и плоть Словом, к тому же [плотью] вечной, и единосущной Отцу как Слово?

7. Если же не во всем будут едины Бог-Слово и плоть<sup>5</sup>, то почему же не два<sup>6</sup> будут Бог-Слово и плоть?

---

<sup>4</sup> В данной апории свт. Евлогий хочет привести оппонентов к парадоксальному выводу, что если признать одну природу плоти и Божества во Христе, то они окажутся единосущными всей Св. Троице. Следовательно, единосущной будет и плоть, но плоть не мыслится тождественной с Божеством, и, следовательно, составит другую — «четвертую» ипостась в Св. Троице. Если так, то монофизиты приближаются во взглядах к своим заклятым врагам — несторианам, учившим о человечестве Христа, как отдельной от Бога-Слова ипостаси.

<sup>5</sup> Монофизиты хотя и не отождествляли Божество Спасителя и Его плоть, но считали их особыми характерными свойствами единой природы Христа.

<sup>6</sup> Т.е. две природы.

8. Если невозможно более тесно соединиться Богу-Слову и плоти, как соединены Бог-Слово и Отец<sup>7</sup>, то почему два — соединяемый Бог-Слово и плоть ни в чем не есть два?

9. Если, [как вы говорите,] Христос стал из двух природ одной природой, и если Христос не есть одно и то же, но если природа стала другой вопреки тем, из которых составился Христос, то скажите, какова она и кому эта природа будет единосущна? Ибо необходимо, чтобы одна и та же природа была единосущна одной и той же.

10. Если Христос — одна сложная природа после соединения, а Отец — не из одной сложной природы, то как же Христос будет единосущен Отцу после соединения? И если вы Христа называете единосущным Отцу не по одной Его сложной природе, то нам Он будет единосущен по какой, по этой [природе] или по другой?

11. Если и согласно вам Христос исповедуется после соединения Богом и человеком, не в той природе, согласно которой Он Бог, и не в той, согласно которой Человек, то как же не утверждать двух природ, если Христос Бог и человек?

12. Если в соответствии с нашими священными учителями природы сохраняются неслиянными, то их различие созерцается и не уничтожается и, и во всем есть различия у двух сохраняющихся природ во Христе после соединения, ибо [иначе,] если природы не сохраняются, то по [какому признаку] будет обнаружено это различие, не имея природного качества, так как различия без качества познать невозможно. Ибо как одно и то же от того же самого возможно отличить? Необходимо же при прояснении различия говорить и о качестве различающихся, чтобы не пусто и притворно мы, говоря [о различии, при этом] наблюдали и само [действительное] различие.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Которые все же с точки зрения ипостасности не тождественны, но являются двумя различными Лицами и для монофизитских оппонентов свт. Евлогия.

<sup>8</sup> В данной апории свт. Евлогий подвергает критике базовое учение монофизитов о единой природе Христа и присутствии в ней Божества и человечества не в виде природ, но в виде особенных природных свойств. По мысли святителя, это вызывает затруднение, поскольку всякое при-

13. Если из Божества и человечества составился Христос, как говорите и вы, и для вас безразлично сказать — что Христос «из Божества и человечества» и «из двух природ», то что вам мешает, исповедуя Христа в Божестве и человечестве, следовательно, исповедовать Его и в двух природах, если не притворно и лицемерно вы будете исповедовать Его в совершенном Божестве и совершенном человечестве?»

**ПРОТИВ ТЕХ,  
которые думают, что можно основать  
истинное христианское богословие на человеческих понятиях**  
(Λόγος πρὸς τοὺς οἰομένους ἀνθρωπίναις ἐπινοίαις δύνασθαι  
τὴν ἀληθῆ τῶν Χριστιανῶν ὑποβάλλειν θεολογίαν)

*Фрагмент в PG. Т. 103. 1060 В–1069 В*

[1060 В] Следующее (пятое) его слово [написано] против тех, которые думают, что можно основать истинное христианское богословие на человеческих понятиях. В нем он благочестиво богословствует и лучше всякого искусного ухищрения [ума] и мудрости проистекающей из слов, излагает христианское богословие, и воспевая его трансцендентность, определяет, что у нас различия свойств очевидно отстоят одно от другого, в связи с чем мы и отличаемся друг от друга, и характерные свойства какой-либо ипостаси не становятся общими, во Святой Троице же ипостасные свойства остаются неподвижными, сочетаются некоторым образом, и Ипостаси через нераздельное соединение имеют единое действие большее, хотя и с различием — сочетаясь в божественном и невыразимом соприкосновении друг с другом. В соответствии с этим умосозерцаются Сын в Отце, Отец в Сыне, Сын в Отце и Духе, и Дух в Сыне и Отце, повсюду будучи содержимы сочетанием [Друг с Другом] и не производя в свойствах нового разделения того, что нераздельно.

---

родное качество (Божество и человечество) указывают на свойственный каждой из них «субстрат», то есть, соответственно, — и на две природы, о чем и учат православные.

[Однако,] иное — в Сверхначальной Троице и иное — у нас. Там — Сущее Сверхбытие, здесь — [бытие] в несобственном смысле. Как же в собственном смысле сущим было бы то, что произошло из несущего и утекающего собственной природой в небытие, хотя оно и почитено даром Создателя введением в вечнобытие и возвышением до нетления? Бог же для нас созерцается как Единый и как Троица, являясь Источником Сверхумной Премудрости и Освящающей Силы. Так что един Бог, Господь и Царь, Он же — Отец, Его Совершенно-творящая Премудрость и Освящающая Сила. Ибо неотделим Отец от Своей Премудрости и Освящающей Силы, в единой природе будучи поклоняем, не разделяясь на Одного и Другого Бога, как это происходит у нас, которые различаемся и разделяемся друг от друга несообщимостью свойств и различием действий, и образуем различие между собой благодаря всецелому разделению. Поэтому и нельзя говорить, подобно тому, как [говорится] о нас, о [Святой Троице] — «то и то», «первое, второе или третье». Ибо по истине Единица есть Троица, [1061] а Троица — Единица. И не потому Единица, что Троица сжимается, и не потому Троица, что Единица рассекается, так как единство применительно к Божественной Сущности мы понимаем не так как в отношении тварей, применительно к которым единство в собственном смысле не видится. Ибо у нас нет [подлинной] единицы по числу, и то, что мы применительно к себе называем единицей, не есть единица в собственном смысле, но [скорее] нечто единичное. Такое же единое одновременно и не едино, потому что, хотя и несет на себе название единого, однако же [само и далее] разделяется на многие части.

Хотя богословы и утверждают, что единство подобно уму, применительно к Божественной природе, но заимствуют этот образ ради единого и бесстрастного рождения Слова. Ибо благочестивая мысль мыслит Божество утвержденным сверх природы ума. Ибо, хотя в уме видятся тождество и инаковость, движение и неподвижность, однако он в двойственность совершенно не переходит, но неподвижность у него зрится через тождество сущности, инаковость и движение же — через мановение свободной воли и действие. Ибо нельзя говорить о том, что единое само в

себе остается тождественным [себе] и тогда, когда оно берется в сравнении с чем-то другим. Поэтому если оно и едино в своей основе, но мыслит само себя и познается самим собой, то вместо простого оказывается двойственным. Поэтому если что-то является [лишь] подобным [Богу], то оказывается совершенно чуждым в собственном смысле единой и блаженной [Его] Природе. Поэтому единица не является ни числом, ни началом числа, ни величиной или началом величины, ибо утверждена она выше всякого качества, части и сложения. Но если и должно сказать с дерзновением, то Божество едино по простоте Своего бытия не как единица, мыслимая трехыменной или разделяемая на части или слагаемая из частей, ибо Эта Единица неизреченна и неименуема, поскольку является причиной самой по себе единицы, единотворящим [внутренним началом] всякой генады, и превосходя в простоте всякую единицу и множественность из-за того, что в собственном смысле Она есть единое бытие, бытие во всем и сверх всего познаваемое. [Эта Единица] творящая сущность всех сущих, сверхутвержденная в сверхсущностной и особой единичности, исповедуется как генада и монада — Сын в Отце, и Отец в Сыне познаваемый, Дух Святой исходящий от Отца, имеющий началом Отца, через Сына на тварь по благоволению воспринимających исходящий, ни по излианию рождения познаваемый, ни по отсечению исхождения созерцаемый. И если от этого кто-то откажется, то к четверице и к пятерице и далее — к бесконечному количеству эманаций [обречен таковой будет] низринуться согласно преданиям язычников. Божество едино в собственном смысле и никакого множества в Себя не приемлет, как строгое и истинное единство по природе, Оно, следует сказать, [есть Само в Себе] созерцаемое тождество. Так что если мы называем Ипостаси или Лица или особенности (*εἰ καὶ ὑποστάσεις ἢ πρόσωπα ἢ ἰδιότητας ὁνομάζομεν*), то есть то, что познает ум, насколько возможно, прежде чем наша способность понимать совершит усилие, мы ни единство не разделяем, ни монаду не делим, ни генаду не разрываем, но как вечную Единственность богословствуем таковую Единицу, и [Ее же] в трех собогословству-

ем Ипостасях, не человеческими мыслями обосновывая то, что превышает ум [1064], ни тщательными исследованиями дерзая на то, что выше исследования. Поэтому от тех, кто вопреки этому или неизреченное единство рассекают или тройственность Ипостасей склеивают в бедность единственности, отвращаемся как от врагов благочестия.

Итак, сказав это и прочее такого же рода, он выступил против тех, которые пустословили, что ипостась есть всего лишь свойство, и многими благочестивыми мыслями он опровергает их зломыслие. Ибо если ипостась и свойство суть одно и то же (εἰ γὰρ τὰὐτὸν ὑπόστασις καὶ ἰδίωμα), и мы говорим, что вочеловечилась Ипостась Слова, то вывод известен, и более близок к богохульству, и в своих главах он [Евлогий] заставляет замолчать тех, кто так думает. Как же Дух, если Он — свойство, может исходить от Отца и ниспосылаться от Отца по благоволению на тварь? Но всякая ипостась сущего есть существующая сама в себе. Свойство же каким образом может существовать само в себе, кроме как будучи утверждено в чем-то другом, чьим свойством и называется? Божественную Сущность хор святых отцов, уча, провозглашает в трех Ипостасях, но никто не говорит: «в трех свойствах». И напротив, свойства созерцаются в сущности и по отношению к сущности, а сущность сама по себе в свойствах не явлена. Но если [Григорий] Богослов и говорит об одной природе, сущей в трех особенностях (μίαν φύσιν ἐν τρισὶν ὑπάρχειν ἰδιότησιν), то, во-первых, надо сказать, что особенность и свойство — не одно и то же (οὐ τὰὐτὸν ἰδιότης καὶ ἰδίωμα). Так что, во-вторых, если этот отец и пользовался этим именованием, беря его вместо ипостаси, то значит кто-то [до него] уже догматически учил о тождестве ипостаси и особенности в собственном смысле. Если же особенность установлена как характерный признак ипостаси (εἰ δὲ καὶ χαρακτηριστικὸν καθέστηκεν ἡ ἰδιότης τῆς ὑποστάσεως), как думалось [святому] Василию [Великому] и многим другим отцам, то не неуместно было Григорию сказать «в трех особенностях» (ἐν τρισὶν ἰδιότησιν), [не утверждая, тем самым,] что ипостась и особенность есть одно и то же, но что ипостась именуется преимущественно из своей характеристики, то

есть из особенности. Поэтому и продолжает он, мыслящие, совершенные и существующие Сами по Себе Существа<sup>9</sup> никто имеющий ум не принял бы за свойства. Помимо сказанного, именно ипостаси единосущными провозгласил Первый [Вселенский] Собор, а свойства кто, как не безумный, назовет единосущными? Если же кто дерзнет назвать единосущными свойства, поскольку часто наблюдается, что они соседствуют в одной сущности, то таковой забыл сам себя, придумывая иное обозначения для единосущия, в особенности потому, что таким образом инородные количество, качество и остальное невозможно [1065] свести в одну природу, все же это сей новый законоустановитель предписывает мыслить и называть однородным и единосущным. Ибо в нашей природе ясно видятся качество, количество, отношение, и если кто [будет думать так, как эти еретики, то] будет нашу природу разрывать таковыми несообщаемыми началами. Но этого он представил достаточно для обличения неуместности [еретиков].

Но ведь не может молчать упорный спорщик.<sup>10</sup> {Некоторые говорят, что ипостась есть сплетение сущности и свойства, чем очевидно, вводится сложность. Но где же тогда окажется простота и единство Божества в Троице? А они и Василия Великого — учителя слова выставляют вперед, не желая понять, что этот премудрый муж не использовал термина «сложение» ни для того, чтобы дать определение, ни обозначение ипостаси}, но желая обуздать аномееву нерожденность и [евномииан-аномеев,] спорящих упорно с той целью, чтобы возвести сущность к одному и тому же, и различие рожденного от нерожденного привести в разряд сущности, чтобы не только различия, но и противоположные сущности ввести применительно к Отцу и Сыну. Поэтому Василий, в ходе спора упорядочивая свое учение, в котором он в битве против аномеев, {с общим сплетает особенное, приводя нас к незаблуждающему и своеобраз-

---

<sup>9</sup> То есть Лица Святой Троицы.

<sup>10</sup> Текст взятый в фигурные скобки, переведен в книге: *Лурье В.М.* История византийской философии. СПб., 2006. С. 231–232; наш перевод сделан с учетом этого перевода.

ному постижению истины. Ведь человеческий ум не в состоянии простым и единым актом познания постигнуть одновременно единство и простоту вместе с тройственностью Ипостасей. Поэтому прибавлением, как сказал учитель, свойств, он обособляет индивидуализирующее понятие ипостасей. Но это всего лишь способ помочь немощи [нашего ума] и содействовать постижению непостижимого, а не [способ] сделать сложной простоту Божества или полностью описать какую-нибудь из Его Ипостасей. Поэтому он и поясняет, что невозможно помыслить отдельно понятие Отца или Сына, если, [усложняя,] не расчленять своей мысли прибавлением свойств}. И то, что он прежде называл сплетением, теперь именуется прибавлением, более ясным делая сказанное: «Ибо образы, указывающие на отличительное его свойство, не нарушат понятия простоты. Или, в противном случае, и все сказуемое о Боге будет нам доказывать, что Бог сложен»<sup>11</sup>.

Закончив с этим, сей прекрасный Евлогий предлагает еще одно важное затруднение. Из-за того, что мы сплетаем частное с общим, мы это делаем заблуждаясь, или рассуждаем по-истине? Если заблуждаемся, то зачем мы приводим слова, положения которых невозможно принять как доказательство? Если же рассуждаем по-истине, то сложной окажется [каждая] Ипостась Троицы, к Которой мы применяем сие высказывание. [1068] Такова апория (затруднение). Разрешение же ее лежит в сказанном прежде. Ибо человеческий ум в размышлении об истинно Сущем слабеет и поэтому вынужден пользоваться некими сплетенными выражениями, в которых сочетаются частное с общим, простое одновременно и различаемое у Ипостасей, что простым образом и [так, как оно есть] само по себе [такой ум] не может воспринимать. И если же таковое разделение простым выражением [ум мог бы] возвестить, то он бы не пользовался сплетением слов, но [скорее сама] ничтожность слов не подходит для выражения непостижимости Божественной Сущности, поскольку этот же учитель, повествуя далее о сплетении, говорит, что Божество во всем

---

<sup>11</sup> *Василий Великий, свт.* Против Евномия. Кн. 2. О Сыне, 29 // PG. Т. 29. Col. 640 BC.

просто, несложно, и в другом месте часто утверждает, разве что не кричит о том, что сплетение и прибавление будучи проблемами немощи [человеческого ума при восприятии Бога в Его Сущности, лишь] руководят нас к познанию истины, а не есть дерзновение превращения простоты во всем и несложности [Божественной] природы в двойственность и сложность. Ибо иное дело — Единица и Троица неизреченно и непознаваемо существующая, созерцаемая и поклоняемая, мыслится же по непостижимому [для ума] и превышающему нас богословию (τὸ μὲν κατὰ τὴν ἄσχετόν τε καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς θεολογίαν κατανοεῖται), иное же дело по опосредованно-связанному в том, что касается нас (τὸ δὲ κατὰ τὴν σχετικὴν τε καὶ περὶ ἡμᾶς). И так, полагает он, разрешает это затруднение.

Если же кто-нибудь будет говорить, что упомянутое затруднение ничуть не разрешено, и будет упорствовать в том, что было сказано в самом начале, то пускай примет разумом, что и то, что невыразимо, мы называем и возвещаем словами, и непомыслимое через мышление описываем [словно некими] тенями, и безвременное подвержаем временным понятиям и движениям, и неизмеримое и неподвижное описываем подвижными и отстоящими [друг от друга образами]. Так что, если кто-либо, заметив затруднения, к которым приводят при постижении Божественного, и сам, будучи вынужден к тому же, отнесется к ним безразлично, то в первую очередь отвергнет в пучину непреодолимых затруднений себя самого.

Священный же Евлогий, от предложенного затруднения переходит к другому, вытекающему из предшествующего. Ибо если ипостась не свойство и не сплетение сущности и свойства, то что иное? И разрешает это, говоря так, что Ипостасью мы научены Церковью звать Одного из Святой Троицы. Что же такое ипостась? Если вопрос задан применительно к тварям, то ответить, в чем-то по этому поводу погрешая или терпя неудачу, не очень будет ответственным. Если же [вопрос задан] применительно к простой и несложной Природе [Бога], то ответить что-либо помимо того, что уже передали нам богоносные отцы не будет безопасным. А лучше сказать [об этом] по Писанию, что Ипостась Сына есть образ невидимого Отца (ср.: Евр 1:3), целиком [1069] в Себе являющий Отца. Или могу от-

ветить, соглашаясь со Священным словом [Писания,] что это — Отчая Премудрость (ср.: 1 Кор 1: 24), или Слово (Ин 1:1), или Сила Отчая (ср.: 1 Кор 1:24). И применительно к Ипостаси Отца или Духа, таким же образом ответил бы благочестиво и безопасно тот, кто дал бы ответ вопрошающим, говоря им от Священного Писания. Ты же, если сможешь сказать, давая ответ об ипостаси Сына, [говори так: Сын есть] Бог от Бога, рожденный безвременно и бесстрастно, подобно же и Дух Святой — вечно исходящий от Отца и неисчерпаемый. Также и об Ипостаси Отца помысли в разуме, собираясь сказать, что из Него рождается Бог Слово безо всякого рассечения и всякой страсти, не по примышлению происхождения в рождении созерцаемый, если угодно, из Которого и Дух Святой неизреченно, непомыслимо, бесстрастно и вечно исходит. И если что-нибудь другое подобным же образом нужно сказать, то лучше это найти в Богодухновенном Писании, в котором заключен источник духовной премудрости, содействующей желающему [обрести ее и найти нужные ответы]. Впрочем, и сказанное [выше] точно так же не совсем свободно от смысловой примеси сложности, но не кажется, что смутит слушателя или восстановит его против словами о сплетении, сложении и таковыми подобными им. Но на этом у него данное слово подходит к концу.

### **ПРОТИВ АГНОИТОВ (Adversus Agnoetas)**

[PG. 103. Col. 1080 D] Пишет также и некоторое слово против агноитов (или «незнающих»). Из палестинской пустыни пришли некие монахи, которые решились выдвигать учение о том, [1080 A] что Господь наш Иисус Христос был обьят неведением, отчего и сказал Сам: *«Где вы положили Лазаря?»* (Ин 11:34) или *«О дне же том, или часе, никто не знает, <...> ни Сын»* (Мк 13:32), и из подобных выражений. Священный же Евлогий утверждает, что ни по человечеству, ни тем более по Божеству неведение Господа нашего Иисуса Христа ни о гробе Лазаря, ни о последнем дне не имело места. Ибо человечество, которое в единой Ипостаси было соединено с неприступной и Самосушей Премудростью, не могло бы

что-либо не знать, как о настоящем, так и о будущем или прошедшем, и не может быть ложным сказанное что-либо Им. *«Все, что имеет Отец, есть Мое»* (Ин 16:15), если же не так, то тогда они будут вынуждены во всем дерзко признать и неведение у Отца. Сказанное же Спасителем: *«Где вы положили Лазаря?»* (Ин 11:34) было сказано в напоминание и объяснение для присутствовавших иудеев. Ибо не только это, но и нечто другое сделал Он, сказав: *«развяжите его, пусть идет»* (Ин 11:44), чтобы из того, что Он отчасти видел и отчасти слышал, верным было и неоспариваемо, и неизгладимо в памяти.

Говорит он, что одно сказанное о Христе говорится в переносном смысле, а другое — в истинном смысле. В переносном смысле, например, что Он стал за нас грехом и клятвой (ибо Он не был этим, но словно голова воспринимает то, что свойственно остальному телу, Он воспринимает то, что от тела). По истине же говорится, что Он стал человеком, алкал, жаждал и все тому подобное. Так что если кто желает сказать о Его неведении в переносном смысле, то есть, что не вне неведения было тело Его, то есть человеческая природа, которой Он есть Голова, то весьма правдоподобно будет говорить так, а не утверждать о неведении Отчей Премудрости. Но если дерзают необразованные вывести из слов Его *«Где вы положили Лазаря?»* неведение, то почему же тогда они не припишут и Отцу такое же неведение, говорящему Адаму: *«Где ты?»* (Быт 3:9), и к братоубийце: *«Где Авель, брат твой?»* (Быт 4:9). Или: *«воплъ Содомский и Гоморрский, велик он, и грех их, тяжсел он весьма; сойду и посмотрю, точно ли они поступают так, каков вопль на них, восходящий ко Мне, или нет; узнаю»* (Быт 18:20). Спрашивал также и Иисус демона: *«Как имя тебе? И он сказал в ответ: легион имя мне, потому что нас много»* (Мк 5:1). И у слепых спрашивал: *«Чего вы хотите от Меня?»* (Ин 11:44). И почему же отсюда не ясно, что это не неведение было, но Он спросил у самого демона, желая показать ученикам множество обитающих в одержимом, чтобы научить их, что Он (Господь) над многими демонами одержал верх, и чтобы дать ученикам веру и дерзновение *«наступить на змей и скорпионов и на всю силу вражью»* (Лк 10:19). Слепых же

он вопрошал по икономии, чтобы у них вызвать прошение, ибо насколько мы просящими о полезном бываем, настолько чувство благодарности имеем. А сказанное о последнем дне, что *«никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец»* (Мк 13:32), некоторые говорят, что это сказано по икономии, чтобы ученики стремились на всякий день бодрствовать в ожидании последнего дня. Ибо ни в чем не мешает взять это в переносном смысле, также как и *«Ты знаешь безумие мое»* (Пс 68:6) и *«Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?»* (Мф 27:46; Мк 15:34; Пс 21:2). Некоторые же говорят, что Он сказал о неведении последнего дня, особенно желая показать и подтвердить отличительное свойство человеческой природы, не в том смысле, что Он не знает (ни в коем случае! Ибо о неведении ни по человечеству, ни по Божеству о Нем никто не дерзал говорить не впадая порок безосновательной дерзости), но поскольку, как говорил о нем блаженный Кирилл, что мы в тонких мыслях, то есть представлениях ума путем умопредставления различаем одну вещь от иной и так наблюдаем свойства и качества природы, каковыми они являются сами по себе, или как сказал Григорий Богослов, поскольку природы отстоят друг от друга в представлении, то разделяются и имена. А собственное характерное отличие простого человечества есть неведение. И если бы это было сказано применительно к человечеству Христа как к просто человечеству, то здесь бы наблюдалось неведение. И это Григорий Богослов прояснил, говоря: *«Сын знает как Бог, приписывает же Себе незнание как человек, поскольку только видимое может быть отделяемо от умопредставляемого»*. Сказав это, он прибавляет, что если некоторые святые отцы и высказывались о неведении Христа по человечеству, то утверждали это не как догмат, но выступая против безумия ариан, которые переносили свойственное человечеству на Божество Единородного, поэтому отцы более домостроительно (и фигуративно) считали лучшим относить все это к человечеству, чем переносить на Божество. Если же кто в переносном смысле скажет так об этом, то будет судить более благочестиво». Изложив это, он полагает конец своей речи.

*И.В. Базиленко*

## О ВЛИЯНИИ ИДЕЙ БАХАИЗМА НА МИРОВОЗЗРЕНИЕ Л.Н. ТОЛСТОГО

В статье рассмотрены малоизвестные факты биографии Л.Н. Толстого, связанных с историей увлечения писателя экзотическими восточными культурами, в частности, бахаитским вероучением, оказавшим заметное влияние на мировосприятие Л.Н. Толстого в последние активные годы его жизни.

**Ключевые слова:** богословие, Л.Н. Толстой, восточные религии, бахаизм, бабиды-бахаиты, ислам, А.А.-А. Джаззаб, Абд ал-Бах, Баха-Аллах, ваисовцы.

В 2008 г. исполнилось сто семьдесят лет со дня рождения Л.Н. Толстого (1828–1910). Духовный мир Л.Н. Толстого и его убеждения были подробно охарактеризованы членами Святейшего Синода Православной Греко-Российской Церкви, свт. Феофаном Затворником, прав. Иоанном Кронштадтским, сщмч. Иоанном (Восторговым), архиепископом Никоном (Рождественским), архим. (впоследствии митрополитом) Антонием (Храповицким) и многими другими православными и инославными христианами. Литературное и философское наследие, религиозное мировоззрение Толстого стало предметом скрупулезного изучения и темой фундаментальных исследований многих ученых, литературоведов, историков, теологов и философов, политиков и общественных деятелей Востока и Запада.

В данной статье автору хотелось бы коснуться некоторых малоисследованных фактов биографии Л.Н. Толстого, связанных с историей увлечения писателя экзотическими восточными культурами, в частности, бахаитским вероучением, оказавшим заметное влияние на мировосприятие Льва Толстого в последние активные годы его жизни.

---

*Игорь Вадимович Базиленко* — доктор исторических наук, профессор кафедры истории стран Ближнего востока Санкт-Петербургского государственного университета, профессор СПбПДА.

Известно, что с шестнадцати лет Толстой перестал молиться, поститься, исповедоваться, причащаться, посещать церковные службы. В 1845 г. после одного года учёбы на факультете восточных языков Казанского университета, Толстой был оставлен на второй год за академическую неуспеваемость, по причине отсутствия способности к изучению вышеуказанных языков и перевёлся на юридический факультет, на котором в конце следующего года добился аналогичного «успеха». В университетские годы Л.Н. Толстой слыл известным снобом, но хотел любыми средствами выделиться из числа себе подобных и проявлял себя как ерник, нигилист, гордый и надменный циник, носящий на груди вместо креста изображение Жан Жака Руссо (1712–1778)<sup>1</sup>, которого считал своим учителем. Получив в наследство богатое имение, в 1847 г. Толстой бросил университет и решил заняться реформацией деревенской жизни в новых владениях. После первой неудачи в проведении реформ он немедленно разочаровался в своих проектах, повёл распутный образ жизни, запутался в долгах и довёл хозяйство до грани разорения. Старший брат Николай Николаевич (1823–1860), желая спасти беспутного юношу от гибели, увёз его на Кавказ, где Лев Толстой начал всерьёз страдать «желанием приобрести большое влияние в направлении счастья и пользы человечества» вследствие собственного убеждения в том, что он стоит «на уровне выше обыкновенных людей»<sup>2</sup>.

Спустя всего три года, Толстой, во время обороны Севастополя, уже чувствует себя способным стать основателем «новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей блаженства на небе, но дающей блаженство на земле»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Этот идейный предшественник французской революции, помимо прочего, снискал сомнительную славу у части своих современников тем, что, не будучи способным справиться со своими низменными инстинктами и порочными наклонностями, стал превозносить и высокохудожественно описывать их в автобиографических произведениях.

<sup>2</sup> Запись в дневнике от 29 марта 1852 г.

<sup>3</sup> Запись в дневнике от 4 марта 1855 г.

Бросив военную службу и живя в Санкт-Петербурге у И.С. Тургенева (1818–1883), Толстой вернулся к беспорядочному образу жизни и прервал его только на время заграничного путешествия. За границей Толстой познакомился с философом и юристом Борисом Николаевичем Чичериным (1828–1904), которому признался в намерении стать религиозным вождём человечества<sup>4</sup>.

К 60-м гг. XIX в. Л.Н. Толстой был знаком с идеологией гностиков, теософов и оккультистов, масонов-декабристов, петрашевцев, увлекался пантеистическим мировоззрением немецкого писателя-масона И.Г. Гердера (1744–1803), рационалистическими теориями и пантеистической метафизикой французских и английских утопистов. Толстой подружился с А.И. Герценом (1812–1870), с одним из основателей анархизма П.-Ж. Прудоном (1809–1865), труды которого с упоением читал наряду с евангельской критикой Д. Штрауса (1808–1875) и сочинениями позитивиста Э.Ренана (1823–1892). Но уже тогда Л.Н. Толстого крайне интересовали эзотерические учения восточного происхождения и особенно привлекала талмудическая идея переселения душ, заимствованная фарисеями из Вавилона, привитая иудеям и впоследствии широко распространённая по миру в виде теософских и спиритических доктрин.

В 1860 г. во время путешествия по Европе Толстой познакомился с бывшим руководителем Южного общества декабристов масоном С.Г. Волконским (1788–1865) и решил написать антиклерикальный роман «Декабристы». Начав с предыстории вопроса, Толстой создал, таким образом, известную эпопею «Война и мир».

В конце 60-х гг. Толстой восторгался философией А. Шопенгауэра (1788–1860), портрет которого он повесил в своём кабинете, с его восточным идеалом нирваны — отрешенности от мира, растворения личности в небытии и пессимистической этикой.

В конце 70-х гг. XIX в. Л.Н. Толстой переживал глубокий душевный кризис, связанный с полным отсутствием веры в Бога и появ-

---

<sup>4</sup> К немалому удивлению хорошо образованного Чичерина — будущего профессора Московского университета и воспитателя цесаревича Николая.

лением в его сознании саморазрушительных импульсов<sup>5</sup>. По времени это совпало с завершением романа «Анна Каренина» (1877), и автор вложил множество высказываний в уста своего героя Левина, отражавших мучительных поиск иных духовных ценностей самого Толстого.

Религиозным проблемам Толстой всегда формально придавал первостепенное значение. Отказ от соблюдения церковной обрядности, сознательное желание Толстого выйти из лона православной церкви привели его к отвержению христианства и заставили искать нехристианских учителей в стремлении обрести «истинную веру». Формально для исследования исторических основ христианства, а на самом деле в поиске иных «истин», в 1882 г. Толстой обратился за помощью к иудеям, к тогдашнему московскому раввину Шломо Минору (1828–1900). Под руководством Минора он изучал иврит, Талмуд и, по мнению авторов «Еврейской энциклопедии», «перечитав множество комментариев к Библии, осудил безусловно все ортодоксально-националистические утверждения и вступил на путь широкого универсализма»<sup>6</sup>. Результаты его изысканий не заставили себя долго ждать.

В 1878 г. Толстой приступил к написанию своей «Исповеди». В 1881 г. он написал критику догматического богословия. Именно с этих антихристианских изысканий начинается история всемирной славы писателя Л.Н. Толстого, до этого известного только в России. По прошествии 15 лет со дня публикации «Войны и мира» (1865) Толстой оставался неведом Европе. С появлением в 1879 г., благодаря И.С. Тургеневу, французского перевода романа с большим трудом было продано всего несколько сот экземпляров. Но спустя 5–6 лет после появления антицерковных работ, Лев Толстой внезапно стал главным литератором в мире. К середине 80-х гг. большая часть его

---

<sup>5</sup> По свидетельству третьего сына писателя Льва Львовича Толстого, детей в доме не ограждали от всего неприглядного, что происходило в мире взрослых, и они всегда с ужасом смотрели на балку между гардеробом и спальней, на которой Л.Н. Толстой намеревался повеситься в 1876–1880 гг. См.: Духовная трагедия Льва Толстого / Сост. А.Н. Стрижев. М., 1995. С. 23.

<sup>6</sup> Еврейская энциклопедия. Т. XIV. СПб., б./г. С. 903.

произведений уже была напечатана в Нью-Йорке и Лондоне, в Париже началась «Tolstoymanie», восторженные статьи о великом моралисте, «русском графе, который шьет сапоги», «великом русском революционере и нигилисте» заполнили модные журналы Запада.

Головокружительный успех вчерашнего неудачника с более чем скромным образованием объяснялся простыми причинами. Л.Н. Толстой как борец с христианством стал востребован международными деятелями, которые ставили задачу создания универсальной «истинной религии», призванной быть альтернативой христианству.

Все большее отторжение Толстым православного христианства привело к появлению у писателя интереса к еретическим, враждебным православию сектам и прямой и материальной поддержке антицерковных сил.

Весьма показательна чрезвычайно благожелательная позиция Л.Н. Толстого по отношению к молоканам, духоборам и штундистам. Для того чтобы материально помочь духоборам, которым царское правительство разрешило переселиться в Канаду, Толстой в 1899 г. поспешил закончить свой роман «Воскресение»<sup>7</sup> и передал гонорар от него духоборам, так же как и средства, вырученные от издания «Отца Сергия».

Л.Н. Толстой неоднократно обращался в самые высокие инстанции с прошениями о предоставлении больших прав и свобод вышеперечисленным сектам.

Отношение Л.Н. Толстого к Русской Православной Церкви и светским властям исчерпывалось убеждением в том, что правительство «внушает русскому народу идолопоклонническую религию, называемую христианским православием, и, скрывая от народа истинное христианство, всячески развращает его...»<sup>8</sup>.

Себя Толстой считал носителем идей «истинного христианства» и поддерживал те религиозно-политические и философские течения и организации, доктрины которых были близки его взглядам или совпадали с его мироощущением. При этом Толстой неиз-

<sup>7</sup> Православная Россия была потрясена кощунственным глумлением автора над таинством Евхаристии в упомянутом романе.

<sup>8</sup> *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. М., 1928–1958. Т. 74. С. 134.

менно руководствовался в оценке этих течений и сект скорее своими собственными представлениями о них, чем доскональным изучением основ того или иного вероучения, произвольно выбирая одни, импонировавшие ему догматы, и пренебрегая другими. Позднейшее, более тщательное знакомство с предписаниями различных ересиархов порой приводило к охлаждению его горячей увлеченности, утрате интереса к этим вероучениям и перемене симпатий.

Характерным примером может служить история взаимоотношений Толстого с последователями бабизма-бахаизма. Это реформаторское вероучение возникло в Иране в недрах шиитского ислама в середине 40-х гг. XIX в. и оформилось в самостоятельную религиозно-политическую организацию на территории Османской Турции в 70-х гг. XIX в. Увлечению этой мусульманской ересью Л.Н. Толстой предавался более десяти лет (1899–1909).

Необходимо отметить, что к исламу вообще у Толстого было особое отношение, которое он неизменно подчеркивал. Признавая, что ислам, как и другие мировые религии, полон предрассудков и суеверий, накопленных за долгие годы существования, Толстой в сравнении с православием всегда отдавал предпочтение исламу и откровенно заявлял: «...для меня не может быть никакого сомнения в том, что магометанство по своим внешним формам стоит несравненно выше церковного православия»<sup>9</sup>. В то же время Толстой неизменно тяготел к тем сектам в исламе, проповедь которых, как и в ряде христианских сект, была близка этическим нормам иудаизма, ставшим «важной составной частью его богословской мысли»<sup>10</sup>.

Небольшая прослойка российской интеллигенции в конце XIX в. уже была увлечена идеями секты бабидов-бахаитов, когда с ними познакомился Л.Н. Толстой. По мнению А.И. Шифмана, Толстой заинтересовался бахаизмом в сентябре 1898 г., прочитав книгу Ф. Андреаса «Бабиды в Персии»<sup>11</sup>. После этого Л.Н. Толстой стал активно искать литературу, посвященную бабидам-бахаитам, и неодно-

<sup>9</sup> Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 79. С. 118.

<sup>10</sup> Медведев И.В. Талмуд как источник «Круга чтения» // Толстой Л.Н. Круг чтения. Т. 2. М., 1991. С. 344.

<sup>11</sup> Шифман А.И. Лев Толстой и Восток. М., 1960.

кратно пытался с ними связаться. В архиве Л.Н. Толстого в Ясной Поляне хранится немало книг по бахаизму на разных языках с пометками писателя. В период написания своих программных статей по религиозному вопросу в конце XIX – начале XX вв. Л.Н. Толстой уже был знаком с сочинениями Баха-Аллаха (1817–1892) и Абд ал-Баха (1841–1921), имел встречи с бахаитами, которых называл «бабистами», не отличая первоначальное учение Баба (1819–1850) и его учеников от последующей бахаитской доктрины. Любопытно, что благодаря Толстому с принципами бахаизма познакомились и высоко их оценили российские духоборы, в частности, глава «большей партии» духоборов и личный друг Л.Н. Толстого Петр Веригин<sup>12</sup>.

Несмотря на многократные попытки, предпринятые многочисленными духовными и светскими лицами, увещавать Л.Н. Толстого с тем, чтобы он хотя бы публично воздержался от глумления над духовными ценностями подавляющего большинства россиян, положение менялось только к худшему. Православная Россия чувствовала себя поруганной и оскорблённой литератором графом Л.Н. Толстым, опьяненным славой и безнаказанностью, и ждала адекватной реакции духовных и светских властей.

В 1901 г. Святейший Синод в своём Определении № 557 от 20–23 февраля отметил, что Толстой «проповедует с ревностью фанатика ниспровержение всех догматов Православной Церкви и самой сущности веры христианской: отвергает личного Живого Бога, во Святой Троице славимого, Создателя и Промыслителя вселенной, отрицает Господа Иисуса Христа-Богочеловека, Искупителя и Спасителя мира, пострадавшего нас ради человеков и нашего ради спасения и воскресшего из мертвых, отрицает бессеменное зачатие по человечеству Христа Господа и девство до рождества и по рождестве Пречистой Богородицы Приснодевы Марии, не признаёт загробной жизни и мздовоздаяния, отвергает все таинства Церкви и благодатное в них действие Святого Духа и, ругаясь над самыми священными предметами веры православного народа, не содрогнувшись подвергнуть глумлению величайшее из Таинств — святыню Евха-

---

<sup>12</sup> *Ghadirian A.M.* Doukhobors and the Baha'i Faith. Thornhill, 1989. P. 11, n.

ристию». Тем самым Священный Синод признал, что своими многолетними проповедями Толстой «не прикровенно, но явно перед всеми, сознательно и намеренно отторг себя сам от всякого общения с Церковью Православной», и что «Церковь не считает его своим членом и не может считать, доколе он не раскается и не восстановит своего общения с нею»<sup>13</sup>.

Письмо графини С.А. Толстой (1844–1919) к митрополиту Санкт-Петербургскому и Ладожскому Антонию, ответ самого Толстого на постановление Святейшего Синода с дерзким признанием всех обвинений в свой адрес показали всю глубину духовно-нравственного падения писателя и полное отсутствие раскаяния с его стороны.

Вскоре после отлучения Л.Н. Толстой тяжело заболел и затем переехал на лечение в Крым. В местечке Гаспра, в нескольких километрах от Ялты, Толстой и его домочадцы прожили около десяти месяцев: с сентября 1901 по июнь 1902 г. Мировоззрение Толстого, тем не менее, не изменилось. Он по-прежнему искал встреч с просвещенными последователями «истинной религии» Востока и Запада, потенциальными неопитами универсальной всемирной идеологии, готовыми признать его своим духовным вождем. Плодотворным на контакты с ними для Толстого оказался 1902 г.

В один из дней 25–27 мая 1902 г. Толстой, несмотря на едва начавшийся процесс выздоровления, встретился с неизвестным членом бахаитской общины и оставил в дневнике следующую запись: «...Был Персиянин разнощик, вполне просвещенный человек, говорит, что он бабист»<sup>14</sup>.

Более интересной и содержательной была встреча Толстого с Азиз-Аллахом Джаззабом в сентябре 1902 г. в Ясной Поляне, о которой нет упоминания в опубликованных дневниках писателя.

Ага Азиз-Аллах Джаззаб (1841–1935), торговец из Мешхеда, перешел из иудаизма в бахаизм в 1875 г. и вскоре стал влиятельной и заметной фигурой в общине. Имея бухарский паспорт, равнозначный российскому, он занимался активной торговлей от берегов Восточно-

---

<sup>13</sup> Цит. по: Духовная трагедия... С. 72.

<sup>14</sup> Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 54. С. 132.

го Средиземноморья до закаспийских владений и среднеазиатских ханств. Он трижды встречался с Баха-Аллахом в Акке и охотно выполнял деликатные поручения основателя организации бахаитов, требующие особой осторожности и секретности. Так, в августе 1891 г. по заданию Баха-Аллаха ему удалось выполнить важное поручение в Стамбуле, откуда он отправился в Париж, а затем в Лондон, выполняя волю вождя бахаитов по ознакомлению барона Натаниэля Майера, лорда Ротшильда Лондонского (1840–1915) и барона Эдмонда де Ротшильда Парижского (1845–1934) с бахаитским «Откровением»<sup>15</sup>.

По распоряжению нового главы бахаитской общины Абд ал-Баха (Аббаса-эфенди), преемника Баха-Аллаха, Азиз-Аллах в сентябре 1902 г. отправился из Акки в Россию для установления постоянных контактов с Л.Н. Толстым и передачи ему писаний Абд ал-Баха.

14 сентября он выехал из Одессы по железной дороге в Тулу, заплатив за билет 11 рублей 60 копеек<sup>16</sup>. После двух пересадок Азиз-Аллах сел на поезд до Ясной Поляны. По дороге два проводника предупредили путешественника о том, что власти в целях предотвращения наплыва посетителей к Толстому запретили покидать поезд во время одноминутной стоянки в Ясной Поляне. Будучи учениками и последователями Толстого, они спрятали Азиз-Аллаха в сигнальной будке после того, как он сообщил им, что является персидским бахаитом и прибыл специально из Акки для встречи с Толстым «по некоторому духовному вопросу»<sup>17</sup>. После получасовой езды в сигнальной будке двое незнакомцев, по предварительной договоренности с проводниками, принесли Азиз-Аллаху его багаж. На станции Нихарник Азиз-Аллаха уже ждали друзья Толстого, которые объяснили ему, что двое незнакомцев были посланы для оказания помощи бахаиту. Отогревшись и высушив одежду, Азиз-Аллах оставил вещи в доме

<sup>15</sup> *Taherzadeh A.* The Revelation of Baha'u'llah. Т. 3. Oxford, 1984. P.171–172.

<sup>16</sup> Азиз-Аллах очень скрупулёзно упоминает обо всех расходах в своих записях, хранящихся в Архиве бахаитов в г. Хайфа. Сведения о визите к Л. Н. Толстому приводятся по запискам Азиз-Аллаха, частично опубликованным *Balyuizi H.M.* Eminent Baha'is in the Time of Baha'u'llah. Oxford, 1985. P. 177–190.

<sup>17</sup> *Balyuizi H.M.* Eminent Baha'is in the Time of Baha'u'llah. P. 186.

друзей Толстого и утром на дрожжах отправился в Ясную Поляну. По дороге он встретил множество учеников Толстого, ехавших и шедших из Ясной Поляны, которые посоветовали ему не ехать дальше, поскольку «жандармы не пустят»<sup>18</sup>. Не обратив на это внимания, Азиз-Аллах проследовал на дрожжах к дому и по-русски приветствовал вышедшего навстречу жандарма. На вопрос о цели визита Азиз-Аллах ответил, что он персидский бахаит и хотел бы обсудить с графом некоторые духовные мистические вопросы. Жандарм якобы ответил отказом на том основании, что ему не разрешено никого пускать к Толстому. Тогда Азиз-Аллах выразил желание передать через кого-нибудь послание, и спустя несколько минут нему вышел В.Г. Чертков (1854–1936), который, узнав, что странный путешественник прибыл из Акки от Абд ал-Баха, тотчас же пошел к Толстому объяснить ситуацию. Вернувшись, он передал жандарму следующие слова Л.Н. Толстого: «Этот человек приехал из Акки, проделав долгий путь. Ранее мы с ним не встречались. Он не является одним из моих учеников и он — не христианин. Позвольте ему пройти ко мне. Он вернется»<sup>19</sup>. Жандарм согласился, и Чертков провел Азиз-Аллаха в комнату для гостей.

Азиз-Аллах, оставленный отдохнуть с дороги до обеда, попросил Черткова принести почитать последнюю книгу Л.Н. Толстого, «против которой ополчилось все христианское духовенство России, что и привело к теперешним ограничениям»<sup>20</sup>. Чертков принес экземпляр книги, которую Азиз-Аллах читал с девяти утра до полудня. Несмотря на плохое знание русского языка, Азиз-Аллах в своих записях считает, что ему удалось понять основную мысль Толстого, которая, по мнению бахаита, сводилась к следующему высказыванию: «Какой вред в том, что мы, подобно Моисееву народу и людям ислама, признаем, что Христос, как и другие пророки, был избран и послан Богом, и к тому же воздержимся от внедрения

---

<sup>18</sup> Ibidem. P. 187.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ibidem.

истории про голубя и других фантазий в умы простых людей, делая тем самым себя посмешищем для других»<sup>21</sup>.

Согласно запискам Азиз-Аллаха, он встретился с Л.Н. Толстым за обедом в час дня 17 сентября. За обедом Азиз-Аллах сидел с Чертковым. Когда выяснилось, что гость, как и Толстой, не ест мясную пищу, то, по распоряжению хозяина, ему принесли такое же блюдо из куриных яиц, как у Толстого. После обеда, собственно, и начался разговор между ними. Толстой сказал, что не доверяет газетам, одни из которых хвалят бабидов и бахаитов, а другие — ругают, что трижды пытался найти сведения об этом движении для написания о нем в своих книгах и что последний раз обсуждал эту тему с Чертковым двенадцать дней назад. Азиз-Аллах отвечал, что он сам трижды выполнял поручения по передаче посланий из Акки разным лицам в России. Первый раз ему не удалось встретиться с военным министром Кропоткиным<sup>22</sup> и Толстым, второй раз он вручил письмо «генералу Камарову»<sup>23</sup>, и, наконец, в третий раз он привез письмо Толстому от Абд ал-Баха, с которым расстался ровно двенадцать дней назад.

В дальнейшем беседа была построена из вопросов Л.Н. Толстого и ответов Азиз-Аллаха. Толстого интересовало, кто такой

---

<sup>21</sup> Ibidem. P. 187–188.

<sup>22</sup> Так у Balyuzi (Ibidem. P. 189). Очевидно, имеется в виду А.Н. Куропаткин (1848–1925), генерал от инфантерии (1901), генерал-адъютант (1902). В 1898–1904 гг. военный министр. В 1890–1897 гг., будучи начальником Закаспийской области, благоволил ашхабадским и ташкентским бахаитам и интересовался их учением. Куропаткин благожелательно относился к ним до тех пор, пока службой его контрразведки не был арестован шпион-бахайт с донесением, адресованным сотрудникам внешней разведки Великобритании. См.: Кузнецова Н.А. К истории изучения бабизма и бахаизма в России // Очерки по истории русского востоковедения. Сб. 6. М., 1963. С. 106.

<sup>23</sup> Balyuzi H.M. Eminent Baha'is in the Time of Baha'u'llah. P. 189. Очевидно, имеется в виду Комаров Александр Виссарионович (1830–1904), генерал от инфантерии, начальник Закаспийской области в 1883–1890 гг., кавказовед, собиратель материалов по истории, археологии и этнографии Дагестана.

Баб, когда он появился, в чем состояли его претензии; каково положение в общине после смерти Баха-Аллаха, какую роль взял на себя Абд ал-Баха и т. п.

В соответствии с бахаитской версией истории движения Азиз-Аллах сообщил, что Баб был молодым человеком по имени сайид Али-Мухаммад, что движение после смерти Баха-Аллаха продолжает развиваться. Относительно самого Баха-Аллаха гость заявил, что он был «Глаголющим с Синая», «Предвечным Отцом». «Духом Истины», «Отцом Небесным», которого ждут сыны Израиля и христиане, «Пришествием Хусайна» по представлениям шиитов, «Вторым Пришествием Христа» по представлениям суннитов, «Пришествием Шаха Бахрама» по представлениям зороастрийцев и исполнением пророчеств Исаяи и Даниила. Азиз-Аллах рассказал Толстому о том, что Баха-Аллах пришел, чтобы спасти все народы мира от ложных представлений; познакомил его с принципами и положениями законодательной власти, предоставленной Вселенскому Дому Справедливости бахаитов, и изложенным в «Кетаб-е Акдас» — «Священной книге» Баха-Аллаха.

Азиз-Аллах изложил Толстому некоторые основные догматы бахаизма, такие, как равенство мужчины и женщины, отказ от всех предубеждений, единство религии и т.д. На вопрос Толстого о том, обращаются ли в бахаизм люди других вероисповеданий в значительном количестве, гость дал удовлетворительный ответ, приведя в пример себя самого и свой переход в бахаизм из иудаизма. Азиз-Аллах рассказал Толстому и о борьбе в общине после смерти Баха-Аллаха между Абд ал-Баха и его единокровными братьями. На последнее высказывание Толстой заметил, что подобное происходит и в его семье и что его собственный сын в Санкт-Петербурге при дворе денно и ночью хлопчет о его смерти.

После продолжительной беседы Азиз-Аллах передал Л.Н. Толстому послание от Абд ал-Баха, в котором последний желал Толстому оставить в анналах религии неизгладимый след в качестве объединителя религий, более величественный, чем тот, который может оставить философ. В конце встречи Азиз-Аллах осведомился у графа относительно его мнения о Баха-Аллахе, на что Тол-

стой, по словам бахаита, поднял обе руки и сказал: «Как я могу отвергнуть того, кто взывает ко всему человечеству? Я попытался просветить небольшое число людей в России, и вы видите, как мне мешает жандармерия»<sup>24</sup>.

На прощание Толстой подарил Азиз-Аллаху множество своих книг и фотографий и пообещал написать о бахаизме. Остаток дня Азиз-Аллах провел, общаясь с дочерью Толстого, его секретарем (накануне освобожденным из-под ареста в Туле), личным врачом и Чертковым. К вечеру он распрощался со всеми и покинул Ясную Поляну<sup>25</sup>.

После этой встречи Л.Н. Толстой надолго заинтересовался бахаизмом и приветствовал любые хвалебные отзывы и публикации, посвященные этому учению.

Понять духовные искания Толстого можно лишь с учетом влияния на его мировоззрение средневековых иудейских рационалистических представлений,<sup>26</sup> нашедших отражение в учении ряда еретических мусульманских сект. Толстого привлекала попытка создать рационалистическое «Откровение», согласовать веру и разум при подчиненности веры доводам разума. Мессианские мотивы мало волновали Толстого, его воображение занимала мысль о вселенской идеологии, которую он называл «истинной религией», включавшей в себя жестко регламентированные правила для каждого индивида и социума, духовные и земные бытия, строго обязательные для всех.

Иранскому послу в России мирзе Реза-хану, делегату Гаагской конференции 1899 г., пославшему писателю перевод своей оды «Мир», Толстой пишет, что «причина зла (...) в незнании истинной религии», под которой «я разумею религию, доступную всем людям,

---

<sup>24</sup> Ibidem. P. 189–190.

<sup>25</sup> Ibidem. P. 190. В дальнейшем Азиз-Аллах Джаззаб жил в Бомбее и в Байрам-Али близ Мерва. После победы Советской власти в Средней Азии и национализации его фабрики и торгового дома уехал в Мешхед, где и скончался летом 1935 г. в возрасте 94 лет.

<sup>26</sup> *Медведев И.В.* Талмуд как источник «Круга чтения». С. 344.

основанную на разуме, общем всем народам, и поэтому обязательную для всех»<sup>27</sup>.

Носителями «истинной религии» в мусульманском мире начала века Л.Н. Толстой считал членов секты ахмадия (Индия)<sup>28</sup>, тиджанийя (Северная Африка)<sup>29</sup>, ваисовцев (Татария)<sup>30</sup> и бабидов-бахайтов (Иран, Турция, Россия). Наибольшим расположением Л.Н. Толстого пользовались бабиды-бахайты, в практической деятельности которых он увидел столь привлекавшую его антигосударственную и антиправительственную направленность, что вполне явствует из следующих его высказываний:

«Я считаю, что государство, основанное и постоянно поддерживаемое насилием, не только исключает братство, но и представляет совершенную противоположность ему».

«Я верю, что везде, как и у вас в Персии, бабиды есть люди, исповедующие истинную религию, и, несмотря на все преследования, которым подвергаются эти люди везде и всегда, их идеи будут распространяться все больше и больше, и, наконец, восторжествуют над варварством и жестокостью правительств и в особенности над теми обманами, в которых правительства стараются держать свои народы»<sup>31</sup>.

Серьезным препятствием на пути установления «истинной религии» в мировом масштабе Толстой считал патриотизм, служащий опорой всякой национальной государственности, против которого он обрушился всей мощью своего писательского таланта:

---

<sup>27</sup> Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 73. С. 96.

<sup>28</sup> В письме от 5 июня 1903 г. члену секты муфтию Мухаммаду Садыку, приславшему листок с портретом основателя мирзы Гулама Ахмада (1830–1908) и ахмадийский журнал на английском языке, Л.Н. Толстой «очень одобрил две статьи» и отметил, что мысль в одной из них «глубокая и верная». См.: Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 74. С. 133.

<sup>29</sup> Эту секту, название которой он не вспомнил, Толстой упоминает в письме И.А. Гриневской от 22 октября 1903 г. См. Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 74. С. 208.

<sup>30</sup> Одобрительные высказывания Л.Н. Толстого о ваисовцах см.: Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 79. С. 120, 121, 131, 132.

<sup>31</sup> Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 73. С. 96.

«Казалось бы, и зловердность, и неразумие патриотизма должны бы быть очевидны людям...

Казалось бы очевидно, что патриотизм, как чувство, есть чувство дурное и вредное; как учение же — учение глупое...

Патриотизм не может быть хороший»<sup>32</sup>.

Отказ от национальных интересов и патриотизма как один из основных догматов бахаизма в соответствии с изречением Баха-Аллаха «нет славы тому, кто любит отечество, но тому, кто любит весь мир»<sup>33</sup> чрезвычайно привлек Л.Н. Толстого как самый верный путь, направленный на изменение мировоззрения людей и ведущий к созданию «нового мышления», «нового человека» грядущей эпохи «новых общественных отношений», о которых постоянно писала большая часть российской прессы накануне событий 1905–1907 гг.

Если в 1901 г. в письме Габриелю Саси, столоначальнику личного состава Министерства финансов в Каире, Толстой, признав «библию бабизма» «малоценной», превозносил деструктивный элемент в движении (очевидно, из-за бабидских восстаний в Иране в 1848–1852 гг.) и писал, что «имея много общего с христианским анархизмом, он [бабизм. — *И.Б.*] должен рано или поздно с ним слиться»<sup>34</sup>, то в дальнейшем, по мере ознакомления с собственно бахаитской доктриной, выделял и другие привлекательные для него принципы, направленные на разрушение традиционных обществ на Востоке и на Западе.

Общепризнанной выразительницей взглядов части российской интеллигенции, привлеченной бахаитскими концепциями на рубеже XIX–XX вв., помимо Л.Н. Толстого, стала Изабелла Аркадьевна Гриневская (род. 1850 г.), поэтесса, беллетристка, драматическая писательница, автор драматической поэмы «Баб» (1903 г.) и поэмы-трагедии «Беха-Улла» (1912 г.), ряда панегирических статей, посвященных Л.Н. Толстому, таких, как «Гимн Льву Толстому», «Кантата Великому Льву» (1908 г.) и др. Узнав от близкого Толстому В.В.

<sup>32</sup> Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 90. С. 427–427.

<sup>33</sup> Баха-Аллах. Восходы. Восход шестой. Цит. по: Туманский А.Г. Китабе Акдес «Священнейшая книга» современных бабидов. СПб., 1899. С. 82.

<sup>34</sup> Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 73. С. 109–110.

Стасова (1824–1906 гг.) о лестном отзыве Толстого на присланную ему поэму «Баб», Гриневская в письме от 7 октября 1903 г. передала просьбу бахаитов высказать мнение о них. В ответном письме от 22 октября 1903 г. Толстой пишет: «О бабистах я знаю давно и давно интересуюсь их учением. Мне кажется, что это учение, так же как и все рационалистические общественные, религиозные учения, возникающие в последнее время из изуродованных жрецами первобытных учений: браминизма, буддизма, иудаизма, христианства, магометанства, имеют великую будущность именно п[отому], что все эти учения, откинув все те уродливые наслоения, к[оторые] разделяют их, стремятся к тому, чтобы слиться в одну общую религию всего человечества. Поэтому и учение бабидов, в той мере в к[оторой] оно откинуло старые магометанские суеверия и не установило отделяющих его от других новых суеверий (к несчастью, нечто подобное заметно в изложении учения Баба), и держится своих главных основных (идей) братства, равенства и любви, — имеет великую будущность»<sup>35</sup>. Упомянув в качестве примеров привлекательного «духовного брожения» в мусульманском мире секты тиджанийи и ахмадийи, Толстой объяснил свое предпочтение бабизму-бахаизму следующим образом: «Оба эти религиозных учения не содержат ничего нового и вместе с тем не полагают своей главной цели в изменении мировоззрения людей и потому отношений людей между собой, — того, что я вижу в бабизме, не столько в его теории (в учении Баба), сколько в практике людей, насколько я знаю ее. И потому всей душою сочувствую бабизму...»<sup>36</sup>

Во взглядах бахаитов Толстого привлекали идеи отрицания института духовенства, отсутствие церквей и богослужения в традиционном понимании, запрет иконопочитания и крещения, аллегорическое понимание божества<sup>37</sup>, рая и ада, Воскресения, Страшного

<sup>35</sup> Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 74. С 207–208.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> «Лучшие качества людей и есть тот бог, который живёт в них»; «божество есть ум, сердце и воля людей» и пр. Эти и подобные им характерные изречения Толстого о Боге приведены проф. Н. Ивановским в его работе «Граф Лев Николаевич Толстой и его учение». СПб., 1903.

суда, уклонение от службы в армии с оружием в руках, идеи гармонии веры и разума, исключение крайних полюсов богатства и бедности, отказ от любых предрассудков в поиске истины и многое другое. Однако основными принципами в бахаизме, импонировавшими Л.Н. Толстому, были положения о необходимости распространения единой мировой «истинной религии» через разрушение национальной государственности и традиционного общественного уклада на пути создания мирового государства, объединяющего народы в единое сообщество. Бабидов, таким образом, Толстой мог рассматривать как героев, бросивших вызов своему правительству и прежним религиозным убеждениям, разрушавших свое государство во имя мировой религии и всемирного государства. Известно, что «из древнееврейских легенд, <...> Толстой особенно ценил сказание «О плаче патриархов» за оптимистическую веру в близость той поры «когда народы, распри позабыв, в великую семью объединятся», <...> и грустный библейский рассказ о древнем революционере Коре (Корахе) за бодрящую, трагическую красоту его фабулы...»<sup>38</sup>

В то же время попытки бахаитов приспособиться после поражения бабидских восстаний к ряду государственных институтов в странах Востока и Запада, в том числе и в России, куда бежали сектанты, спасаясь от преследований иранских властей, вызвали недовольство Толстого. Очевидно, он был раздосадован среди прочего и предписанием Баха-Аллаха о лояльном отношении к правительствам всех стран, где нашли убежище его сторонники; введением новой бахаитской обрядности вместо мусульманской и пр.

Толстого разочаровала «Кетаб-е Акдас» («Священная книга») Баха-Аллаха, присланная французским бахаитом адвокатом И. Дрейфусом, о чем писатель сообщил в ответном письме в апреле 1904 года<sup>39</sup>. После прочтения сочинений Абд ал-Баха, присланных из США писателем Э. Кросби (1856–1907 гг.), Толстой в письме от 31 июля 1904 г. написал: «Думаю, что секта эта не имеет будущности»<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Еврейская энциклопедия. Т. XIV. СПб., б./г. С. 905.

<sup>39</sup> Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 75. С. 78.

<sup>40</sup> Там же. С. 151.

В 1906 г. Абд ал-Баха через первую бахаитку Британских островов М. Торнбург-Кроппер переслал несколько своих сочинений, официальных бахаитских документов и знаменитое послание Баха-Аллаха «Простейшие по существу» в Ясную Поляну. Толстой, привыкший в России к полной свободе высказывать свои масонские и нигилистические взгляды, подверг критике это сочинение Баха-Аллаха «за то, что основные нравственные истины затемнены в нем элементами мистики»<sup>41</sup>.

Тем не менее, в противопоставлении бабизма-бахаизма традиционным мировым религиям Л. Н. Толстой неизменно отдавал предпочтение учению Баба, Баха-Аллаха и Абд ал-Баха.

Так в письме от 28 декабря 1908 г. Феридун-хану Бадалбегову он пишет:

«Учение бабистов, перешедшее в багаизм (Бага-Улла), возникшее из магометанства, представляет из себя одно из самых высоких и чистых религиозных учений»<sup>42</sup>.

В марте 1909 г. на вопрос Е.Е. Векиловой о том, что надо ли ее сыновьям, принявшим православие, вернуться в ислам, чтобы помочь «темному татарскому народу», войти в среду которого «мешала религия», Толстой ответил утвердительно, считая «церковное православие» ниже ислама. Однако предложил перейти не в ортодоксальный суннизм, а в бахаизм или принять еретическое учение ваисовцев. О первом Толстой пишет следующее: «Одно из этих учений — это учение бабистов, зародившееся в Персии, перешедшее в Турцию, где тоже терпело гонения и теперь сосредоточилось на сыне Бага-Уллы, живущем в Акре. Учение это не признает никаких внешних форм богопочитания, считает всех людей братьями и признает только одну религию любви, общую всему человечеству»<sup>43</sup>.

Депутату французского парламента Ф. Гренье, который перешел в ислам и писал, что «работает над объединением людей в одной религии», Л.Н. Толстой отвечал: «Способствовать уничтожению этих отдельных религий и основанию одной всемирной религии

<sup>41</sup> Шифман А.И. Лев Толстой и Восток. С. 306–307.

<sup>42</sup> Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 78. С 306–307.

<sup>43</sup> Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 79. С. 120.

— одно из лучших призваний человека в наше время» и приводил в качестве примера бахаитов и ваисовцев, основной догмат которых «единство религий»<sup>44</sup>.

Высказывания Л.Н. Толстого о бахаизме и бабизме представляют интерес главным образом постольку, поскольку отражают представления самого писателя об этом учении и о тех особенностях бахаитской доктрины, которые он приветствовал.

В 1909 г. Толстой вступил в переписку с инженером-бахаитом из Баку мирзой Алекпером Мамедхановым<sup>45</sup>, через которого впоследствии получал бахаитскую литературу и заочно общался с Абд ал-Баха. В письме от 22 сентября 1909 г. Толстой пишет: «Получил ваше письмо и одновременно с этим книгу Абдул-Беха Аббас Эфенди «Воззвание к бахаистам востока и запада». <...> То же, что высказал в своей проповеди в Акке уважаемый мною Абдул-Беха о том, что я отдал свою землю крестьянам, к сожалению несправедливо, так как имея сыновей-наследников, рассчитывавших на получение после моей смерти наследства моего имущества, я, не считая себя вправе это сделать, в 81-м году предоставил моим наследникам распорядиться с моим имуществом т[ак], к[ак] будто я умер, и этим способом тогда же освободился от владения всякой собственности. <...> Очень рад общению с вами, так как я в последнее время занят изданием книги о Бабе и бехаизме»<sup>46</sup>.

Л.Н. Толстой действительно собирался включить такую книгу в серию «Общедоступное изложение жизни и учений мудрецов». В «Круге чтения» (1906 г.) Толстой поместил ряд изречений из бабидско-бахаитского наследия. С.А. Толстая по его поручению перевела несколько глав из неизвестной английской книги о бабизме-бахаизме, которые вместе со сведениями, взятыми из книги И. Дрейфуса<sup>47</sup>,

<sup>44</sup> Там же. С. 131–132.

<sup>45</sup> Настоящее имя — Али Акбар Нахджавани (Нахичевани). Его сын Али Нахджавани долгие годы являлся одним из девяти членов Вселенского дома справедливости в Хайфе, управляющего делами бахаитов всего мира. См. *Ghadirian A.M. Doukhobors and the Baha'i Faith*. P. 26, n. 23.

<sup>46</sup> *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. Т. 80. С. 138–139.

<sup>47</sup> *Dreyfus H. Essai sur le Behaïsme, son histoire, sa portée sociale.* Paris, 1909.

должны были «лечь в основу популярной русской книги о бабизме»<sup>48</sup>. Книга так и не была составлена, поскольку Толстой несколько охладел к бахаизму, получив от Мамедханова письмо от 10 октября 1909 г. и изучив переводы материалов о Бабе и Баха-Аллахе, письмо Абд ал-Баха к одной американской бахаитке, сочинения о бабизме Г. Атрпета и послание Баха-Аллаха «Восходы».

Последним положительным отзывом о бахаизме можно считать помещенный в письме Ф.А. Желтову от 12 октября 1909 г., в котором Толстой говорит, что «...обще всем религиям извращение и затемнение их непонимающими их истинного значения последователями и вытекающими из этих извращений восстановление их в истинном их смысле. Таков в магометанстве суфизм и др[угие] учения и особенно чистое и высокое учение ученика Баба — Беха-Уллы»<sup>49</sup>.

В то же время самим бахаитам Л.Н. Толстой писал совсем другое. В письме Мамедханову от 28 ноября 1909 г. он заявлял: «очень сожалею, что не могу признать значительными присланные вами мысли. Все это совершенно бессодержательно. Вообще чем я больше знакомлюсь с бехаитским учением, тем менее ценю его, и потому едва ли составлю о нем книгу»<sup>50</sup>. Такова была реакция Толстого на присланное сочинение Баха-Аллаха «Отблески», о котором Толстой в кругу близких сказал: «Это восточная риторика без содержания»<sup>51</sup>. Привыкший к большей конкретике в изложении своих взглядов в России, Л.Н. Толстой, не найдя принципиальных расхождений между своими рассуждениями и идеологией Баха-Аллаха<sup>52</sup>,

---

<sup>48</sup> *Шифман А.И.* Лев Толстой и Восток. С. 383.

<sup>49</sup> *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. Т. 80. С. 138–139.

<sup>50</sup> Там же. С. 219.

<sup>51</sup> Там же.

<sup>52</sup> В 1990 г. в г. Хайфе автору этих строк довелось увидеть единственное фотографическое изображение основателя бахаизма, сделанное в 1867 г. в Эдирне (Адрианополь). Эта фотография, хранящаяся в историческом здании Архива веры бахаи, не распространяется, по уверению бахаитов, с тем, чтобы не допустить поклонения образу Баха-Аллаха как иконе. Сердитое выражение лица и недобрый взгляд Баха-Аллаха, сидящего за столом, поразительно напоминают известные фотографии

болезненно воспринял витиеватый и кодированный стиль присланных сочинений, оставлявший много безответных вопросов у непосвященных в хитросплетения восточной теософии и суфийской философии. Толстой посчитал, что Баха-Аллах и Абд ал-Баха облачают учение в старые отжившие религиозные формы, неясно и туманно излагают тезисы о непостижимости Истины и Бога, что, по мнению Толстого, «значит не уяснять, а только еще более запутывать то, что нужно знать всем людям — старым и молодым, грамотным и безграмотным, и знание чего дороже всего на свете»<sup>53</sup>.

В 1910 г. Л.Н. Толстой получил новые материалы о бабизме-бахайстве от Мамедханова, от рештского бахаита П. Полизоиди, по рекомендации которого с Толстым вступил в переписку бывший личный переводчик Абд ал-Баха доктор Ионесс Кан, приславший писателю сочинение Фелпса Майрона об Абд ал-Баха<sup>54</sup>. Однако в последний год жизни Л. Н. Толстого занимали иные проблемы. К мысли о написании книги о бабидах и бахаитах он не возвращался

Великого писателя и великого гордеца сковал страх приближавшейся смерти, от которой он хотел убежать подобно тому, как подросток, боящийся родительского наказания, сбегает из дома. Отсутствие искреннего раскаяния, невозможность вернуться к спасительной вере предков и восстановить отношения с Православной Церковью, томительный страх неминуемой расплаты за содеянное привели в конечном итоге Л.Н. Толстого на станцию Астапово. Обстоятельства тяжёлой нехристианской кончины Л.Н. Толстого хорошо известны, подробно описаны в мемуарах современников и в многочисленных исследованиях.

Православные и католические иерархи посчитали невозможным служить панихиды по Л.Н. Толстому. Оптинский старец о. Варсонофий, приехавший к умиравшему писателю вместо немощного о. Иосифа, за которым посылал Л.Н. Толстой, свидетельствовал: «Ездил я в

---

Л.Н. Толстого. Вызывает удивление то, как порой сходство физиономическое бывает следствием схожести идейных воззрений.

<sup>53</sup> Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т.80. С. 219.

<sup>54</sup> *Phelps M.H.* Life and teaching of Abbas Effendi. A study of the religion of the Babis or Bahais. N.Y., L., 1903.

Астапово, не допустили к Толстому. Молил врачей, родных, ничего не помогло. <...> Железное кольцо сковало покойного Толстого, хотя и Лев был, но ни разорвать кольца, ни выйти из него не мог...»<sup>55</sup>

### **Библиография**

1. Духовная трагедия Льва Толстого / Сост. А.Н. Стрижев. М., 1995.
2. Еврейская энциклопедия. Т. XIV. СПб., б./г.
3. *Ивановский Н.* Граф Лев Николаевич Толстой и его учение. СПб., 1903.
4. *Кузнецова Н.А.* К истории изучения бабизма и бахаизма в России // Очерки по истории русского востоковедения. Сб. 6. М., 1963.
5. *Медведев И.В.* Талмуд как источник «Круга чтения» // *Толстой Л.Н.* Круг чтения. Т. 2. М., 1991.
6. *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. М., 1928–1958. Т. 74.
7. *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. М., 1928–1958. Т. 54.
8. *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. М., 1928–1958. Т. 73.
9. *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. М., 1928–1958. Т. 75.
10. *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. М., 1928–1958. Т. 78.
11. *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. М., 1928–1958. Т. 79.
12. *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. М., 1928–1958. Т. 79.
13. *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. М., 1928–1958. Т. 80.
14. *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. М., 1928–1958. Т. 90.
15. *Туманский А.Г.* Китабе Акдес «Священнейшая книга» современных бабидов. СПб., 1899.
16. *Шифман А.И.* Лев Толстой и Восток. М., 1960.
17. *Balyuzi H.M.* Eminent Baha'is in the Time of Baha'u'llah. Oxford, 1985.
18. *Dreyfus H.* Essai sur le Behaisme, son histoire, sa portée sociale. Paris, 1909.
19. *Ghadirian A.M.* Doukhobors and the Baha'i Faith. Thornhill, 1989.
20. *Phelps M.H.* Life and teaching of Abbas Effendi. A study of the religion of the Babis or Bahais. N.Y., L., 1903.
21. *Taherzadeh A.* The Revelation of Baha'u'llah. Т. 3. Oxford, 1984.

---

<sup>55</sup> Цит. по: Духовная трагедия... С. 65.

## Editorial Council

Chief Editor: *Bishop of Gatchina Amvrosy (Ermakov)*, Candidate of Theology, Rector of the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

*Archimandrite Avgustin (Nikitin)*, Candidate of Theology, Associate Professor at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

*Piotr Evgenievich Bukharkin*, Doctor of Philology, Full Professor at the Saint Petersburg State University as well as at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

*Archpriest Georgy Mitrofanov*, Doctor of Theology, Full Professor at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

*Archpriest Vladimir Mustafin*, Candidate of Theology, Full Professor at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

*Alexey Ivanovich Sidorov*, Doctor of Church History, Full Professor at the Moscow Orthodox Theological Academy.

*Archpriest Vladimir Sorokin*, Candidate of Theology, Full Professor at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

*Protodeacon Vladimir von Tsurikov*, Dean of the Holy Trinity Seminary of the Russian Orthodox Church Outside of Russia (Jordanville, NY)

## Editorial Staff

Responsible Editor: *Priest Dimitry Yurevich*, Candidate of Theology, Pro-Rector for Scientific Work at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

### Editors of Sections

- Section of Theology: *Alexander Vasilievich Markidonov*, Candidate of Theology, Associate Professor at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Section of Apologetics: *Archpriest Kirill Kopeykin*, Candidate of Theology, Candidate of Physics and Mathematics, Associate Professor at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Section of Biblical Studies: *Priest Dimitry Yurevich*, Candidate of Theology, Pro-Rector for Scientific Work at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Section of Patrology: *Pavel Kirillovich Dobrotsvetov*, Candidate of Philosophy, Teacher at the Moscow Orthodox Theological Academy
- Section of Church History: *Dmitry Andreevich Karpuk*, Candidate of Theology, Teacher and Archivist at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Section of Philosophy: *Igor Borisovich Gavrilov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor at the Saint Petersburg State University of Engineering and Economics as well as at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Section of Liturgical Studies: *Priest Vlsdimir Khulap*, Candidate of Theology, Teacher at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

## ANNOTATIONS

### ***A.I. Sidorov. The Church Theology in the Period from the First till the Second Ecumenical Council (325–381)***

The theological mainstreams in the period between the First and the Second Ecumenical Council are considered in this work. It is stated that although this period is usually characterized as the “age of Triadological (Trinitarian) discussions”, the main driving forces of the dogmatic polemic in this time were the questions of the Christology and Soteriology.

*Alexey Ivanovich Sidorov* is a Doctor of Church History, Full Professor at the Moscow Orthodox Theological Academy.

### ***Deacon Sergy Charykov. The Apocalyptic Motives in the Books of the Old Testament Prophets***

Until recent time in Western studies the origin and flourishing of apocalyptic writing is related to II BC. However, a number of written sources found in the XX century allow to move the origin of apocalyptic genre at least to the IV BC. Therefore it is quite legitimate to make a research of apocalyptic genre in the prophetic books of the Old Testament.

*Deacon Sergy Charykov* is a Candidate of Theology, Teacher at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy.

### ***Priest Dimitry Yurevich. The Problem of the Exodus Chronology in the Light of the Archaeological Data***

After the excavations in Jericho in the XX century by J. Garstang and K. Kenyon the viewpoint of the latter about the destruction of the city in 1550 BC began to dominate. This date questioned the biblical narrative of the exodus. The analysis of artifacts conducted by B. Wood offers a different dating 1400 BC. This is consistent with the so-called «early» date of the exodus of Jews from Egypt (1440) and gives an interesting interpretation of the Biblical text.

*Priest Dimitry Yurevich* is a Candidate of Theology, Pro-Rector for Scientific Work at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy.

### ***P.K. Dobrotsvetov. Saint Eulogy of Alexandria (580–607): the Personality, the Life, the Compositions***

In the article the life and work of the Patriarch of Alexandria Church Eulogy who was the Saint and Theologian of VI-VII centuries, is considered. The research preceded by a description of historical, religious and state-political situation in the Byzantine Empire in V-VII centuries with special attention to Egypt. The article includes almost all known biographical information about Saint Eulogy, provides a complete list of the preserved or referred to him name compositions with a brief overview of their theological content, along with main conclusions.

*Pavel Kirillovich Dobrotsvetov* is a Candidate of Philosophy, Teacher at the Moscow Orthodox Theological Academy.

### ***Saint Eulogy of Alexandria. The Fragments from the Christological and Triadological Compositions***

The translation of selected works of Saint Eulogy, Patriarch of Alexandria, on Christological and Triadological subjects, preserved in fragments quoted by other authors. The compositions bring up the topics of protection and an explanation of the meaning of the Chalcedonian Oros, its connection with theology of Saint Cyril of Alexandria, as well as for understanding such fundamental concepts of Christian theology as hypostasis, nature, etc. In conclusion, there is a discussion regarding the boundaries of Jesus Christ's knowledge.

### ***I.V. Bazilenko. The Influence of Bahá'í Faith Ideas on L.N. Tolstoy's (1828–1910) World Outlook***

The article deals with little-known facts of the biography of L.N. Tolstoy, related to the history of his fascination with exotic oriental cults, in particular, Bahá'í Faith that had a noticeable effect on the world outlook of L.N. Tolstoy in the last years of his active life.

*Igor Vadimovich Bazilenko* is a Doctor of History, Full Professor at the Saint Petersburg State University as well as at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy.

Санкт-Петербургская  
православная духовная академия

# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 7–8, 2009

Научно-богословский журнал

ISSN 1814-5574

*Основан в 1821 году*

Выходит один раз в два месяца

Издается совместно с издательством

*Nota bene* ([www.nbpublish.com](http://www.nbpublish.com))

Распространяется по подписке на всей территории России

Индексы издания в Объединенном каталоге

«Пресса России» (обложка зеленого цвета):

полугодовой индекс — 42275, годовой индекс — 82760

(разделы История. Общество. Политика» и

«Религия. Философия. Социология. Психология»)

## Вниманию авторов

Статьи принимаются к рассмотрению только в электронном виде

через сайт издательства *Nota bene* по адресу:

[www.nbpublish.com/author/](http://www.nbpublish.com/author/)

Требования к оформлению статей можно узнать

на сайте Санкт-Петербургской православной

духовной академии по адресу

[www.spbda.ru](http://www.spbda.ru)

и на сайте издательства *Nota bene* по адресу

[www.nbpublish.com](http://www.nbpublish.com)