

# БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

ВЫПУСК 42

ИЗДАТЕЛЬСТВО  
МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ  
МОСКВА 2009

**СОСТАВ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ  
СБОРНИКА «БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ»**

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ РЕДКОЛЛЕГИИ — митрополит Минский и Слуцкий Филарет,  
Патриарший Экзарх всея Беларуси,  
председатель Синодальной Библейско-богословской комиссии

ПО БЛАГОСЛОВЕНИЮ  
СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА МОСКОВСКОГО И ВСЕЯ РУСИ  
КИРИЛЛА

ЧЛЕНЫ РЕДКОЛЛЕГИИ:

Митрополит Кишиневский и всея Молдовы Владимир, ректор Кишиневской духовной академии  
Архиепископ Верецкий Евгений, председатель Учебного комитета, ректор МДАиС  
Архиепископ Волоколамский Иларион, председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата  
Архиепископ Белгородский и Старооскольский Иоанн, председатель Миссионерского отдела, ректор Белгородской духовной семинарии  
Архиепископ Курганский и Шадринский Константин  
Архимандрит Иоанн (Экономцев), ректор РПИ св. Иоанна Богослова  
Архимандрит Ианнуарий (Ивлиев), профессор СПбДА  
Протоиерей Владимир Воробьев, ректор ПСТГУ  
Протоиерей Леонид Грилихес, доцент МДА  
Протоиерей Максим Козлов, профессор МДА  
Протоиерей Владимир Силовьев, главный редактор Издательства МП  
Протоиерей Василий Стойков, профессор СПбДА  
Протоиерей Валентин Тимаков, заместитель главного редактора Издательства МП  
Протоиерей Владислав Цыпин, профессор МДА  
Протоиерей Всеволод Чаплин, председатель Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви и общества  
Протоиерей Владимир Шмалый, проректор по научно-богословской работе МДАиС и секретарь Синодальной Библейско-богословской комиссии  
Иерей Николай Лосский, профессор Свято-Сергиевского богословского института (Париж)  
Протодиакон Андрей Кураев, профессор МДА  
Кравец Сергей Леонидович, руководитель ЦНЦ «Православная энциклопедия»  
Кырлежев Александр Иванович, научный консультант Синодальной Библейско-богословской комиссии  
Осипов Алексей Ильич, профессор МДА  
Пентковский Алексей Мстиславович, профессор МДА  
Полищук Евгений Семенович, заместитель главного редактора Издательства МП, ответственный секретарь редколлегии  
Хоружий Сергей Сергеевич, директор Института синергической антропологии  
Шичалин Юрий Анатольевич, профессор ПСТГУ  
Журинская Марина Андреевна, редактор журнала «Альфа и Омега»

## СОДЕРЖАНИЕ

## ИЗ СВЯТООТЕЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ

<i>Преподобный Иоанн Дамаскин. Тракта́т о правосмыслии</i> (пер. с древнегреч. и примеч. А. Р. Фокина) . . . . .	8
<i>Пресвитер Евтропий. Книга о подобии плоти греха</i> (предисл. и пер. с лат. С. С. Кима) . . . . .	15

## ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ И ПАТРОЛОГИЯ

<i>А. В. Серёгин. К вопросу о двух Оригенах</i> . . . . .	44
<i>Д. С. Бирюков. Тема описания человека через «схождение особенностей» у свт. Василия Великого и ее церковно-исторический и историко-философский контекст</i> . . . . .	87
<i>В. Н. Лосский. Понятие «аналогий» у Псевдо-Дионисия Ареопагита</i> (пер. с франц. М. Ю. Реутина) . . . . .	110
<i>М. Скарпа. Учение о Евхаристии в творениях свт. Григория Паламы</i> . . . . .	137
<i>А. Г. Дунаев. Богословие Евхаристии в контексте паламитских споров</i> . . . . .	146
<i>М. М. Бернацкий. Присутствие Христа в Евхаристии «по сущности (κατ' οὐσίαν)»: К вопросу об интерпретации и источниках одного места из гомилии о Евхаристии Георгия (Геннадия) Схолария</i> . . . . .	169
<i>С. С. Хоружий. Опыт преображения у прп. Силуана Афонского</i> . . . . .	183

## АГИОГРАФИЯ

<i>А. Ю. Виноградов. «Деяния Андрея и Матфия»: композиция текста и богословие апокрифа</i> . . . . .	199
--	-----

## ИЗ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

<i>Прот. Георгий Флоровский. Письмо к Энн Сполдинг от 27 февраля 1940 года</i> (предисл., публ. и пер. И. А. Кукоты) . . . . .	235
<i>П. А. Флоренский. О терафимах. Что такое идола Лавана, и с какой целью Рахиль похитила их у отца?</i> (предисл., публ. и примеч. А. В. Пономарева) . . . . .	251

## КАЛЕНДАРНЫЙ ВОПРОС

<i>Ю. В. Нестеренко. Церковные календари и пасхалия (математический подход)</i> . . . . .	318
---	-----

## РЕЦЕНЗИИ

<i>Бралеvский С. Образ папства в церковной историографии ранней Византии. Лодзь, 2006 (А. В. Бармин)</i> . . . . .	363
<i>Византийские мистики / Изд. подг. А. Риги. Турин, 2008 (А. Г. Дунаев)</i> . . . . .	368
<i>Григорий Палама, свт. Тракта́ты / Пер. с греч. и примеч. архим. Нектария (Яшунского). Краснодар, 2007. (Патристика: тексты и исследования) (А. Г. Дунаев)</i> . . . . .	372
<i>Максим Исповедник, прп. Вопросы и затруднения. Quaestiones et dubia / Вступ. статья, пер. и комм. П. К. Доброцветова. М., 2008 (Г. И. Бенеvич)</i> . . . . .	383

<i>Нинхэйс Д. Р. Не только Павлом: Формирование сборника Соборных Посланий и христианский канон [Священного Писания]. Вако (Техас), 2007 (А. А. Ткаченко)</i> . . . . .	392
<i>Галлахер К. Церковное право и церковное устройство в Риме и Византии: Сравнительное исследование. Алдершот, 2002 (А. Г. Бондач)</i> . . . . .	398
<i>Постановления Вселенских и всеобщих Соборов: Критическое издание. [Т.] I: Вселенские Соборы: От I Никейского до II Никейского (325–787) / Изд. подг. Дж. Альбериги и др. Тюрну, 2006 (А. Г. Бондач)</i> . . . . .	406
<i>Проповеди св. Геннадия II (Георгия) Схолария, патриарха Константинопольского / Пер. с греч., предисл. и комм. архим. Амвросия (Погодина); вступ. ст. и ред. перевода Г. М. Прохорова. — СПб., 2007. (Библиотека христианской мысли. Источники) (М. М. Бернацкий)</i> . . . . .	413
<i>Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. № 51. П.; М., 2007 (Н. П. Волох)</i> . . . . .	421

## КОНФЕРЕНЦИИ И СЕМИНАРЫ

<i>V Международная богословская конференция Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных Таинствах» (Москва, 13–16 ноября 2007 г.)</i> . . . . .	434
--	-----

<i>Список сокращений</i> . . . . .	453
------------------------------------	-----

## THEOLOGICAL STUDIES 42 CONTENTS

### FROM THE HERITAGE OF THE CHURCH FATHERS

- St. John of Damascus*. The Treatise on Orthodoxy (transl. and commentary by *A. R. Fokin*) ..... 8
- Presbyter Eutropius*. The Book on the Likeness of Sinful Flesh (introd. and transl. by *S. S. Kim*) ..... 15

### DOGMATIC THEOLOGY AND PATRISTIC STUDIES

- A. V. Seregin*. One Author with Name Origen or two: A Debatable Issue. .... 44
- D. S. Biryukov*. The Theme of Human Description of St. Basil the Great by means of the *συνδρομή ιδιωμάτων* and Its Ecclesiastic Historical and Philosophical Context . . . 87
- V. N. Lossky*. The Notion of «Analogies» of Pseudo-Dionysios the Areopagite (transl. by *M. Yu. Reutin*) ..... 110
- M. Scarpa*. The Eucharistic Doctrine in the St. Gregory Palamas' Works ..... 137
- A. G. Dunaev*. The Theology of the Eucharist in the Context of the Palamite Controversies 146
- M. M. Bernatsky*. The Presence of Christ in the Eucharist *κατ' οὐσίαν*: On the Interpretation and Sources of One Passage from the Sermon on the Eucharist of George (Gennadios) Scholarios ..... 169
- S. S. Khoruzhy*. The Experience of Transfiguration of St. Siluan the Athonite ..... 183

### HAGIOGRAPHY

- A. Yu. Vinogradov*. «The Acts of Andrew and Matthias»: the Text Structure and the Theology of the Apocryph ..... 199

### FROM RUSSIAN RELIGIOUS THOUGHT

- The Letter of Fr. George Florovsky to Anne Spalding Dated 27 February 1940 (introd., publication and transl. by *I. A. Kukota*) ..... 235
- P. Florensky*. On Theraphim. What are the Idols of Laban, and why did Rachel Steal Them from Her Father? (Introd., publication and notes by *A. V. Ponomarev*). ..... 251

### THE CHURCH CALENDAR ISSUE

- Yu. V. Nesterenko*. The Church Calendars and the Paschal Cycle (mathematical approach) 318

### REVIEWS

- Bralewski S.* *Obraz papieżstwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*. Łódź: Wydawnictwo uniwersytetu Łódzkiego, 2006. (Byzantina Lodziensia; 10) (A. V. Barmin). ..... 363
- Mistici Bizantini / A cura di A. Rigo*. Torino: Giulio Einaudi editore, 2008 (A. G. Dunaev) ..... 368

- St. Gregory Palamas*. Treatises / Transl. and notes by archimandrite Nectarius (Yashunsky). Krasnodar, 2007 (A. G. Dunaev) ..... 372
- St. Maximus the Confessor*. Quaestiones et dubia / Introd., transl. and commentary by P. K. Dobrotsvetov. M., 2008 (G. I. Benevich) ..... 383
- Nienhuis D. R.* Not by Paul Alone: The Formation of the Catholic Epistle Collection and the Christian Canon. Waco (Texas), 2007 (A. A. Tkachenko) ..... 392
- Gallagher C., S. J.* Church Law and Church Order in Rome and Byzantium: A Comparative Study. Aldershot: Ashgate, 2002. (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs; Vol. 8) (A. G. Bondach) ..... 398
- Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta: Editio critica. [Vol.] I: The Oecumenical Councils: From Nicaea I to Nicaea II (325–787) / Cur. G. Alberigo et al.* Turnhout: Brepols, 2006. (CC) (A. G. Bondach) ..... 406
- The Sermons of St. Gennadios II (Georgios) Scholarios, Patriarch of Constantinople / Introd., transl. and commentary by archimandrite Ambrosius (Pogodin); ed. by G. M. Prokhorov. St. Petersburg, 2007 (M. M. Bernatsky) ..... 413
- Symbol. The Journal of Christian Culture Founded by the Slavic Library in Paris. № 51.* P.; M., 2007 (N. P. Volokh) ..... 421

### CONFERENCES AND SEMINARS

- The 5th International Theological Conference of the Russian Orthodox Church «Orthodox Teaching on the Sacraments of the Church» (Moscow, 13–16 November 2007) ..... 434

- Abbreviations ..... 453

## ИЗ СВЯТООТЕЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ

### ТРАКТАТ О ПРАВОМЫСЛИИ

Преподобный Иоанн Дамаскин

Существуют несколько версий происхождения этого небольшого догматического сочинения прп. Иоанна Дамаскина, сохранившегося под названием «Трактат о правомыслии» (Λίβελλος περὶ ὀρθῶν φρονήματων; De recta sententia — CPG. 8046). Согласно одной из них, он был написан прп. Иоанном в дамаский период его жизни (ок. 650–700/706 г.), когда он, будучи на службе у дамасского халифа, «вступил в борьбу за Православие с монофизитами и написал против них пространное обличение от лица Дамасского архиепископа Петра»<sup>1</sup>. Однако эта гипотеза представляется весьма маловероятной. Вторая версия предполагает, что «Трактат о правомыслии» был написан прп. Иоанном уже в Палестинский период его жизни, начавшийся с 700 г. или 706 г.<sup>2</sup>, по просьбе некоего епископа Илии, который представил этот трактат Петру II, митрополиту Дамаска († ок. 743 г.), в качестве исповедания веры во время своего рукоположения<sup>3</sup>. Сама необходимость такого исповедания веры объяснялась, вероятно, тем, что этот Илия, епископ Ябрудский (Yabrûd), был монофелитом-маронитом<sup>4</sup>, обратившимся в Православие после 726 г.<sup>5</sup>; в заверение искренности своего обращения он и прочитал это исповедание перед митрополитом Петром<sup>6</sup>.

По своему содержанию трактат представляет собой краткое изложение основных догматов православной веры на основании Никео-Константинопольского Символа. После небольшого вступления автор излагает сначала учение о Троице (§ 1), а затем — учение о Христе (христологию), которое, как и в других сочинениях Дамаскина, занимает центральное место в данном трактате (§ 2–4).

<sup>1</sup> См.: Максим Козлов, *прот.* Краткие сведения о св. Иоанне Дамаскине и его творениях // Творения прп. Иоанна Дамаскина. М., 1997. С. 8.

<sup>2</sup> Louth A. St. John Damascene. Oxf., 2002. P. 6.

<sup>3</sup> См.: *Χρήστος Π. Κ.* Ἑλληνικὴ Πατρολογία. Θεσσαλονίκη, 1992. Τ. 5. Σ. 320. Ср.: Admonitio // PG. 94. Col. 1421.

<sup>4</sup> Это косвенно подтверждается и в самом трактате (§ 8), где автор, а точнее — его податель, клянется «не общаться ни с кем из иноверных... особенно с маронитами».

<sup>5</sup> Т.е. уже после начала иконоборческих споров, о чем есть слабый намек в тексте трактата (см. § 7 и прим. 40).

<sup>6</sup> См.: Nasrallah P. J. Saint Jean de Damas. Harissa, Beyrouth, 1950. P. 139. Во вступлении автор, податель этого исповедания веры, действительно обращается к какому-то архиерею, не называя его по имени, а в конце (§ 8) выражает свое послушание ему и митрополии Дамаска.

Он подробно говорит об одной сложной Ипостаси, двух природах, природных свойствах, волях и действиях Господа Иисуса Христа, полемически высказывается против монофизитов и монофелитов. В конце трактата (§ 5–8) излагается правильное понимание Трисвятой песни, вера в шесть Вселенских Соборов и их постановления, отвергаются различные еретики — оригенисты с их учением о предсуществовании и переселении душ и апокатастасисе, а также иконоборцы, марониты, исповедовавшие монофелитство, и манихеи. В трактате ясно прослеживается влияние богословских идей свт. Григория Богослова, Ареопагитского корпуса, свт. Льва Великого, Леонтия Иерусалимского и прп. Максима Исповедника. В целом этот замечательный по своей краткости и глубине изложения трактат, наряду с «Точным изложением православной веры» и «Кратким введением в догматы», дополняет наше представление о догматическом гении прп. Иоанна Дамаскина. Помещаемый ниже перевод трактата на русский язык осуществлен впервые и выполнен по «Патрологии» Ж.-П. Минья (PG. 94. Col. 1421–1432), который издал текст по рукописи Vaticanus gr. 1262. Критическое издание текста до сих пор отсутствует.

#### <Вступление><sup>\*</sup>

Немалый страх и тревога охватывают меня по двум причинам, о лучший из отцов и святейший архипастырь пастырей<sup>7</sup>. С одной стороны, я опасюсь послушания, с другой же стороны, меня смущает тяжесть бремени. Я в затруднении, куда бежать и как уклониться [от этого]. Но тебе, духовному отцу, предаю самого себя и, как овца незлобивая<sup>8</sup>, не буду ни прекословить, ни вопить<sup>9</sup>, ни пасти самого себя, но буду послушен твоему приказанию. Преклоняю вью не как ужасенная телица<sup>10</sup>, но как послушный телец, ибо, испросив снисхождения, я не получил [его]<sup>11</sup>. Знаю пути моих грехов, но уверен, что если ты разрешишь их на земле, они будут разрешены и на небе<sup>12</sup>. Вот, я пред тобой покорный, — делай, что хочешь. Ибо я имею моим кормчим всемогущего Бога. Итак, поскольку твое святейшество (ή σὴ ἀγιωτάτη κορυφή) приказало исповедать мою веру, да знает весь дом Израилев<sup>13</sup>, да внемлет небо и да глаголет, и слушает земля глаголы уст моих<sup>14</sup>.

#### <Триадология>

1. Верую во Отца, Сына и Духа, Троицу единосущную и Единицу триипостасную, в одно безначальное Начало, в одну волю, в одно действие, одну власть, одно господство, одно Царство, в три Ипостаси, ни в чем не различающиеся, кроме как

<sup>\*</sup> Подзаголовки в <> принадлежат переводчику.

<sup>7</sup> По-видимому, речь идет о Петре, митрополите Дамаска. См. предисловие.

<sup>8</sup> Иер. 11, 19. В синод. пер.: «как кроткий агнец». См. также: *Иоанн Дамаскин, прп.* Гомилия на Великую Субботу. 21 // PG. 96. Col. 617с.

<sup>9</sup> Ср.: Мф. 12, 19.

<sup>10</sup> Ср.: Ос. 4, 16.

<sup>11</sup> По всей видимости, попросив митрополита Петра избавить его от обязанности составить это исповедание веры, епископ Илия (податель исповедания) не получил такого разрешения.

<sup>12</sup> Ср.: Мф. 16, 19.

<sup>13</sup> Ср.: Деян. 2, 36.

<sup>14</sup> Ср.: Втор. 32, 1.

в отношении нерожденности, рожденности и исхождения. [Я верую в] Отца — нерожденного (ἀγέννητος) и не родившегося (οὐκ γεννητός), в Сына — рожденного и не нерожденного, в Духа Святого — исходящего, не причину и не нерожденного. Ибо Святой Дух имеет [Своей] причиной и источником Отца, от Которого исходит не через рождение, а через исхождение, дабы был один Отец, один Сын, один Дух Святой. Отец — совершенный Бог, Сын — совершенный Бог, и Дух Святой — Бог; не два Бога, не три, но три [Ипостаси] — единый Бог. Ибо Они не разделяются ни временем, ни образом, ни силой, но взаимно проникают друг в друга без всякого смешения и слияния. Ибо Слово и Дух Святой суть Силы Отца, поэтому один Бог. Но даже если Они — Силы, то отнюдь не безипостасные. Ибо каждая является совершенной Ипостасью, дабы Божественная природа не была составленной из сущности и сил. Поэтому каждый из Них, рассматриваемый по отдельности<sup>15</sup>, есть совершенный Бог, совершенная Ипостась. И три [Ипостаси], мыслимые друг с другом и друг в друге, суть единый Бог. Это совершенно необычно и подобает только Богу.

Итак, Отец, Сын и Святой Дух — это единый Бог, единый Творец неба и земли и всякой твари, видимой и невидимой, приведший все в бытие из не сущего (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος), а не из некой предсуществующей материи (ἐκ προϋποκειμένης ὕλης). Один Бог и одно Начало всего, а не два. Одно сверхбожественное Божество, одна сверхсущая сущность<sup>16</sup>, сверхблагая благодать<sup>17</sup>, море беспредельной и безграничной сущности<sup>18</sup>, Причина всех благ, сущетворящая (οὐσιολογός) сила, безначальная, бессмертная, вечная и неописанная, Свет вечный, триисанный, триипостасный, сокрытый мраком непостижимости<sup>19</sup>.

### <Христология>

2. Еще верую, что Единородный Сын и Слово Божие, предвечный, несотворенный, единосущный Отцу и Святому Духу, один из Святой Троицы, по [Своей] безграничной благодати и невыразимому человеколюбию и по благоволению Отца в последние времена ради нас и ради нашего спасения бессеменно воплотился от Святого Духа и Святой Приснодевы и Богородицы Марии, оставаясь тем, чем был, — совершенным Богом, единосущным Отцу, и став тем, чем не был, — совершенным Человеком, единосущным Матери и нам, [и] плотью, одушевленной разумной и мыслящей душою. И есть один Христос, один Господь, один Сын Божий и Человеческий<sup>20</sup>; один и Тот же — совершенный Бог и совершенный Человек, одна Ипостась, составленная из Божества и человечества (μία ὑπόστασις σύνθετος

ἐκ θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος), из двух природ; один и Тот же есть и две природы, и в двух природах, совершенных согласно подобающему каждой определению и логосу. Он — Сын Божий по предвечному бестелесному рождению от Отца и Сын Человеческий по произошедшему в последние времена спасительному воплощению и восприятию (πρόσληψιν) [человеческой природы].

Во-первых, как Бог Он [родился] от Отца без Матери (ἀμήτωρ); во-вторых, как Человек Он [родился] от Матери без Отца (ἀπάτωρ)<sup>21</sup>; Он — две природы и одна Ипостась. Ибо если две ипостаси, то не один Сын; но [получается], что мы поклоняемся четверице. Ведь если иная Ипостась Единородного Сына Божия и иная — Сына Девы, то иной — Сын [Божий] и иной — [Сын Девы], и не один Сын, но два, ибо две ипостаси не могут быть одним Сыном. И опять, если иная Ипостась Единородного Сына Божиего и иная — Сына Девы, то или устраняется Единородный Сын Божий и вместо Него вводится Сын Девы, или четверица восседает на престоле, и мы поклоняемся Богу четверице — Отцу, Сыну, Святому Духу и Сыну Девы. Но да не помыслим этого, а [будем исповедовать] одну Ипостась Бога Слова, единородного Сына Божия, вместе с плотью Его, состоящую из двух природ и [пребывающую] в двух совершенных природах, но нераздельных и неслиянных (ἀσυγχύτοις, ἀδιαρέτοις), неразлучно соединенных по Ипостаси.

Я не говорю об одной сложной природе, дабы не сказать богохульства<sup>22</sup>, что Сын иноприроден (ἑτεροφυής) и иносущен (ἑτεροούσιος) Отцу. Ведь и Отец по природе несложный и простой. Но я говорю об одной сложной Ипостаси, чтобы мне не назвать Его только Богом или только человеком и не приносить в Троицу четвертую ипостась. Ибо если Он совершенен по Божеству, то совершенен и по человечеству после соединения. Ведь всякому ясно, что прежде соединения Сын Божий существовал в одной природе Божества и был только Богом, так же как Отец и Святой Дух. Когда же Он по неизреченной благодати воспринял нашу природу и соединился с нами, и, оставаясь совершенным по Божеству, стал человеком, подобным нам, *кроме греха* (Евр. 4, 15), тогда Он явился в двух природах. Ибо если после соединения один и Тот же совершенен по Божеству и совершенен по человечеству, ясно, что Он будет в двух совершенных природах; ведь Божество и человечество суть две природы, а не одна. Ибо одна природа [не может быть] одновременно тварной и нетварной, подверженной страданию и бесстрастной. Но если есть одна сложная природа Божества Христа и Его человечества, а пострадал Христос, то пострадала одна Его природа, то есть Его человечество. Если же мы будем утверждать две природы Христа, одну — бесстрастную, а другую — подверженную страданию, то страдает то, что по природе подвержено страданию, а то, что бесстрастно, остается бесстрастным.

И как, кроме того, будучи одной природы, Он будет единосущен Отцу? Ведь Отец и мы не единосущны; и ни Отец, ни мы не составлены из Божества и человечества. Я же говорю об одной сложной Ипостаси. Ибо одушевленная плоть Господа не существовала сама по себе, и не имела своей ипостаси (οὐδε ἰδίαν ἔσχευ ὑπόστασιν), и не была каким-то отдельным [человеком] (καθ' ἑαυτὸν ὁ δεῖνα), но принадлежала Богу Слову и имела Его в качестве Ипостаси. Поэтому действительно и истинно и умом, и сердцем, и устами исповедую и проповедую Святую Деву

<sup>21</sup> Ср.: Евр. 7, 3; Григорий Богослов, свт. Слово 29. 19 // PG. 36. Col. 100a.

<sup>22</sup> Перевод по конъектуре.

<sup>15</sup> Перевод по конъектуре.

<sup>16</sup> Ср.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. 1. 1 // Corpus Dionysiacum, I / Hrsg. v. B. R. Suchla. B.; N. Y., 1990. S. 109. (PTS; 33); Иоанн Дамаскин, прп. Изложение веры. I 8 // PG. 94. Col. 821a; Там же. I 12 // PG. 94. Col. 848b.

<sup>17</sup> Ср.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. 2. 4 // Corpus Dionysiacum, I. S. 126; Иоанн Дамаскин, прп. Изложение веры. I 8 // PG. 94. Col. 808d; Там же. II 2 // PG. 94. Col. 864c.

<sup>18</sup> Ср.: Григорий Богослов, свт. Слово 38. 7 // PG. 36. Col. 317b; Слово 45. 3 // PG. 36. Col. 625c; Иоанн Дамаскин, прп. Изложение веры. I 9 // PG. 94. Col. 836b.

<sup>19</sup> Ср.: Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея. 2. 163. 8; Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии. 1. 3; 2 // Corpus Dionysiacum, II / Hrsg. v. G. Heil, A. M. Ritter. B.; N. Y., 1991. S. 143–145. (PTS; 36).

<sup>20</sup> Перевод по конъектуре.

Марию Богородицей, поскольку Она поистине родила предвечного и едиnorodного Сына Божия и Бога по природе, воплотившегося от Нее.

3. Еще исповедую все два [ряда] природных свойств (διπλᾶ τὰ φυσικὰ ἰδιώματα) двух Его природ: нетварное и безначальное [свойство] Божества, тварное и имеющее начало [свойство] человечества; неопишное, невидимое и неосязаемое [свойство] Божества, опишное, осязаемое и видимое [свойство] человечества; бесстрастность Божества, подверженность страданию человечества; Божественную природную волю и человеческую природную волю; Божественное природное действие и человеческое природное действие. Ибо Он хотел и действовал как Бог, единосущный Отцу, творя Божественные чудеса, и хотел и совершал человеческие [дела] как человек, единосущный нам, желая, действуя и страдая, как мы. Он хотел и совершал естественные и безукоризненные воления (τὰ φυσικὰ καὶ ἀδιάβλητα θελήματα) нашей природы не в противоположность личному намерению, а в силу особенности природ (οὐκ ἐναντιότητι γνώμης, ἀλλ' ἐν ιδιότητι τῶν φύσεων)<sup>23</sup>. Ибо природная воля человека не противоположна Божественной воле. Человек желает природного по воле и благоволению (εὐδοκίᾳ) Бога, ибо Бог дал это человеческой природе по Своей воле.

А греховные [желания], которые происходят вопреки Божественному закону по нашему личному намерению (γνώμην) или наслаждению, — это противоположные Божественной воле наши избирательные и ипостасные воления (γνώμικὰ καὶ ὑποστατικὰ θελήματα)<sup>24</sup>. Христос же как Бог хотел Божественной волей и совершал Божественным действием со Отцом и Духом то, что подобает Богу, как, например, сохранение всего мира и управление им, спасение людей и все то, что желаемо по Божественной природе. А как человек Он хотел человеческой волей и совершал человеческим действием то, что свойственно человеку (τὰ φυσικὰ τῆς ἀνθρωπότητος), как, например, есть, пить, взирать, помышлять, простирает руку, ходить, спать и все такого рода, по Отчому благоволению. Ведь как Бог Он хотел нашего спасения, но не воспринял связанной с наслаждением греховной и прившедшей воли (τὸ καθ' ἡδονὴν ἀμαρτικὸν καὶ παρεισδύσαν θέλημα)<sup>25</sup>, ведь Он не сделал греха, и не было лести в устах Его (1 Пет. 2, 22). Ибо, будучи Божественной ипостасью (θεῖα ὑπόστασις) и восприняв человеческую природу, Он пользовался человеческой природной волей (φυσικῇ θελήσει τῆς ἀνθρωπότητος) в согласии с Божественной волей самой ипостаси (κατὰ τὸ θεῖον τῆς ὑποστάσεως αὐτῆς ἐχρήσατο θέλημα); и таким образом новый Адам спас ветхого<sup>26</sup>. Ибо как человек Он стал во всем послушным Богу Отцу даже до смерти<sup>27</sup>. В самом деле, как Бог Он не был послушен, ведь послушание есть добровольное подчинение своей воли другой

<sup>23</sup> Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Opusc. 24: О том, что невозможно утверждать, что во Христе одна воля // PG. 91. Col. 268b; Иоанн Дамаскин, *прп.* Изложение веры. III 14 // PG. 94. Col. 1037a; О двух волях во Христе. 27 // PG. 95. Col. 160b. У *прп.* Максима в конце фразы слово φύσις стоит в единственном числе: φύσεως (природы), т.е. имеется в виду особенность человеческой природы Христа, а у Дамаскина, который заимствовал ее у *прп.* Максима, — во множественном: φύσεων (природ), что затрудняет понимание этого места.

<sup>24</sup> Как видим, *прп.* Иоанн допускает существование *ипостасных волений*, которые, правда, как правило, противятся воле Божией, которой не противоположны природные человеческие воления.

<sup>25</sup> Перевод по конъектуре.

<sup>26</sup> Ср.: Рим. 5, 14–15; 1 Кор. 15, 22, 45–49.

<sup>27</sup> Ср.: Флп. 2, 8.

воле, а Божественная воля не является ни рабской, ни послушной. Ибо Божественной воле несвойственно стремиться к пище, питью, сну, хотеть скрыться и не мочь<sup>28</sup>, ведь Божественная воля всемогуща. И не свойственно Божественному действию взирать телесными очами, дышать, ходить и простирает руки.

4. Поэтому как мы исповедуем две природы, так вместе исповедуем и две природные воли, и два природных действия одного и Того же Христа, одной сложной Ипостаси Сына Божия и Сына человеческого, [и исповедуем] одного и Того же волящего по природе Божественное и человеческое: Божественное — Божественной волей, человеческое — человеческой волей. Ведь один и Тот же Христос, будучи одной Ипостасью двух природ — Божественной и человеческой, одного хотел по-Божески, а другого — по-человечески, и совершал Божественное и человеческое *богомужно* (θεανδρικῶς)<sup>29</sup>. Ибо даже если как Бог Он хотел Божественного, а как человек — человеческого, то Он хотел Божественного не просто как Бог, и человеческого — не просто как человек, но, будучи «омужествившимся» (ἀνδρισθεῖς), то есть вочеловечившимся, Богом, природной Божественной волей и действием как Бог и вместе человек Он хотел и совершал Божественное, а природной человеческой волей и действием как человек и вместе Бог Он хотел и совершал человеческое, поскольку по природе Ему было свойственно желать и совершать человеческое, как человек. Ведь Он хотел и совершал то, что свойственно каждой из природ при их взаимном соединении<sup>30</sup>, поскольку Божество самовластно и всевластно действовало через Его человечество, а человечество свободно и всецело согласно с Его Божественной волей хотело того, желать чего от него хочет Божественная воля, из-за единичности Ипостаси.

Итак, ясно, что один Христос и одна Ипостась. Ведь Он спросил: *За кого люди почитают Меня, Сына Человеческого?* И сказали ученики: *Одни за Иоанна Крестителя, другие за Илию, а иные за Иеремию или за одного из пророков. — А вы за кого почитаете Меня?* — *Петр ответил: Ты — Христос, Сын Бога Живого* (Мф. 16, 13–16). [Итак, Христос] признал Себя Сыном Человеческим, а Петр провозгласил Его Сыном Божиим, поэтому и услышал: *Блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах. Ты, Петр, и на сем камне утверждена Церковь, и врата ада — то есть уста еретиков — не одолеют Ее* (Мф. 16, 17–18).

### <О Трисвятой песне. Шесть Вселенских Соборов и их постановления. Отвержение ересей>

5. Еще исповедую, что Трисвятая песнь обозначает три Ипостаси Божества и одну сущность и господство. Поэтому не приемлю прибавления суетного Петра Гнафея<sup>31</sup>. Ведь он или приписывает Троице крестные страдания, или добавляет к Ней четвертое лицо.

<sup>28</sup> Ср.: Мк. 7, 24; Иоанн Дамаскин, *прп.* Изложение веры. III 14 // PG. 94. Col. 1040d.

<sup>29</sup> См.: Дионисий Ареопагит. Письмо 4 // Corpus Dionysiacum, II. S. 160–161.

<sup>30</sup> См.: Лев Великий, *свт.* Письмо 28. 4 // PL. 54. Col. 767b; Слово 54. 2 // PL. 54. Col. 319c; Иоанн Дамаскин, *прп.* Изложение веры. III 3 // PG. 94. Col. 996a.

<sup>31</sup> Петр Гнафей, или Кнафей (греч. κναφεύς, «валяльщик») — монофизит, ученик неоплатоника Прокла, епископ Антиохийский († ок. 488 г.). Еще будучи пресвитером, сделал прибавку к Трисвятой песне «Распяты за нас», приведшую к теопасхитским спорам.

6. Отрицаю также и оригеновы выдумки: предсуществование душ, их нелепое переселение и чудной (τερatώδης) апокатастасис. Так мыслю и истинно исповедую и молюсь, чтобы с этой верой предстать пред страшным *судилищем Христовым*<sup>32</sup>.

7. Принимаю шесть Святых Соборов: первый — трехсот восемнадцати святых отцов в Никее против Ария-троебожника. Второй — ста пятидесяти отцов в Константинополе против Македония-духоборца. Третий, впервые проходивший в Эфесе, — двухста отцов против человекопоклонника Нестория, разделявшего Ипостась Христа Бога и противника истинной Богородицы. Четвертый — шестисот тридцати отцов в Халкидоне против Евтиха и Диоскора — теопасхитов<sup>33</sup>. Пятый — ста шестидесяти четырех отцов в Константинополе против пустословившего старца Оригена. И шестой святейший и православнейший Собор двухсот восьмидесяти девяти отцов, созданный в великом Константинополе против Сергия, Кира, Павла, Петра, Пирра, Макария и его ученика Стефана. Все определения этих [Соборов] я люблю и радуюсь им, принимая все, что они приняли, и отвергая и анафематствуя все, что они отвергли; и всякую ересь, начиная с Симона Волхва<sup>34</sup> и до тех, кто ныне восстал против Святой Церкви Христа и Бога нашего<sup>35</sup>.

8. Клянусь пред Святой, единосущной и поклоняемой Троицей без всякого лукавства так верить и ничего иного, кроме этого, не принимать и не общаться ни с кем из иноверных, не исповедующих этого, особенно с маронитами<sup>36</sup>. [Обещаю] не принимать второбрачного клирика в священство или на какое бы то ни было дело, подобающее отцам. [Обещаю также] подчиняться святейшей кафедральной и апостольской Церкви христоролюбивой нашей митрополии Дамаска и во всем слушаться и подчиняться твоей святости и предстоятелям святейшей Церкви, которые будут после тебя, и не принимать никого из манихеев, отвергнутых твоей святостью, против воли и повеления твоей святости. [Клянусь] следовать и твердо придерживаться святых канонов святых Апостолов, святых Соборов, святого и божественного Василия<sup>37</sup>. Все это я буду соблюдать, уповая на неизреченные щедроты Божии и на ваши молитвы, и с этой верою предстану пред *судилищем Христовым*<sup>38</sup>, и достигну спасения по Его благодати. Ему слава и держава со безначальным Отцом и Святым Духом, ныне и присно, и во веки веков. Аминь.

Пер. с древнегреч. и примеч. А. Р. Фокина

<sup>32</sup> Ср.: Рим. 14, 10.

<sup>33</sup> Евтих, Константинопольский архимандрит, и Диоскор, Александрийский архиепископ, известны как родоначальники монофизитства (сер. V в.); поскольку же они учили, что после соединения природ во Христе возникла одна природа — Божественная, полностью поглотившая человеческую, а значит, и страдавшая на кресте, вероятно, поэтому прп. Иоанн называет их теопасхитами.

<sup>34</sup> См.: Деян. 8, 9–24.

<sup>35</sup> По всей видимости, речь идет о возникновении иконоборчества, современником и жестким обличителем которого был прп. Иоанн Дамаскин.

<sup>36</sup> Марониты — сирийская (ныне арабская) христианская церковь в Сирии, состоящая в унии с Римом. Имя свое получили от монастыря св. Марона, одного из главных монастырей Сирии VI в. Сюда удалились сирийские монофелиты, гонимые властями Византии. Марониты исповедовали монофелитское учение вплоть до XII в.

<sup>37</sup> Имеется в виду свт. Василий Великий.

<sup>38</sup> Рим. 14, 10.



## КНИГА О ПОДОБИИ ПЛОТИ ГРЕХА

Пресвитер Евтропий

Текст настоящего трактата был найден в начале XX в. среди рукописей Парижской национальной библиотеки (Paris. lat. 13344) французским эрудитом-патрологом Жерменом Мореном (dom Germain Morin). Напечатан он был в 1913 г., спустя шесть лет после открытия, в течение которых издатель «перечитал его бесчисленное количество раз»<sup>1</sup> в попытке установить личность автора. Заглавие трактата приписывает его некоему епископу Иоанну, в сокращении — *IOH*, от *Iohannes*. Поиски Морена вскоре обратились к наследию блж. Иеронима, поскольку в рукописной традиции сокращение *IOH* могло смешиваться с аббревиатурой *IHO*, от *Hieronymus*. В дальнейшем подтвердилось, что именно такое смешение имело место. Фрагменты из «Книги о подобии плоти греха», таинственные для патрологов до открытия Морена, цитировались под именем блж. Иеронима в сочинениях времен адопционистских споров в Испании и Галлии<sup>2</sup>. Фразу из трактата обсуждали Феликс Ургельский<sup>3</sup>, Агобард Лионский<sup>4</sup>, Елипанд Толедский<sup>5</sup> и Алкуин, причем авторство Иеронима оспаривалось уже тогда со стороны Алкуина<sup>6</sup>.

Ж. Морен, проанализировав содержание и стиль текста, пришел к выводу, что автор трактата должен был жить до середины V века, до несторианских споров, поскольку из ересей опровергаются только манихейство и арианство. Гипотеза, которую он развивает далее, прибегая к множеству текстуальных сопоставлений, указывает как на автора трактата на Пациана, епископа Барселоны (2-я пол. IV в.). Эту атрибуцию приняли многие патрологи, такие как М. Шанц, О. Барденхевер, У. Морикка, Б. Альтанер, П. де ля Бриоль, Ф. Кайре, Б. Штайдле. Под именем

<sup>1</sup> *Morin*. Un traité inédit du IV-e siècle.

<sup>2</sup> См.: Прокофьева Н. Д., Фокин А. Р. Адопцианство // ПЭ. Т. 1. 2000. С. 310–311. — *Ред.*

<sup>3</sup> Интересующего нас сочинения Феликса не сохранилось, его цитирует Агобард Лионский (*Liber adversus dogma Felicis Urgellensis* // PL. 104. Col. 29–70).

<sup>4</sup> PL. 104. Col. 56 sq.

<sup>5</sup> *Elipandus*. Epistula IV, ad Albinum // PL. 96. Col. 872bd.

<sup>6</sup> «Во-первых, рассмотрим то выражение, о котором ты лукаво утверждаешь, что оно принадлежит блаженному Иерониму. Ты думал, а лучше сказать, хотел заставить нас думать, что он произнес следующее: “Сын человеческий через Сына Божия удостоивается того, чтобы быть <...> в Сыне Божием, так что взятое не отделяется от природы, но природа сочетается с взятым”» (*Alcuinus*. *Adversus Elipandum* II 10–11 // PL. 101. Col. 267bd).

Пациана можно встретить трактат в некоторых справочных изданиях<sup>7</sup>. Против авторства Пациана высказались Б. Капель, З. Гарсиа Виллада, Дж. Меркати и Ф. Борлеффс<sup>8</sup>. Последний подверг тексты Пациана и наш трактат параллельному филологическому анализу, в процессе которого выявил, что в «Книге о подобию плоти греха» есть ряд терминов, чуждых лексикону Пациана; конструкции, типичные для Пациана, не встречаются в трактате; ссылки на одни и те же цитаты из ап. Павла сопровождаются совершенно различными объяснениями.

Наконец, в 1942 г. Хосе Мадос опубликовал статью<sup>9</sup>, в которой атрибуировал «Книгу о подобию плоти греха» малоизвестному писателю кон. IV — нач. V в. пресвитеру Евтропию. Об этом авторе сообщается в сочинении еп. Геннадия Марсельского (Массилийского) «О знаменитых мужах»<sup>10</sup>: «Евтропий пресвитер написал двум сестрам, рабам Христовым, лишенным наследства родителями из-за обета целомудрия и любви к вере, два утешительных послания в виде небольших книг, языком элегантно и ясным, которые (послания) насыщены не только собственными мыслями, но и свидетельствами из Писаний»<sup>11</sup>.

Мадос обнаружил цитату из трактата еще в одном письме упомянутого Елипанда<sup>12</sup>, а также в ответном послании Елипанду от епископов Галлии<sup>13</sup>. В этих свидетельствах «Книга» приписывается перу блж. Иеронима, однако называется имя адресата — Cerasius (согласно рукописи Елипанда) или Caesaria (по рукописи письма епископов Галлии). Благодаря своей широкой эрудиции Мадос выяснил тот факт, что среди латинских авторов деве Кесарии писал пресвитер Евтропий и что эта Кесария — одна из двух сестер-дев, которых безымянно упоминает Геннадий. Данное открытие послужило главной причиной для того, чтобы приписать трактат пресвитеру Евтропию. С атрибуцией Мадоса согласился впоследствии и первооткрыватель «Книги» Ж. Морен<sup>14</sup>. Нужно сказать, что имеется ряд параллелей (указанных Мадосом) между настоящим трактатом и другими произведениями Евтропия, как в плане лексикологическом, так и богословском; они свидетельствуют об определенной целостности богословия автора, которое может быть обобщено на основании текстов Евтропия и которое, несомненно, заслуживает отдельного исследования<sup>15</sup>.

<sup>7</sup> См., например: DTC. T. 11. Col. 718–721; также немецкий Thesaurus linguae latinae (Lpz., 1900 ff.) использует настоящий текст под именем Пациана Барселонского.

<sup>8</sup> Borleffs F. Zwei neue Schriften Pacians? // Mnemosyne. Vol. 7 (3). 1938–1939. P. 180–192.

<sup>9</sup> Madoz. Herencia literaria del presbítero Eutropio.

<sup>10</sup> De viris illustribus. 49 // PL. 58. Col. 1087; критическое издание 1895 г.: *Hieronymus und Gennadius*. De viris illustribus.

<sup>11</sup> «Eutropius presbiter scripsit ad duas sorores, ancillas Christi, quae ob deuotionem pudicitiae et amorem religionis exheredatae sunt a parentibus, epistulas in modum libellorum consolatorias eleganti et aperto sermone duas, non solum ratione, sed et testimoniis Scripturarum munitas» (*Gennadius*. De viris illustribus. 49).

<sup>12</sup> Monumenta Germaniae Historica Concilia. T. II. P. 112.

<sup>13</sup> Ibid. P. 144–145.

<sup>14</sup> См.: Morin G. [реп.]. Brillantes découvertes d'un jésuite espagnol et rétractation qui s'en suit // Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain. Vol. 38. 1942. P. 411–412.

<sup>15</sup> Существует всего несколько исследований, посвященных богословию пресвитера Евтропия. Работа Л. Триа (*Trià L. De similitudine carnis peccati. Il suo autore e la sua Teologia*. R., 1936), содержащая детальный анализ настоящего трактата как такового, имеет целью подтвердить авторство Барселонского епископа, поэтому изобилует сравнениями с сочинениями последнего. В статье Ф. Каваллера (*Cavallera. L'héritage du prêtre Eutrope*) не принимается в расчет сочинение «De viro perfecto», принадлежность которого Евтропию будет предложена и обоснована лишь

Нельзя, как представляется, сделать далеко идущих выводов из чтения, которое дает одна рукопись труда Геннадия (несохранившаяся *Corbiensis* — рукопись скриптория аббатства Корби), чтения которой приводятся в издании бенедиктинца Martianay<sup>16</sup>): scripsit ad suas sorores<sup>17</sup>, «написал своим сестрам». Большинство манускриптов говорит о «двух (*duas*) сестрах» и заставляет видеть здесь или искажение, допущенное переписчиком, или неправильное прочтение издателем. Однако мы не можем умолчать об этой детали, помня, как много для освещения личности Евтропия значили вторичные и искаженные сведения.

О личности пресвитера Евтропия более нет внешних свидетельств, за исключением сообщения Геннадия. Тот факт, что трактат Евтропия был известен авторам, жившим в области Аквитании, дает право Х. Мадосу предположить, что его деятельность протекала в этих пределах, то есть в южной Галлии и в северной Испании<sup>18</sup>. Лаконичное наименование Паулина Ноланского в трактате Евтропия «О презрении к наследству» как *Paulinus noster* («наш Паулин») может означать, что Евтропий был знаком или даже связан родственными узами<sup>19</sup> с Паулином, который, как известно, прожил некоторое время (391–394) в Испании<sup>20</sup>.

Не имея оснований для точного определения времени жизни нашего автора, присоединимся к немногословной констатации Х. Эйманна: «Мы лишь можем сказать, что он жил около 400 года»<sup>21</sup>. Пресвитеру Евтропию посвящено несколько строк в комментариях к переводу труда Геннадия Марсельского на русский язык<sup>22</sup>: «Евтропий вел, по всей видимости, аскетический образ жизни. <...> (395–415 гг.)». Но что могут означать эти цифры и откуда они проистекают, остается непонятным.

Известны еще три сочинения пресвитера Евтропия, и история этих текстов так же не проста. Одно из них было оправдано от несправедливых обвинений в пелагианстве, впрочем, не окончательно, как можно судить из оценки, данной в Патрологии Квастена: «Послание об истинном обрезании <...> было составлено, возможно, под влиянием учения Пелагия»<sup>23</sup>.

Это следующие тексты:

1) Ad Geruntii filias de contemnenda hereditate // PL. 30. Col. 45–50. — «К дочерям Герунтия о презрении к наследству», находящееся среди подложных посланий блж. Иеронима. Керасия была одной из дочерей Герунтия<sup>24</sup>.

впоследствии (см.: *Cavallera. L'épître pseudo-hiéronymienne*). Фундаментальная работа Х. Эйманна (*Eymann. Eutropius Presbyter*) предлагает наряду с немецким переводом «Книги» серьезную попытку осмысления «этого столь сложного текста» (S. 127), но не корпуса пресвитера Евтропия целиком.

<sup>16</sup> Parisiis, 1706. P. 127 ss. См. историю и критику издания в: *Hieronymus und Gennadius*. De viris illustribus. S. XXVI–XXVII.

<sup>17</sup> PL. 58. Col. 1087c; *Hieronymus und Gennadius*. De viris illustribus. S. 78–79.

<sup>18</sup> Madoz. Herencia literaria del presbítero Eutropio. P. 53.

<sup>19</sup> См.: Patrologia. Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451). I Padri Latini / A cura Angelo di Berardino, con pres. di J. Quasten. R., 1978. Vol. 3. P. 482.

<sup>20</sup> *Cavallera. L'héritage du prêtre Eutrope*. P. 63.

<sup>21</sup> *Eymann*. Op. cit. S. 102.

<sup>22</sup> Церковные историки IV–V веков. М., 2007. С. 439, примеч. 120.

<sup>23</sup> Patrologia... Vol. 3. P. 482: «*L'Epistula de vera circumcissione*: <...> Fu forse composta sotto l'influenza della dottrina di Pelagio».

<sup>24</sup> См.: Madoz. Herencia literaria. P. 27–31.

2) *Ad Cerasiam de vera circumcissione* // PL. 30. Col. 188–210. — «К Керасии об истинном обрезании», также сохранившееся среди подложных сочинений Иеронима<sup>25</sup>.

3) *Epistula de viro perfecto* // PL. 30. Col. 75–104 (PL. 57. Col. 933–958). — «Послание о совершенном человеке», дошедшее до нас в двух собраниях: блж. Иеронима и св. Максима Турского, адресовано той же Керасии<sup>26</sup>.

Геннадию, очевидно, были известны только два первых сочинения Евтропия; с уверенностью можно сказать, что марсельский епископ читал послание «О презрении к наследству». Языку Евтропия, как мы видели, он дает характеристику как «элегантному и ясному», о сочинениях замечает, что они «обильно насыщены не только собственными мыслями, но и свидетельствами из Писаний»<sup>27</sup>. Эта оценка с полным правом может быть отнесена также и к настоящему трактату. Итальянский латинист Ф. ди Капуа<sup>28</sup> после скрупулезного анализа, произведенного над метрической структурой «Книги», говорит о том, что «красноречивая ритмическая проза», выверенность и строгость ритмики ставит автора в один ряд с такими риториками, как свт. Амвросий Медиоланский, блж. Августин и Виктор Витенский, «последними представителями древнего величия Рима»<sup>29</sup>.

Нельзя сказать о близости Евтропия к кому бы то ни было в отношении использования библейского текста, который отличается как от иеронимовского, так и от других латинских версий Писания, реконструируемых на основании сочинений древних западных авторов<sup>30</sup>.

Трактат дошел не полностью, поскольку в рукописи несколько листов было утеряно. Благодаря тому, что автор в начале задает структуру рассуждения и впоследствии часто напоминает о ней, можно предположить, что в лакуне находилась кульминационная часть сочинения, где автор хотел говорить о самом *подобии плоти греха*, через которое будет доказана истинная плоть, дабы тогда было вполне ясно и очевидно, могло ли и должно ли было это действительно называться *подобием греха* (с. |117|). Эта предполагаемая тема кульминации является одновременно и предпосылкой всего рассуждения вообще<sup>31</sup>. Нам остается сожалеть о не дошедших до нас прекрасных образах и метафорах Евтропия (за исключением некоторых недоразумений, о чем см. далее), благодаря которым его речь «при всей горькости состязания имела столь приятный вкус» (|131|).

Произведение пресвитера Евтропия поднимает и разрешает в определенном смысле несколько сложных вопросов, актуальных и в современной богословской среде — прежде всего, следующий: какую природу Адама воспринял Господь — до грехопадения или после? «Деление» природы Адама по хронологическому признаку основывается на различии ее качественных свойств до и после падения («плоть его не единого качества», гл. IX). Во-первых, это свойства, характеризующие отношение человека к Богу («до падения украшенный всяческими благословениями», «после падения вижу его искаженным всяческими проклятиями»),

и, во-вторых, это свойства физиологические («до преступления — бессмертный», «плоть, исказившая и изменившая делом свою сущность»). Заметим, что здесь автор сочетает те два подхода, которые принято считать характерными для западной и восточной традиции соответственно в вопросе грехопадения<sup>32</sup>: *юридическое* лишение славы и благословений и *физиологическое* искажение, причиненное отдалением от Бога. Впрочем, несмотря на это, особое внимание трактата направлено на исследование именно физиологических следствий грехопадения.

Нельзя признать удачными некоторые формулировки Евтропия. Наиболее странное и неожиданное место мы находим в гл. XVIII, |146|: «Хотя Он и сочетался с Богом через рождение от Марии и должен был быть спасен вместе со Спасителем, но если бы не был оставлен в этот час, то не смог бы вкусить смерти», и далее: «Когда Он чувствует конец, Он (человек) уже один». Такой пассаж объясняет, почему позднейшие галльские адопционисты проявляли интерес к данному трактату. Однако необходимо применить к пресвитеру Евтропию принцип презумпции невиновности и попытаться вникнуть в «контекст» этих высказываний. Нам представляется, что причиной такого неожиданного отрывка заключается в одной прекрасной, но в то же время слабой стороне трактата Евтропия — в его чрезмерной *элоквенции*. В желании сохранить красочность своего повествования, автор вводит в Его уста два независимых друг от друга «fatetur», «изрекает», соответствующих двум природам, каждая из которых свидетельствует о другой. В сущности, перед нами неудачный пример ораторского приема — «прозопопеи»<sup>33</sup>, в которой автор использует имеющийся материал Евангелия. Чрезмерное старание удостоверить человечество Христа и сохранить от посягательств аксиому о бесстрастии Божества породило такую литературную форму пересказа евангельских событий<sup>34</sup>. Только при таком объяснении возможно согласованное прочтение текста Евтропия<sup>35</sup>. Православные латинские авторы Галлии, пользовавшиеся этим трактатом и защищавшие его от адопционистского прочтения, в первую очередь характеризуют речь Евтропия как *elegantissimus* (изысканнейшую)<sup>36</sup>, что для латинского средневековья, как нам кажется, имеет больше оттенка от прилагательного «сложный», нежели «красивый».

<sup>32</sup> См., например: *Ρωμαϊδης Ι., πρωτοπρ.* Τὸ προπατερικὸν ἀμάρτημα. Ἀθήνα, 2001. Σ. 118–124.

<sup>33</sup> Греч. ἡ προσωποποιία, лат. prosopopeia, personificatio — олицетворение. Риторический прием, состоящий в: 1) наделении животных, неодушевленных предметов, абстрактных явлений и проч. человеческими способностями; 2) представлении действия в лицах, драматизация. — *Ред.*

<sup>34</sup> Прозопопея относится к словам Евангелия, олицетворяется тот, кто произносит евангельскую фразу, а именно — «наш Человек», т.е. человечество во Христе, хотя у него, строго говоря, нет «лица» и нет права использовать прямую речь вне риторической фигуры.

<sup>35</sup> Однако может существовать и альтернативное объяснение данного места у Евтропия. В IV–V вв. целый ряд латинских и греческих авторов (свт. Афанасий Великий, свт. Епифаний Кипрский, свт. Иларий Пиктавийский, свт. Амвросий Медиоланский, монах Лепорий в своем *Libellus emendationis* (который был подписан в 426 г. епископами западной Африки, включая блж. Августина) и др.), толкуя, в частности, соответствующее место Евангелия (Мф. 27, 46), утверждали, что в смерти Христа Божество оставило Тело Господа, снисходя в ад и оставаясь соединенным с Его душой. См.: *Grillmeier A.* Der Gottessohn im Totenreich // *Zeitschrift für katholische Theologie.* 1949. Bd. 71. S. 1–53, 184–203; *Grondijs L. H.* Der Heilige Geist in den Schriften des Niketas Stethatos // *BZ.* 1958. Bd. 51. S. 329–354, особ.: S. 331, 340–343. Учитывая датировку трактата, обсуждаемое С. С. Кимом место уже не выглядит столь странным. — *Ред.*

<sup>36</sup> PL. 104. Col. 65.

<sup>25</sup> Ibid. P. 31–39.

<sup>26</sup> См.: *Cavallera.* L'èpître pseudo-hiéronymienne. P. 158–167.

<sup>27</sup> См. выше.

<sup>28</sup> *Di Capua.* Ritmo e paronomasia.

<sup>29</sup> Ibid. P. 430.

<sup>30</sup> *Morin.* Un traité inédit du IV-e siècle. P. 91.

<sup>31</sup> См. анализ структуры, в котором исследователь видит особую важность для понимания текста: *Eutmann.* Eutropius Presbyter. S. 126 sqq.

В тексте перевода в прямых скобках приводится пагинация<sup>37</sup>, с добавлением некоторых поправок на основании замечаний Меркати<sup>38</sup> и ди Капуа<sup>39</sup>. В сносках мы даем перевод тех вариантов, предложенных в PLS, которые изменяют смысл фразы. Из книги Х. Эйманна мы позаимствовали нумерацию параграфов римскими цифрами, которая соответствует разбивке на абзацы в издании Ж. Морена, но не приняли более мелкую нумерацию.

### СОКРАЩЕНИЯ

*Cavallera*. L'héritage du prêtre Eutrope. — *Cavallera*. L'héritage littéraire et spirituel du prêtre Eutrope (IV<sup>e</sup>–V<sup>e</sup>) // Revue d'Ascétique et Mystique. Vol. 24. 1948. P. 60–71.

*Cavallera*. L'épître pseudo-hiéronymienne. — *Cavallera F.* L'épître pseudo-hiéronymienne «De viro perfecto» (PL 30, 75—104) // Revue d'Ascétique et Mystique. Vol. 25. 1949. P. 158–167.

*Di Capua*. Ritmo e paronomasia. — *Di Capua F.* Ritmo e paronomasia nel trattato «De similitudine carnis peccati» attribuito a Paciano di Barcellona // Scritti minori a cura di A. Quacquarelli. Vol. 1. R., 1949. P. 413–430.

*Eymann*. Eutropius Presbyter. — *Eymann H.* Eutropius Presbyter und sein Traktat «De Similitudine carnis peccati». Frankfurt am Main; Bern; N. Y., 1985. (Regensburger Studien zur Theologie; 30).

*Hieronymus und Gennadius*. De viris illustribus. — *Hieronymus und Gennadius*. De viris illustribus / Hrsg. C. A. Bernoulli. Freiburg; Lpz., 1895. S. 78–79. (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften; Reihe 1, 11).

*Madoz*. Herencia literaria del presbítero Eutropio. — *Madoz J.* Herencia literaria del presbítero Eutropio (*Genad*. De vir. ill., XLIX) // Estudios Eclesiásticos. 1942. P. 27–54.

*Mercati*. — *Mercati G.* [peu.] // Theologische Revue. Bd. 14. 1915. S. 113. [= Opere minori. V. 3. // ST. Vol. 78. P. 507–508].

*Morin*. Un traité inédit du IV-e siècle. — Un traité inédit du IV-e siècle. Le «De similitudine carnis peccati» de l'évêque s. Pacien de Barcelone // Anecdota Maredsolana. Series secunda. «Etudes, textes, découvertes» / Ed. Dom Germain Morin. P., 1913. P. 81–150.

[107] I. Неужели и тебя дерзнул коснуться дух немощи? Неужели и тебя сила болезни увлекла почти до самых врат смерти? Неужели вихрь этого недуга, который пришлось испытать на себе, к горю, целой провинции из-за одного несчастливого мановения неба, покусился пройти и через твою душу? [108] Неужели заслуги твоей верности не смогли оттолкнуть его? Неужели дела твоей праведности не смогли противостать вторгающемуся злу, и законы смертности не убоялись тебя, живущую в Господе? О я убогий, о я несчастный! *Если с зеленеющим деревом это делают, то с сухим что будет?* (Лк. 23, 31), и *если праведник едва спасается, то нечестивый и грешный где явится?* (1 Пет. 4, 18). Устрашили нас ваши письма, рассказавшие нам, что ты лежала два дня без памяти. Когда они были прочитаны, — а вернее, когда слезы смыли в них [чернила], как, впрочем, они того и заслуживали, — я оплакал обстоятельства моего положения, размышляя, откуда же теперь получит избавление подзащитный, когда поражен адвокат?

<sup>37</sup> Например, [107] по изданию Ж. Морена: *Morin*. Un traité inédit du IV-e siècle. P. 107–150. Текст был перепечатан позднее в *Patrologiae Latinae Supplementum* (P., 1958. Vol. 1. Col. 529–556).

<sup>38</sup> См.: *Mercati*.

<sup>39</sup> *Di Capua*. Ritmo e paronomasia. P. 419–430.

Неужели вы и этим подразумеваете нечто: чтобы грешники еще более страшились и чтобы для нас ваше бедствие послужило наказом, дабы мы, беспокоясь о жребии немощи, [которому причастны] даже вы, получили предупреждение в том, что ждет нас, и говорили себе, *сокрушаясь на ложах* наших (Пс. 4, 5<sup>40</sup>): «Если Бог Сына Своего Единородного не пощадил (Рим. 8, 32), то смотри, пощадит ли нас? (Рим. 11, 21)», и еще: «Если природные ветви отсекаются от оливы (ср.: Рим. 11, 21), то не с меньшей ли болью избавится она от чужих, допущенных к общению в соке [дерева] (ср. Рим. 11, 17) единственно по милости Виноградаря», дабы больше мог послужить к обновлению давно бездействующей дисциплины и забытой праведности этот пример, взятый посредством слов апостольских от твоей души? Ведь она, пока немоществовала плотски, духовно исправила немощных, и, уверенная при своем испытании, смогла приобрести здоровье для боящихся, [109] когда они теперь в состоянии возвращенного [здоровья] страшатся вредительства природы, которое видели действующим даже против привилегий добрых дел. Ведь кто стал бы думать, что сможет оказаться за пределами этого тяжкого испытания, тем более тот, кого не защищает *щит благоволения* (Пс. 7, 13<sup>41</sup>) Божия, если даже покрытые *шлемом спасения* (Еф. 6, 17) очутились внутри этих пределов? Или как могли бы надеяться не по плоду своих дел те, кто не имел надежды по плоду дел, на сохранность того, что — по плотской природе? Итак, некоторые, как мы надеемся, во время твоей болезни сделались лучше, ибо страшатся теперь заболеть по своим заслугам и стараются избежать через дисциплину того, чего невозможно избежать по природе, использовали это укорение нравов для исцеления немощи и отдали себя под начало терпеливому смирению, дабы не испытать конца. А чтобы не слышать больше от апостола: *Оттого многие из вас немощны и больны и немало умирает* (1 Кор. 11, 30), они начали благодаря страху перед болезнью бояться Бога, и удивительным образом смерть принесла здоровье, коль скоро через нее становятся христианами те, кто по жизни христианами не был. Какая нам разница, по притворству ли, или по истине (ср.: Фил. 1, 18), если *всякий язык исповедает, что Господь Иисус — в славу Бога Отца* (Фил. 2, 11)? О какую назвать мне болезнь менее презренную! О злая чаша, достойная великого удивления, ибо и добрых поддержала, и злых изменила; ибо и первых не обеднила, и вторых — нас — сделала святее! Впрочем, подобало по суду божественной мудрости, чтобы *дух немощи* (Лк. 13, 11) был наказан [110] таким образом: в то время, как он пытался вторгнуться в тела благочестивых, он терял умы безбожных, и в то время, как пугал тех, кого устрашить не может, он был оставлен даже принадлежащими ему, опустошая себя тем самым средством, которое направлял на чужих, — когда его так сильно боялись. И не удивляйся, почему столь сильный страх овладевал неправедными; видишь ли, при этом недуге одни были мысли у тебя, другие — у них, ведь тебя разрешение от плоти должно было одарить присутствием Твоего Жениха, на них же — навлечь суд их Судии. Ты радовалась о возможности быть возведенной к небесным брачным чертогам, а они горевали о том, что будут похищены в адскую темницу. Тебя призывали обители небесные, блистающие светом вечности, им же угрожали бездны теней и мук бесконечных. Тебе предстояло услышать там: *Прииди, ближняя Моя, голубице Моя, добрая Моя*<sup>42</sup> (Песн. 2, 10);

<sup>40</sup> Псалтирь цитируется по рус. пер. П. Юнгера.

<sup>41</sup> Цит. по синод. пер.

<sup>42</sup> Рус. пер. наш на основании пер. П. Юнгера.

им же, [напротив]: *отойдите от Меня все делатели неправды, ибо не знаю вас* (Лк. 13, 27). И потому в тебе было желание умереть, а в них не было желания умирать.

II. Но дабы какие-нибудь маловерные из-за того, что тебя посетила немощь, не стали думать, будто нет различия между делами и будто все мы как здесь равным образом подвержены бедствиям, так и после исхода будем разделять равное, чем бы это ни было, — [скажем], что без всякого сомнения можно начертать себе нечто в будущем заслугами и не упрекать в настоящее время природу в случайности, ибо такое мнение исключит и самую веру в Божество, поскольку только в том случае не должно быть будущего суда, если нет никого, кто судит. Однако то, что существует Бог, Творец всего и Воздатель за все |111| дела, даже явственнее, чем требуется для доказательства. Поэтому объясним подробнее то, почему святые здесь в болезнях плоти приобщаются к людям, подлежащим наказанию, тогда как в блаженстве воскресения они будут отделены от подлежащих наказанию. Для начала [те маловерные] пусть поймут, что одно дело — суд, другое — природа; что суд состоит в различении, природа — в обобщении; что первое — то, как должно быть по закону (*legale*), второе — то, как есть на деле (*solitum*), ибо будущее зависит не просто от того, что мы родились, а от того, что мы определенным образом действуем. Природа рождает, чтобы мы жили; суд исследует то, как мы прожили. Природа всех посылает на свет с равной долей, суд расследует, каковы мы. Суд там освобождает нас от природы, а здесь даже предполагает нас по природе добрыми. Наконец, первое принадлежит будущему времени, второе — настоящему; природа — над людьми, суд — над делами. Тогда [те маловерные] поймут, что природная немощь если и предстанет на суд, то для того, чтобы, как кажется, самой быть судимой. Она должна будет возратить на суде то, что в древности похитила по природе, имею в виду плоть, которая должна быть восстановлена в свое состояние посредством той самой немощи, которая исказила ее. Итак, там будут взвешены заслуги нашей жизни и будут произведены расчеты за наши утехы: тогда всякое постановление (*actus*) [будет производиться] из воспоминания о сделанном, тогда всякая награда [будет подаваться] по справедливости Судящего. В святых нет места немощи, поскольку они победили ее здесь через немощь, как хвалится апостол: *Когда я немощен, тогда силен* (2 Кор. 12, 10); поскольку эта немощь оказывается немощной в то самое время, когда тщится сделать немощными рабов Божиих, для которых *от скорби происходит терпение, от терпения опытность, от опытности надежда, а надежда не постыжает* (Рим. 5, 3–5), ибо благодаря ей (надежде) достигается то, о чем мы говорим, |112| — что [немощь] будет судима из-за собственной немощи. То есть, что касается нас, то мы должны бы даже испытывать благодарность к немощи, если через совершающееся зло она оказывается служительницей лучшего и делает более опытными тех, кого испытала беспомощностью болезни. Остается сказать, почему для добрых и для злых один жребий бедствий. Этому никто не должен удивляться, видя, что для всех обща смерть. Если же смерть [общая для всех], то [таково], конечно, и все, что ведет к кончине. Это понятно, поэтому скажем об этой общности. Естество нашего тела хрупко и неустойчиво, так что смертного не спасает никакое здоровье, ибо он взял себе в наследство от совершителя преступления все немощи и болезни через передачу семени; всю грязь смертности он, вместилище недугов, получил, когда был порожаем. Так, у наследников стало природой то, что у родителя было виною.

Пока искаженное потомство соответствует испорченному семени и хрупкость происхождения распространяется смертным отцовством, тот, кто [желал бы] в настоящем времени связать делами то, что рассыпал в прошлом, не смог бы совершить достаточных для этого дел. Ибо сначала мы рождаемся, а потом живем, а не живем прежде, а потом рождаемся; хотя, впрочем, этому и противятся некоторые схизматики<sup>43</sup>, но мы, оставив их теперь, продолжим тем, о чем хотели сказать. Итак, у всех естество едино в бренности, удел един, и условиями смерти связан весь род человеческий, дающий знать о преступлении родителя полученной от них смертностью, словно детской погремушкой<sup>44</sup>, что некогда преодолевается через добрый образ жизни, ибо природа в нас предшествует делам. Смертными мы производимся, заслугу производим; смертными мы рождаемся, добрыми делаем себя. Первое происходит без осознания, второе достигается из осознания. И поэтому |113| одно состояние у одной материи. Она, которая древнее заслуги, не изменяется от действия, ибо стала смертной раньше, чем доброй, и вдохнула осуждение проклятия раньше, чем, будучи оправданной, выдохнула свой выбор. И все же в свое время она избавляется и от одного, и от другого — и от того, какой рождена, и от того, что над ней совершается [без ее воли], ибо она разрешает долги родителя, умирая, а воскресая, вступает во владение тем, что принадлежит только ей. По этой причине и праведные, и неправедные, живущие под одним солнцем и на<sup>45</sup> одной земле, равно получают в удел разнообразие предпосылок. Здесь у всех равное состояние, как едино происхождение; здесь необходимо, чтобы ты была причастна уделу всех людей также и в смертном состоянии. И хотя ты обладаешь здесь по образу деятельности праведностью, все равно выносишь из наследства грех. Этой вещи и Господь не презрел приобщиться вместе с нами, как учит апостол: *Послал Бог Сына Своего в подобии плоти греха* (Рим. 8, 3). По какому же праву раб избавится в плоти от того, от чего не был изъят в той же плоти его Владыка?

III. И поскольку это высказывание апостола, как говорят, случайно пришло ему на уста, объясним его получше против еретиков, чтобы не оказалось, что после [окончания] твоего недуга мы посылаем тебе письма без небесного лекарства; ибо, имея попечение о твоём здоровье, мы должны внушать то, что укрепляет ум, поддерживает душу, удлиняет жизнь, по завещанию Соломона: *Знание закона свойственно доброму помыслу, ибо таким образом ты проживешь долгое время и прибавятся тебе годы жизни* (Притч. 9, 10–11<sup>46</sup>). Итак, тебе должно войти в познание закона, через которое, как мы верим, |114| ты будешь долгожительствовать. И вот, узнав свыше, что может тебя исцелить, от того же Соломона, сказавшего, что *язык мудрых врачует* (Притч. 12, 18<sup>47</sup>),

<sup>43</sup> В использовании слова «схизматики» для описания людей, верящих в предсуществование душ, логичнее увидеть указание на антиригенистское настроение автора, нежели ссылку на гностические или языческие греко-римские верования, исходя из значения слова *schisma*, *σχίσμα* — «разделение», «отсечение», в чем нельзя обвинить гностиков и язычников, не принадлежавших Церкви и, соответственно, не отделявшихся от нее. К сожалению, кроме этих предположений нет более точных материалов для объяснения данного места.

<sup>44</sup> *Strupundia* — детские погремушки, одевавшиеся детям на шею и служившие для опознания своего малыша среди чужих.

<sup>45</sup> В тексте: *sub una terra* («под одной землей»).

<sup>46</sup> Пер. П. Юнгера.

<sup>47</sup> Пер. П. Юнгера.

я передал<sup>48</sup> тебе лекарство, приготовленное языком апостола, которое врачевало также и *желудок и недуги* Тимофея, примешав тоже *немного вина* (1 Тим. 5, 23), насколько, правда, позволили наши силы, а не столько по предписанию врача, — через ту веру, которая вместе и твоя, и моя, против вражеских ядов. Последних следует уклоняться еще более, чем болезней, ибо первые стремятся разрушить саму душу, а последние, проникнув в естество крови, всего лишь истощают здравствующее тело. А если бы ты еще ненасытнее пожелала уврачевать<sup>49</sup> это и, пребывая в горячке жажды, поставила бы нам в вину нашу бережливость, то и тебе самой небезызвестно, откуда извлекается ароматный нектар, ибо ты читала, как оный Гедеон, муж добродетели и вождь священного войска, обрабатывал пшеничное зерно не в житнице, как того требовало обыкновение, а против общего обычая — на виноградном прессе (Суд. 6, 11–19). Теперь, если угодно Богу, я препоясуюсь для труда над обещанным снадобьем.

IV. Сказал апостол: *Послал Бог Сына Своего в подобии плоти греха* (Рим. 8, 3). Эти слова злоба еретиков, в особенности манихеев, обычно берет на вооружение для уничтожения Господней плоти; ими, однако, они сами закалывают себя, неопытные, тщась поразить других; от них им исходит запах смерти во смерть, в то время как нам они благоухают ароматом жизни для жизни. «Подобие плоти», — кричат они, — «имел образ Спасителя, а не плоть». |115| Используя так свидетельство апостола, они прибегают к авторитету именно того, кто их и опровергает. Откуда, спрошу я, взялась столь достойная сожаления слепота, которая не способна увидеть полной фразы и которая, едва прочитав пару слов, слепнет и не может перейти к окончанию фразы, откуда могла бы получить зрение; которая, словно сама неудача возлюбила ее, собственной волей помогает падению, не желая увидеть целиком то, что истинно, пожелав лучше нащупывать вслепую в каком-то обрывке то, что ложно? Ведь апостол не сказал: «Послал Сына Своего Бог в подобии плоти», но: *Послал Сына Своего Бог в подобии плоти греха*. Так как если было бы написано только: «в подобии плоти», то тогда это совершенно ничем не отличалось бы по смыслу от того, как мыслят они, и никто не дерзал бы думать иначе, чем апостол. Но поскольку слово проповедника распространило себя в цельном понимании кафолической истины, сказав: «*В подобии плоти греха*», то не стоит удивляться тому, что они не знали о *подобии греха* в Господе, если не увидели даже плоти человека, которая именно и имела в себе *подобие греха*. Итак, пусть согласятся, что Господь имел плоть, дабы познать в Нем *подобие греха*, которого без плоти духовная природа не может иметь в себе, ибо она, нетленная и неизменная, не затрагивается липкостью чуждой грязи и, будучи охранительницей самой себя, не знает сокрушения и истощения, даже в случае попытки нарушить ее целостность. Поэтому, конечно, она не может иметь *подобия греха* без плоти; однако с плотью она все же никогда не будет служительницей греха, как подтверждает Соломон, говоря: *Удалится от лукавства* (Прем. 1, 5<sup>50</sup>). Плоть же, которая однажды через преступление допустила до себя закон смерти, |116| не может стереть с себя *подобие греха*, будто оно выгравировано на ней, даже если бы смогла изгнать из себя влечение ко греху. Впрочем, эти

слова [апостола] не подойдут ни к кому другому из людей, кроме Господа, ибо нет такого человека, кто имел бы то, чего не получал, или такого, кто, получив, мог бы считаться не получившим. Один только Господь пришел в *подобии плоти греха*; один Он [был] подобен грешникам по природе воспринятой плоти, но не был грешником по образу жизни. Один Он получил новую славу для плоти, как говорит сосуд избранный (ср.: Флп. 3, 21), чтобы некогда она могла быть не преступницей, а только *подобной* преступнице, дабы ее, хотя и соответствующую своим природным свойствам (*officiis*), могли считать не грешащей, а такой, которая некогда только согрешила, то есть Господней уже, а не Адамовой, хотя она и стала Господней через Адама. *Послал Бог Сына Своего в подобие плоти греха*, — значит, послал не без плоти, дабы через *подобие плоти греха* могло быть показано действительное естество плоти. Ибо ни у какой [вещи] наружный вид не чужд *подобия* своей природы. А если ангелы часто и бывают равны в чело-веческом виде с теми, кому являются, как случилось с Авраамом при дубе, с Лотом в Содоме, с Иаковом в борении, с Товией в совместном путешествии, как часто и со многими другими, — то это не в *подобии плоти греха*. Ибо одно дело — принять форму, и иное — воспринять природу, и поскольку они не имели человеческого тела, то были лишены и *подобия греха*. Иметь *подобие греха* может тот, кто имеет в основании материю для греха. Прибавлю еще: и [бесы], оные духовные беззаконники, когда совершают грех, не могут, однако, принять *подобия плоти греха*, поскольку в этом им |117| препятствует их духовная природа, почему им и невозможно иметь от плоти *подобие плоти греха*, хотя они и соучаствуют во всяком преступлении вместе с плотью. Они находятся, однако, вовне, а не внутри, только внушают ложь, но не носят тело. Наконец, и тогда, когда они вторгаются с насилием в тела смертных и тщатся изгнать из них душу, — только хитростью подражания подчиняют (*modulantur*) своей власти функции телесных членов, несправедливо узурпированных и не родственных их [т.е. бесов] естеству. И если им по какой-нибудь другой причине удастся получить это, все же они, неспособные существовать без греха, не владеют *подобием плоти греха*. Ибо *подобие плоти греха* принадлежит Тому, Кто не знает истинного греха, то есть Тому, Кто не является сам грешником, Кто в плоти относится к *подобию греха* [только] посредством природы и не использует материю плоти для совершения преступления. Таким образом, единственно только наш Господь есть Тот, Кто и плоть сочетал с духом ради спасения плоти, и *подобие плоти греха* носил в неврежденной и незапятнанной святости духа, у Кого и плоть не запятнала иную[божественную,] природу, и дух просветил воспринятую.

V. Самое течение исследования нашей темы требует рассмотреть, — поскольку *подобие плоти греха* было принято не духовной природой и не некоей сгустившейся подражающей видимостью, — чья была плоть у Господа и какого качества была она, воспринятая, прежде чем исследовать само *подобие плоти греха*, через которое будет доказана истинная плоть, дабы тогда было бы вполне ясно и очевидно, могло ли и должно ли было это действительно называться *подобием греха*. Ибо было странно присваивать себе против законов природы и носить без нужды то, что и естество отталкивало и чего никакая причина не требовала, так что Бог носил бы в своей плоти подобие того, чего и самые люди, — хотя не могут быть без греха, — заслуженно стыдятся. Итак, |118| нужно исследовать, чью Он имел [плоть] и какую, чтобы понять, соответствовала ли она своему

<sup>48</sup> Мы передали — *Mercati*.

<sup>49</sup> Буквально: «если бы ты еще безмернее пожелала привести это в меру». По-латински «привести в меру» и «уврачевать» передаются одним словом.

<sup>50</sup> Синод. пер.

*Религиозно-просветительское издание*

**Богословские труды**

Выпуск 42

Редакторы *М. М. Бернацкий, Е. С. Полищук*

Корректор (русский язык) *Е. А. Рипс*

Верстка *М. А. Алимпиев, Ю. В. Рахманина*

Подписано в печать 14.08.2009. Формат 70x100 1/16.

Объем 28,5 п. л. Тираж 1000 экз. Заказ №

Издательство Московской Патриархии  
119435, Москва, Погодинская ул., 20, корп. 2.

*Оптовый отдел реализации:* (499) 246–20–85, 246–52–08

*Магазин:* (499) 245–30–68

*E-mail:* books@rop.ru