

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

Выпуск 45



Издательство Московской Патриархии
Русской Православной Церкви
Москва 2013

Рекомендовано к публикации
Издательским Советом Русской Православной Церкви
ИС 14–324–2970

Председатель редколлегии — Митрополит Волоколамский Иларион, председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, председатель Синодальной Библейско-богословской комиссии, ректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Члены редколлегии

Митрополит Бориспольский и Броварской Антоний, управляющий делами Украинской Православной Церкви
Архиепископ Верейский Евгений, председатель Учебного комитета, ректор МДАиС
Архиепископ Петергофский Амвросий, ректор СПДАиС
Епископ Бобрыйский и Быховский Серафим, первый проректор Института теологии им. святых Мефодия и Кирилла

Протоиерей Валентин Асмус; Протоиерей Владимир Воробьев; Протоиерей Леонид Грилихес; Протоиерей Максим Козлов; Протоиерей Владимир Силовьев; Протоиерей Валентин Тимаков; Протоиерей Владислав Цыпин; Протоиерей Владимир Шмалый; Священник Михаил Желтов; Д. Е. Афиногенов; А. Ю. Виноградов; С. Л. Кравец; П. В. Кузенков; А. И. Кырлежев; А. М. Пентковский; Е. С. Полищук; С. С. Хоружий; Ю. А. Шичалин

Ответственный редактор
Е. С. Полищук

Научные редакторы
М. М. Бернацкий, А. Г. Дунаев

СОДЕРЖАНИЕ

ПЕРЕВОДЫ ИСТОЧНИКОВ

ОРИГЕН. Восемь гомилий на Исаию (пер. с лат. М. Г. Калинина под ред. А. Г. Дунаева)	11
---	----

ИССЛЕДОВАНИЯ

В. Н. ЛОССКИЙ. Отрицательное богословие и познание Бога в учении Майстера Экхарта (окончание, гл. 5–6) (пер. с франц. Г. В. Вдовиной)	67
А. Ю. ВИНОГРАДОВ. Еще раз к вопросу о месте ссылки, смерти и погребения прп. Максима Исповедника	219
Д. Е. АФИНОГЕНОВ. «Многосложный свиток» — славянский перевод послания трех восточных патриархов императору Феофилу	238
СИМЕОН ФРЁЙСХОВ. Часослов без последований Больших Часов (вечерни и утрени): Исследование недавно изданного Часослова Sin. gr. 864 (IX в.) (окончание) (пер. с франц. А. В. Пономарева)	272
М. А. ЮДАКОВ. Порядок употребления в Русской Церкви архиерейского омофора за Божественной литургией (исторический анализ)	308
М. М. БЕРНАЦКИЙ. Канонизация патриарха Кирилла I Лукариса и Иерусалимский Собор 1672 года	325
А. В. ШЕК. Об актуальных задачах изучения мелодических формул знаменного распева	331

ПУБЛИКАЦИИ

Переписка мученика Михаила Новоселова с Ф. Д. Самариным, 1905–1913 гг. (публикация и коммент. Е. С. Полищука)	425
---	-----

РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ

Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Vol. 1 (600–900) / Ed. D. Thomas, B. Roggema. Leiden: Brill, 2009. (The History of Christian-Muslim Relations, 11) (Г. М. КЕССЕЛЬ)	477
Mémorial Monseigneur Joseph Nasrallah / Éd. par P. Canivet (†), J.-P. Rey-Coquais. Damas: Institut Français du Proche Orient, 2006. (Publications de l'Institut Français de Damas; 221) (Г. М. КЕССЕЛЬ)	482

Кнежевић М. Максим Исповједник (580–662): Библиографија. Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2012. (Библиографија српске теологије. Кн. 6); <i>Idem</i> . Григорије Палама (1296–1357): Библиографија. Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2012. (Библиографија српске теологије. Кн. 7) (А. Г. ДУНАЕВ).	488
Добрий кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире: [сб. ст.] / [Сост. и общ. ред. А. В. Бугаевского]. М.: Скиния, 2011 (А. В. ПОНОМАРЕВ)	491
Сокращения.	501
Сведения об авторах и переводчиках.	504

THEOLOGICAL STUDIES, 45

CONTENTS

TRANSLATIONS

ORIGEN. Eight Homilies on Isaiah (transl. from Latin <i>M. G. Kalinin</i> , edited by <i>A. G. Dunaev</i>).	11
--	----

STUDIES

VLADIMIR N. LOSSKY. Negative Theology and Knowledge of God in the Doctrine of Meister Eckhart (ch. 5–6) (Transl. from French by <i>Galina V. Vdovina</i>).	67
ANDREY Yu. VINOGRADOV. On the Issue of the Location of Exile, Death and Burial of Maximos the Confessor	219
DMITRIY E. AFINOGENOV. <i>Mnogosložnyj Svitok</i> : the Church Slavonic translation of the Letter of the Three Oriental Patriarchs to Emperor Theophilos.	238
SYMEON FRØYSHOV. The Book of Hours without the Rites of the Great Hours (Vespers and Matins): The Study of the Recently Published Horologion Sin. gr. 864 (9 c.) (Transl. from French by <i>A. V. Ponomarev</i>).	272
MAKSIM A. YUDAKOV. The Order of Usage of the Omophor at the Divine Liturgy in the Russian Orthodox Church: Historical Review	308
MIKHAIL M. BERNATSKY. The Canonization of the Patriarch Cyril Lucaris and the Synod of Jerusalem of 1672	325
AVRORA V. SHEK. On the Topical Tasks of Melodic Formulas Research in Znamenny Chant	331

PUBLICATIONS

The Correspondance of M. A. Novoselov with F. D. Samarin, 1905–1913 (publication and notes by <i>E. S. Poliščuk</i>).	425
--	-----

REVIEWS

Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Vol. 1 (600–900) / Ed. D. Thomas, B. Roggema. Leiden: Brill, 2009. (The History of Christian-Muslim Relations, 11) (G. M. KESSEL)	477
Mémorial Monseigneur Joseph Nasrallah / Éd. par P. Canivet (†), J.-P. Rey-Coquais. Damas: Institut Français du Proche Orient, 2006. (Publications de l'Institut Français de Damas; 221) (G. M. KESSEL)	482

<i>Кнежевић М. Максим Исповједник (580–662): Библиографија. Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2012. (Библиографија српске теологије. Кн. 6); Idem. Григорије Палама (1296–1357): Библиографија. Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2012. (Библиографија српске теологије. Кн. 7) (A. G. DUNAEV)</i>	488
Dobrij Kormchij: The Veneration of Saint Nikolaos in the Christian World / Collected Studies. Ed. A. V. Bugaevsky. Moscow: «Skinia», 2011 [in Russian] (A. V. PONOMAREV)	491
Abbreviations	501
The Information about the Volume's Authors and Translators	504

Из выступления митрополита Волоколамского Илариона,
председателя Редакционной коллегии сборника «Богословские
труды», на заседании Редакционной коллегии 8 ноября 2012 года

«Богословские труды» на протяжении более чем 50 лет были и остаются главным и наиболее авторитетным научно-богословским периодическим изданием Русской Православной Церкви. В советское время, начиная с 1960 года, это был, по сути дела, единственный богословский орган, выходивший под эгидой Русской Православной Церкви. Пусть он расходился небольшими тиражами, но каждый новый выпуск сборника становился настоящим событием для церковной общественности и, конечно, для церковных академических кругов.

Хотел бы вспомнить добрым словом тех, кто стоял у истоков этого издания, — в первую очередь митрополита Питирима, который сделал очень много для того, чтобы «Богословские труды» издавались регулярно и на том уровне, который был доступен для нашей науки того времени, учитывая ее изолированность от мировой науки и те трудные условия, в которых существовала Русская Церковь.

Ситуация изменилась после того, как произошли благие перемены в жизни нашей Церкви. «Богословские труды» не прекратили своего существования — они продолжали издаваться примерно с той же периодичностью, что и раньше. Значительно возросла конкуренция (в советское время у сборника конкурентов не было вообще, он был единственным богословским альманахом Русской Православной Церкви). В 1990-е и в 2000-е годы открылось немало новых богословских изданий, которые составляют сейчас достойную конкуренцию «Богословским трудам», и это можно только приветствовать. Чем больше будет изданий такого рода, тем лучше для нашей Церкви, для церковной науки. Но задача нашей редколлегии заключается в том, чтобы подумать о дальнейших путях развития «Богословских трудов».

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл не случайно принял решение обновить состав редколлегии, чтобы, во-первых, более тесно увязать работу «Богословских трудов» с деятельностью Синодальной библейско-бого-

словской комиссии — теперь оба органа возглавляет одно и то же лицо (как это, впрочем, было в последние годы, когда редколлегию возглавлял митрополит Минский и Слуцкий Филарет).

Во-вторых, наша задача заключается в том, что называется модным словом «перезагрузка», означающим не перемены, а некое обновление, вливание свежей крови в то дело, которое уже делается, причем делается на высоком уровне.

Сборник должен развивать и углублять сотрудничество с нашими ведущими духовными школами, академиями, вузами, Общецерковной аспирантурой и докторантурой, а также с Церковно-научным центром «Православная энциклопедия», под крышей которого собраны наши лучшие научные силы. Очень важно привлекать к работе светские учебные заведения и тех представителей отечественной гуманитарной науки, которые готовы работать на общем поле с нашими церковными учеными. Их участие, безусловно, обогатит содержание альманаха и расширит его читательскую аудиторию.

Важно, чтобы в издании продолжали печататься источники: тексты святых отцов, церковные документы как в переводе, так и на оригинальных языках, а также в двуязычном варианте с изданием соответствующего текста и переводом на параллельной странице.

Еще одна задача — это добиться увеличения тиража и общественного интереса к этому изданию. Понятно, что по самой своей природе «Богословские труды» не могут стать и, по-видимому, никогда не станут бестселлерами — это специальное научное издание высокого уровня, которое рассчитано на довольно узкую аудиторию. Тем не менее таковой аудиторией могут быть священнослужители Русской Церкви, многие миряне, которые интересуются богословскими, церковно-историческими, духовно-общественными, литургическими вопросами, студенты и преподаватели духовных школ — в общем и целом наберется не одна тысяча. Если сборник будет развиваться в этом направлении, то мы сможем общими усилиями повысить его востребованность и продолжим повышать его научный уровень.

ПЕРЕВОДЫ ИСТОЧНИКОВ

ГОМИЛИИ НА КНИГУ ПРОРОКА ИСАИИ

Ориген

Предисловие

Гомилии Оригена на книгу пророка Исаии¹ сохранились исключительно в латинском переводе блж. Иеронима Стридонского² (не обнаружено ни одного греческого фрагмента гомилий). Текст 8 гомилий сохранился полностью, 9 гомилия³ обрывается, причем из рукописной традиции известны несколько вариантов окончания этой гомилии, в том числе основанных на других текстах Оригена⁴. Иероним перевел только часть гомилий, причем в разных местах он называет разное число гомилий на книгу пророка Исаии, написанных Оригеном⁵: 25 (в предисловии к своему комментарию на книгу пророка Исаии, Es. I 1⁶) или 32 (в перечне сочинений Оригена, Ер. 33. 4⁷). Ясных оснований для датировки текст не дает⁸. Стандартным критическим изданием гомилий Оригена

¹ CPG. 1437.

² О степени возможного влияния Иеронима на текст Оригена см.: *Fürst A., Hengstermann Ch.* Einleitung // *Origenes. Die Homilien zum Buch Jesaja* / Hrsg. v. A. Fürst, Ch. Marksches. B.; N. Y.; Freiburg; Basel; W., 2009. (Origenes: Werke mit deutscher Übersetzung; 10). S. 171–176; за исключением ряда моментов, связанных с триадологией Оригена, перевод блж. Иеронима можно считать корректным; заслуживает внимания то обстоятельство, что библейские цитаты в латинском переводе гомилий Оригена имеют различия с соответствующими текстами в Вульгате.

³ О сомнениях в ее подлинности см.: *Fürst A., Hengstermann Ch.* Op. cit. S. 23–27.

⁴ Origenes Werke. Bd. 8. Homilien zu Samuel I, zum Hohelied und zu den Propheten. Kommentar zum Hohelied: In Rufins und Hieronymus' Übersetzungen / Hrsg. v. W. A. Baehrens. Lpz., 1925. S. 298. (Далее в предисловии и комментариях — GCS 8.)

⁵ *Fürst A., Hengstermann Ch.* Op. cit. S. 20.

⁶ *Gryson R., Deproost P.-A.* Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe. Livres I–IV. Freiburg, 1993. (Vetus Latina. Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel; 23). P. 138.

⁷ Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae. Pars 1: Epistulae 1–70 / Ed. I. Hilberg. Vindobonae; Lipsiae, 1910. (CSEL; 54). P. 257.

⁸ Критику гипотезы Р. Nautin'a, датировавшего гомилии периодом между 238–241 или 239–242 гг., см.: *Fürst A., Hengstermann Ch.* Op. cit. S. 20–23.

на книгу пророка Исаии остается публикация В. А. Бэренса в серии «Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte»⁹. Текст Бэренса был переиздан (с опущением критического аппарата) в 2009 г. с немецким переводом и подробными предисловием и комментариями¹⁰.

Ниже предлагается краткий обзор основных тем, затронутых в гомилиях на Исаию.

1. Экзегетика

В Ном. 2 Ориген изящно сочетает аллегорический подход с чисто текстологическими изысканиями, которые сами имеют большое значение для понимания состояния доступного Оригену НЗ текста¹¹. Ориген обращает внимания на изменение текста пророка Исаии в Евангелии от Матфея. Согласно Мф. 1, 23, пророчество Исаии содержит слова «...и нарекут Ему имя...». В Ис. 7, 14 глагол «нарекать» имеет форму 2 л. ед. ч. как в древнееврейском тексте, так и в Септуагинте¹². Это разночтение не могло не привлечь внимания Оригена не только как экзегета, но и как текстолога и полемиста. По мнению Оригена, вариант текста, имеющийся в Мф., возник из-за ошибки переписчика, и Ориген в характерной для него манере утверждает, что эта ошибка связана со стремлением к более легкому пониманию текста, нежеланием видеть стоящий за ним глубокий смысл. В случае с пророчеством Исаии предполагаемый переписчик не смог понять, к кому обращены слова пророка. Если Исаия сказал «наречешь», а пророчество было произнесено перед Ахазом, то как Ахаз мог бы наречь имя Младенцу, родившемуся через 8 веков после него? (Мессианское значение этого пророчества принимается как само собой разумеющееся.) Не поняв этого, некий переписчик, по мнению Оригена, заменил форму 2 л., однозначно указывающую на собеседника, неопределенно-личной формой 3 л. мн. ч. Между тем более внимательное чтение позволило бы разглядеть истинного собеседника пророка: «Слушай, дом Давида!» — так начинается пророчество. Дом Давида и должен наречь имя Мессии — и Оригену остается только показать, на основании хорошо известного топоса, что дом Давида — это Церковь¹³.

Здесь Ориген обращается к характерному герменевтическому приему, с которым нам несколько раз придется встретиться в его гомилиях. Мы назовем этот прием поиском неочевидного допустимого. Этот прием заключается в следующем: экзегет выбирает вариант прочтения

⁹ GCS 8. S. 242–289.

¹⁰ Origenes. Die Homilien zum Buch Jesaja... S. 171–176.

¹¹ О текстологических замечаниях Оригена см.: Young F. M. Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Camb., 1997. P. 82–84.

¹² В синодальном переводе текст приведен в соответствие с Евангелием.

¹³ Другие примеры экзегетического решения текстологических проблем у Оригена см.: Young F. M. Op. cit. P. 84, с ссылками на литературу.

текста, формально не противоречащий его грамматической структуре, но не очевидный для читателя, и выстраивает на основании этого варианта интерпретацию текста, претендующую на раскрытие внутреннего смысла Писания. В случае с текстом Исаии таким «неочевидным допустимым» выступает «дом Давида» в качестве адресата пророчества. Несмотря на то, что «дом» в качестве собирательного имени выступает источником согласования во мн. ч. («Слушайте же, дом Давида! Разве мало для вас затруднять <...>, что хотите затруднять...»), формально Ориген имеет основание считать форму «наречешь» согласующейся с существительным ед. ч. «дом». Тем самым задается поле для аллегорической интерпретации.

Более яркий пример применения такого приема — интерпретация в Ном. 4 описания серафимов в Ис. 6, 2–3. Во-первых, по мнению Оригена, серафимов два, во-вторых, они закрывали не свои лица и ноги, а Божии (далее Ориген объясняет, как он понимает этот образ), и в-третьих (этот вывод делается на основании двух предыдущих утверждений), эти два серафима суть Иисус Христос и Святой Дух. Рассмотрим, на основании чего Ориген формулирует эти нетривиальные утверждения, получающие в результате принципиальное значение для его триадологии.

В древнееврейском тексте мысль о том, что у каждого серафима было по 6 крыльев, выражена через повтор: «шесть крыльев, шесть крыльев — каждому». В Септуагинте этот повтор сохранен, но выражение *la-ʔehād* («каждому», букв. «одному») переведено два раза, опять-таки для указания на повторяемость признака, а не на количество носителей этого признака: «Шесть крыльев у одного (τῷ ἐνὶ), и шесть крыльев у другого (τῷ ἐνὶ)»¹⁴. Тем не менее, без обращения к контексту выражение Септуагинты можно понять в том смысле, что серафимов было только два. Объяснение серафимов как символов небесных полушарий, о котором упоминает Псевдо-Василий Великий в Толковании на Исаию, восходящее к Филону, свидетельствует о том, что такое понимание Ис. 6, 4 LXX было достаточно распространенным. И Ориген принимает это неочевидное допустимое чтение, чтобы перейти к следующему шагу в своей аргументации. «И двумя закрывал лицо, и двумя закрывал ноги, и двумя летал»¹⁵. В древнееврейском тексте слова «лицо» и «ноги» употреблены со связанными притяжательными местоимениями, источником согласования которых выступает числительное *ʔehād* (букв. «один», зд. — «каждый»). В Септуагинте эти притяжательные местоимения оставлены без перевода¹⁶. Ориген находит возможность утверждать, что эти лицо и ноги — Божии. Разумеется, это утверждение тут же получает объяснение, позволяющее избежать антро-

¹⁴ Ис. 6, 2 LXX.

¹⁵ Ис. 6, 3 LXX.

¹⁶ См. чтение, предложенное в геттингенском издании (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum. Vol. 14: Isaias. Göttingen, 1939. S. 142).

поморфизма: лицо Божие — тайна творения мира, ноги Божии — тайна конца мира, и то и другое недоступно познанию человека. Показательно, что Ориген сознательно увеличивает число этапов аргументации: сначала он предлагает антропоморфическое толкование, противоречащее самой сути его метода, а потом стремится разрешить им же самим созданное противоречие, получая дополнительные основания для изложения своих богословских взглядов. Толкование видения Исаии достигает у Оригена предельного развития в триадологии: два серафима, выступающие посредниками между людьми и непостижимыми божественными тайнами, — это Иисус Христос и Дух Святой. Триадологические воззрения Оригена получают в Писании язык для своего выражения и одновременно «доказательства» своей истинности.

Показательно, что во всем этом рассуждении Ориген не просто отталкивается от буквального смысла — он в нем нуждается. Аргументация Оригена не может состояться без преувеличенного, можно сказать мифологического, буквализма: *конкретно-предметный* образ имеет в качестве значения *конкретный объект*. Ориген неоднократно обращается к этому своеобразному буквализму. В Ном. 5. 1, объясняя слова «*воздвиг с востока правду и призвал ее к ногам Своим*»¹⁷, Ориген рассуждает так: «Ясно, что она одушевлена, раз идет, будучи призванной». Ориген отказывается видеть в Писании простую метафору. Он не сводит буквальный смысл к абсурду, чтобы отвергнуть его (как правда может быть «позванной к ногам?»), а принимает этот смысл как данность: правда действительно «идет», но в этом случае ее следует считать ипостасной, и христианин может сделать это только в том случае, если отождествит правду со Христом. Христологическое толкование оказывается буквальным объяснением, которое довел до предела автор, имеющий определенные богословские пресуппозиции. И другим это толкование, по всей видимости, быть не может: мы ожидаем, что «символический» буквализм у Оригена всегда имеет христологическое измерение — во всяком случае, это справедливо для рассмотренных нами гомилий.

В качестве яркого примера христологического буквализма за пределами гомилий на Исаию можно привести рассуждение Оригена в трактате «О началах». Объясняя антропоморфистские выражения Священного Писания в том ключе, который стал вполне традиционным для последующего христианского богословия (различные части тела, которые усваивает Богу язык Библии, — это символы божественных действий), Ориген подходит к наиболее трудному — наименее грубому — антропоморфизму: в каком смысле говорится о том, что у Бога есть душа? И здесь апелляция к Божественным силам кажется Оригену недостаточной: «Но, может быть, кто-нибудь возразит нам на основании наших

¹⁷ Ис. 41, 2 LXX.

же положений и скажет: в каком же смысле говорится о душе Бога? Мы ответим ему следующим образом: как все, что говорится о Боге в телесном смысле, <...> мы понимаем не как человеческие члены, но как некоторые силы, <...> так, должно думать, и названием души Божией обозначается нечто иное (сравнительно с душой человека). И если можно нам осмелиться сказать об этом предмете и несколько больше, то, может быть, под душою Бога можно разуметь Единородного Сына Божия. В самом деле, как душа, разлитая по всему телу, все движет и приводит в действие, так и Единородный Сын Божий, Который есть Слово и Премудрость Его, касается и достигает всей силы Божией, пребывая в ней. И, может быть, для указания на эту тайну, Бог называется в Священном Писании телом или описывается, как телесный»¹⁸. Таким образом, не только выражение «душа Бога», но и вообще вся совокупность библейских антропоморфизмов получает объяснение через отождествление «денотата» проблемного образа со Христом.

Тем не менее Ориген не всегда находит возможным подобный экзегетический ход. Текст, в котором о Боге не говорится непосредственно, труднее истолковать христологически, и Ориген, по-прежнему объясняя текст через неочевидное допустимое его прочтение, идет по пути отрицания буквального смысла как такового. Многие толкования вводятся общими рассуждениями о недопустимости буквального понимания Писания. В Ном. 2. 2 Ориген высказывает мысль, ставшую для него топосом: разве мог Святой Дух позаботиться о тленной пище? — и делает вывод, что упоминания о еде нужно понимать в духовном смысле (т. е. переходит от общих богословских соображений к экзегетическому шаблону). Этот вывод получает дополнительное обоснование в попытке свести буквальное понимание священного текста к абсурду: Полагаешь ли ты, что это говорит Дух Святой: «*Ешь мед, который полезен, ведь он хорош*»?¹⁹ Я не слышу речи о том, чтобы Святой Дух заповедовал мне что-то о телесном меде в словах «*ешь мед*». Вот у меня нет [меда] или, допустим, я по природе не могу есть мед: по какой причине Он мне говорит: «*Ешь мед* и не ешь мясо, но *ешь мед, о сын, ибо он хорош*» (bonum est enim). При этом Ориген игнорирует жанровую мотивировку этого высказывания: из контекста ясно, что вся фраза²⁰ — это развернутое сравнение. Познание мудрости уподобляется вкушению меда. Для того чтобы понять иносказательный смысл этой фразы, не обязательно сводить ее первую часть к абсурду. Фактически Ориген опять принимает здесь неочевидное допустимое чтение: вне контекста предложение «Сын мой, ешь мед» понимается экзегетом как обязательная к исполнению заповедь, и уже с этой позиции становится возможным свести этот текст к абсурду (не каждый человек физически в состоянии исполнить

¹⁸ De principiis. 2. 8. 5.

¹⁹ Ср.: Притч. 24, 13.

²⁰ Притч. 24, 13–14.

эту «заповедь» о вкушении меда) и теоретически обосновать необходимость духовного понимания Священного Писания.

В Ном. 6. 3 Ориген применяет этот прием даже по отношению к заповеди Спасителя об умовении ног друг другу²¹. Здесь ориентиром для Оригена выступает реальная церковная практика: никто из священнослужителей никогда не оmyвает ноги мирянам, и в этом смысле никто не исполняет заповедь. Если понимать слова Иисуса Христа буквально, то все клирики оказываются недостойными Его последователями. Для слушателей Оригена такой вариант немыслим, и экзегет получает неопровержимый довод в пользу необходимости духовного понимания Писания: если понять сокрытый смысл слов Спасителя, то епископы поистине блаженны, ибо они «ниспосылают воду из Писаний в сосуд души, что есть в соответствии с Писаниями, и прикасаются к нечистоте ног учеников, [чтобы] и отмыть [ее], и отчистить, и отбросить прочь» (Ном. 6. 3). Предлагая это толкование, Ориген осмысляет в его ключе и собственную деятельность: «О, если б и я ныне воспринял воду, которая может омыть ноги ваших душ!» Тем не менее, Ориген не отрицает исторической реальности эпизода об умовении ног²², но считает, что именно этот раскрытый им духовный смысл был подлинной причиной самого события: «Они ясно видели, как Учитель оmyл ноги ученикам... но только то, что происходило, а не почему происходило».

Наиболее интересный пример использования этого приема — сведения буквального смысла к абсурду — Ном. 6. 5–6. Ориген объясняет слова «и ушами своими тяжело слышат»²³. Выявляя и обосновывая символический смысл этого изречения, Ориген отталкивается от самоочевидного и даже банального (пророк говорит не о проблемах со слухом) и переходит к сложной системе параллельных мест, взаимосвязанных в многообразном переплетении смыслов: «Грех, согласно Писанию, тяжел. Ради этого некто, чувствуя грехи свои, говорит: “Словно бремя отяготели на мне”²⁴. И из-за того, что увесиста [эта] тяжесть, воссела [женщина] на талант свинца, как написано у Захарии²⁵. Египтяне ведь не потому, что у них были тяжелые тела, погружены, словно свинец, в неистовой воде²⁶, но потому, что души их сделались тяжелее при таланте свинца, на котором сидела тяжесть; из-за этого они погружены, подобно свинцу, в страстной воде». При этом в обоих случаях Ориген использует общую терминологию: его мысль вращается вокруг все тех же понятий «огрубения» и «истощания», говорит ли он о банальных вещах или о сложных мистических умозрениях, и мы не замечаем, как указанные понятия меняют свой смысл; на наших глазах происходит неприметная подмена смыслов, между тем как ум продолжает идти проторенной дорогой усвоенных и внешне неизменных символов.

²¹ Ин. 13, 14–15.

²⁴ Пс. 37, 5.

²² Ин. 13, 3–15.

²⁵ См.: Зах. 5, 7 LXX.

²³ Ис. 6, 10.

²⁶ Исх. 15, 10 LXX.

Итак, поиск неочевидного допустимого может получить у Оригена 2 разных направления: 1) исходя из неочевидного допустимого прочтения текста толкователь доказывает, что текст говорит о Боге антропоморфистски, и необходимость устранить антропоморфизм обязывает экзегета изложить его богословские взгляды; 2) исходя из неочевидного допустимого прочтения текста толкователь преувеличивает проблемы, связанные с его буквальной интерпретацией, и доказывает, что буквальное понимание текста в принципе невозможно. В первом случае интерпретация становится способом выражения догматических идей экзегета, во втором случае — герменевтических.

С поиском неочевидного допустимого связан другой метод Оригена, имеющий параллель в мидраше²⁷, — установление дополнительных смысловых отношений между словами в пределах предложения или стиха. Толкуя фразу: «В год смерти царя Озии видел я Господа»²⁸, — Ориген делает вывод, что смерть Озии была необходимым условием видения Бога (далее Озия соотносится с фараоном и поясняется в соответствии с экзегетическим топосом «духовный фараон = диавол») (Ном. 1. 1). В Ном. 5. 3 обстоятельства жизни самого Озии получают истолкование посредством такого же приема: пока был жив первосвященник Захария (для Оригена это символ разумения), Озия творил правду в очах Господних. Здесь же связь между смертью Озии и видением Исаии получает более развернутое объяснение, привлекается стих Рим. 7, 8–9.

Важным приемом Оригена было объяснение древнееврейских слов, приведенных в Септуагинте и Новом Завете, прежде всего личных имен и топонимов. Впрочем, в гомилиях на Исаию этот прием никогда не задает интерпретацию²⁹ и выполняет скорее иллюстративную роль: в Ном. 4. 1 Ориген объясняет божественное имя «Саваоф» (евр. *šəḇāʾōṭ*), ссылаясь на перевод Акилы; в Ном. 6. 3 Ориген объясняет топоним «Силоам» как «посланный» и на основании этой интерпретации делает вывод, что Силоам — это апостолы.

2. Богословие

Второй параграф первой гомилии имеет большое значение для понимания триадологии Оригена. Объяснение, предложенное Оригеном: два серафима символизируют Христа и Святого Духа, открывающих Бога и хранящих Божественные тайны, — граничит с субординационизмом, и

²⁷ О технике мидраша и ее параллелях с экзегетическими методами Оригена см.: Гиришман М. Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности. М.; Иерусалим, 2002.

²⁸ Ис. 6, 1.

²⁹ Ср. объяснение, данное Оригеном для маршрута Исхода: каждый топоним оказывается для толкователя символом определенного этапа духовного восхождения, в этом случае перевод топонимов становится основанием экзегезы.

тем более странной кажется благочестивая реплика, завершающая толкование: «И не думай, что природа Троицы разнородна, если имена говорят о служении [Сына и Духа]». Ориген никак не пытается объяснить, почему его толкование не должно привести читателя к выводу о подчиненном положении Сына и Духа по отношению к Отцу, и в следующем же предложении усиливает имплицитное противопоставление «Бога» и «серафимов», говоря, что серафимы покрывали лицо и ноги Божии. Это обстоятельство позволило считать предостерегающую реплику Оригена интерполяцией блж. Иеронима. Вероятно, это единственное место, когда Иероним отступил от переводимого текста.

Показательно, что эта же интерпретация в менее подробном варианте изложена в трактате «О началах».

В гомилиях на Исаию несколько раз поднимаются вопросы, связанные с христологией. В Ном. 5. 1 Ориген высказывает важное христологическое утверждение: «Плоть Господа принимает честь Божества». Это утверждение не получает развития, цель Оригена в данном случае экзегетическая: если Христос — это ипостасная Правда и именно о такой правде идет речь в Ис. 41, 2, то требуют объяснения слова «к ногам Своим». Ориген предлагает такую интерпретацию: «ноги» — символ Воплощения, Бог призвал Правду к ногам, т. е. благоволил Воплощение Сына. Тем самым Ориген избегает опасного поворота мысли: если Правда — это Логос, то призвание Правды к ногам Божиим должно указывать на служебное положение Логоса по отношению к Отцу. Ориген приводит параллельное место, в котором также идет речь о «подножии ног». Это стих Пс. 98, 5. Ориген дает толкование: подножию ног Бога подобает поклоняться, ибо плоть Спасителя принимает честь Божества. «Отец призвал Сына, а точнее, Бог — человека, призвал Правду к ногам Своим, то есть воплощение Сына Своего. Потому мы и поклоняемся подножию ног Его, согласно с чем написано: *“Поклоняйтесь подножию ног Его, ибо оно свято”*³⁰. Ведь плоть Господа принимает честь Божества (deitatis)». Показательно, что антропоморфистский образ «ног Божиих» получает у Оригена две разные интерпретации и оба раза — христологические, причем эти две интерпретации никак не связаны друг с другом.

Тема воплощения поднимается также в Ном. 4. 1. Ориген дает христологическое истолкование Евр. 2, 11: «*Ибо и освящающий и освящаемые, все — от Единого. Освящающий есть Спаситель, Который по человеческой природе (juxta hoc quod homo est) становится освящаемым от Бога Отца (a Deo Patre accipiens sanctitatem)*». Таким образом, у Оригена речь идет не об отношении Христа и людей, но об отношении божественной и человеческой природ во Христе. Ориген возвращается к этому же вопросу в окончании Ном. 4. 2, уподобляя плоть Христову двери, а Слово — «наддверию» (осмысляя слова Ис. 6: «и поднялось наддверие...»), однако этот образ остается нераскрытым.

В Ном. 3. 2 Пс. 23 объяснен как пророчество о вознесении, и слова Пс. 23, 8 — как возгласы ангелов, встречающих возносящегося Христа: «Поэтому Он есть Вестник великого совета; поэтому Он усилился и, усилившись, вознесся; и удивляются силы [небесные] тому, что Он возносится, и говорят о Нем: “Он — *Господь сильный и могучий в сражении*”». Впоследствии эта интерпретация стала распространенным экзегетическим топосом.

Большой интерес представляет утверждение о многократных пришествиях Иисуса Христа на землю. Ориген дает несколько провокационную формулировку этого утверждения, но содержательно оно имеет параллели с учением об откровении Бога в ВЗ через Логос³¹: «То пришествие Господа моего Иисуса Христа, в которое Он сошел на землю, — не единственное: Он пришел к Исаии, Он пришел к Моисею, Он пришел к народу, пришел к каждому из пророков; и не бойся, если Он придет опять, хотя и вознесся уже на небо».

3. Сокращения

При указании разночтений в рукописной традиции используются следующие сокращения³²:

c — cod. Atrebat. 303, XIII в.
l — cod. Laudun. 299, IX в.
m — cod. Paris. Mazarin. 556, XII в.
p — cod. Pragensis V B 16, XIV–XV вв.
v — cod. Vindobon. 3925, XV в.
w — cod. Vatican. 212, XII в.

A — *l, w*
B — *c, m, e*
b — *c*, Barberin. 587
e — *v, p*

Del. — издание Delarue³³

+ слово добавлено в той или иной рукописи

³¹ См.: Fürst A., Hengstermann Ch. Op. cit. S. 103–112 (с лит.).

³² Baerens W. A. Einleitung // GCS 8. S. XXVIII–XXX, LVIII.

³³ Шарль Деларю (Charles de la Rue, 1643–1725). В «Патрологиях» Ж.-П. Миня (PL. 24. Col. 901–936; PG. 13. Col. 219–254) воспроизведено более раннее издание Ж. Женебра (Gilbert Gènebrard, 1535–1597). Некоторые чтения, имеющиеся в «Патрологиях», не зафиксированы в GCS (ниже в сносках отмечены лишь отдельные случаи).

³⁰ Пс. 98, 5.

> слово опущено в той или иной рукописи

* (в аппарате разночтений) означает, что первоначальное правильное чтение в рукописи было впоследствии исправлено переписчиком

* (при ссылке на Священное Писание) указывает на аллюзии, не распознанные в издании GCS 8

Сверка и редакция перевода по изданию GCS (с привлечением текста из PL/PG) выполнена А. Г. Дунаевым, ему же принадлежит и ряд примечаний (без уточнения границ ответственности редактора и переводчика).

М. Г. Калинин

ГОМИЛИЯ ПЕРВАЯ. Видение первое. «И было в год смерти царя Озии: видел я Господа, сидящего на престоле высоком»^a

[И было в год смерти царя Озии: видел я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном, и дом полон славы Его. И серафимы стояли во-круг Его; шесть крыл у одного и шесть крыл у другого: двумя закрывали лица свои, двумя закрывали ноги свои и двумя летали. И взывали они друг к другу и говорили: Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! Вся земля полна славы Его! И поднялось наддверие от голоса восклицающих, и дом наполнился дымом. И сказал я: о, я окаянный, я огорчен, потому что я человек с нечистыми устами и живу среди народа также с нечистыми устами, и глазами моими видел Царя, Господа Саваофа! ^b] ^c

I. Пока царь Озия был жив, пророк Исаия не мог увидеть видение. Ведь Озия был грешником, он совершил зло перед очами Господа^d и преступил веление божественного закона. Он вошел в храм^e и Святая Святых, но его изгнали оттуда во двор из-за этой проказы, так что ему пришлось выйти из города и оказаться в числе нечистых. Значит, такой правитель души должен умереть, чтобы мы могли видеть видение Божие, — ведь не зря написано: «В год смерти¹ царя Озии видел я Господа»^f. В каждом из нас живет Озия, он же Фараон, и мы не можем [спокойно] вздохнуть, трудясь на египетских работах^g. Когда же он умрет, тогда вздохнем спокойно, как написано в Исходе. Пока жив Озия, мы не увидим славу Божию^h, но со смертью Озии увидим ее — сразу, как только он умрет. Именно это нужно для того, чтобы в нас воцарилось Его Слово, сказавшее: «Он поставил Меня царем»ⁱ, — и не воцарился гнев. Ведь есть и царь греха¹. Зная это, апостол сказал: «Итак, да не царствует грех в смертном вашем теле»^j. Несчастен человек, которым правит грех, человек, который такому себя предает царю, презирая царство Бога и подчиняя себя удовольствию. Поэтому любитель удовольствия не любит Бога, и о таких говорит апостол: «Более сластолюбивы, нежели боголюбивы». Притом это сказано не про совсем неверующих, а про тех, кто, хотя и пребывают внутри [Церкви] (*intrinsicus commorantur*), «более сластолюбивы, нежели боголюбивы»², имеющие вид благочестия, силы же его отрекшиеся»^k. Все это сказано ввиду смерти царя Озии, после которой пророк увидел

^a Ис. 6, 1.

^b Ис. 6, 1–5.

^c Для удобства читателя мы помещаем при надписании каждой гомилии фрагмент текста, который будет разбираться Оригеном. Эти фрагменты цитируются (при необходимости — с небольшими изменениями) по изданию: Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера. Большие пророки. М., 2006.

^d Ср.: 2 Пар. 26, 16, ср. также 4 Цар. 13, 2.

^e Ис. 6, 1.

^g Ср.: Исх. 2, 23.

ⁱ Пс. 2, 6 LXX.

^j Рим. 6, 12.

^h 2 Пар. 26, 16.

^k Ср.: Исх. 16, 7.

² 2 Тим. 3, 4–5.

¹ «грешница» А (*peccatrix* из *peccati rex*).

видение, как сам он говорит. Итак, каково же видение? «Видел я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном»^a. Не каждый, кто видит Господа, видит Его сидящим на высоком и превознесенном троне. Я знаю, что другой пророк тоже видел Господа, причем *сидящего на троне*, — но не на высоком и превознесенном. Объясняя Писание³, Даниил говорит: «Поставлены престолы»^b, — и тот престол не был высоким. «Я приду, воссяду в долине Иосафата судить народ»^c. Итак, Он восседает в долине, и именно в долине Он будет судить и осуждать^d. Иное же — видеть Его *сидящим на престоле высоком и превознесенном*. И у Михея Бог *выходит и спускается*^d. Он также спускается, чтобы увидеть Содом: «Сойду и посмотрю, точно ли они поступили так, каков вопль их, восходящий ко Мне»^e. Таким образом, Бог созерцается когда-то наверху, а когда-то — внизу в соответствии со значимостью обстоятельств. Итак, Исаия говорит: «Видел я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном». Если Бог является мне как Властитель здешнего мира, я не вижу Его *на престоле высоком и превознесенном*. Если же Он является мне как Царь небесных сил, то я вижу Его как [Сидящего] *на престоле высоком и превознесенном*. Кого я назвал «небесными силами»? — Престолы, господства, начальства, власти^f. И если¹ я вижу, как Он в слове⁵ повелевает ими, то видел я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном. «И храм был полон^{II} Его славы». Эта слава наполняет храм в высоте, куда вознесен Его трон. Я считаю, что это не та же слава, что *наполняет землю*^{6, g}. «Господня земля и полнота ее»^h. Однако *полноту славы* Божией ты не обрешь в настоящем, но если кто построит Богу храм, то узрена будет слава Божияⁱ, и если кто сотворит слово^j, то храм окажется *полным славы Божией*. Но я не знаю, так ли храм наполняется славой. Если Бог позволит, на следующем собрании будет читаться отрывок из книги Левит, имеющий отношение к нашему занятию: Бог определил, что должно что-то свершиться для узрения славы Господней^k. Если же это не свершится, то и слава Божия не явится. Но мы узнаем это, когда [соответствующее место Писания] будет прочитано.

II. «И серафимы стояли вокруг Него, шесть крыл у одного и шесть крыл у другого»^l. Я вижу двух серафимов, и у каждого из них по шести крыл. Сразу же — [о] расположении крыльев. Именно, *двумя крылами они покрывали лицо*, не свое, но Божие; *двумя другими покрывали ноги*, не свои, но Божии^{III}; *двумя же другими летали*. Согласно написанному, [Писание]

^a Ис. 6, 1.^b Дан. 7, 9.^c Ср.: Иоил. 3, 12.^d Ср.: Мих. 1, 3.^e Быт. 18, 21.^f Ср.: Кол. 1, 16.^g *Ис. 6, 3.^h Пс. 23, 1.ⁱ Ср.: *3 Цар. 8, 11, *Исх. 40, 33–34, * Лев. 9, 23.^j Лев. 9, 6 LXX.^k Ср.: Лев. 9, 6.^l Ис. 6, 2 LXX.¹ «если» > A.^{II} «был полон» e, Del.^{III} «Божии» > A b.

кажется противоречащим себе: если они стояли, то не могли летать. В самом деле, написано: «...*Стояли вокруг Его, шесть крыл у одного, и шесть крыл у другого: двумя закрывали лицо, двумя закрывали ноги и двумя летали, и взывали они друг к другу*»^a. Но эти серафимы, которые вокруг Бога, которые только умом (*sola cognitione*) говорят: «Свят, Свят, Свят»^b, — через это хранят тайну¹ Троицы, ибо они и сами святы. Ведь нет ничего более святого, чем Они, Которые во всем. И не попусту (*leviter*) говорят друг к другу: «Свят, Свят, Свят», но воплем провозглашают спасительное для всех исповедание. Кто эти два серафима? Господь мой Иисус и Дух Святой. И не думай, что природа Троицы разнородна, если имена говорят о служениях [Сына и Духа]⁷. Они *закрывали лицо* Божие, ведь начало Бога неведомо. Но и *ноги*: что последнее уловимо в Боге нашем? Видимо только среднее. Что свершилось до этого, я не знаю. Я постигаю Бога из того, что есть [в настоящем]. Я не знаю, что наступит после этого и после чего наступит. «Кто возвестил ему?» — сказал Екклесиаст^c. «Возвестите мне, каковы первое и последнее, и я скажу, что вы боги», — сказал Исаия^d. Отсюда следует, что тот, кто расскажет прошедшее и сможет возвестить будущее, есть Бог. Так вот, кто же может возвестить это, кроме [этих двух] Серафимов? Кто может сказать: «Свят, Свят, Свят», — кроме Серафимов? Они открыли некую часть Бога, так сказать, средину Его, и взывали друг к другу, предстоя Богу и говоря: «Свят, Свят, Свят». Итак, Они стоят, и Они движутся, стоят с Богом, движутся, открывая Бога⁸. Пойми же, что Они покрывают лица, покрывают ноги, неподвижно то, что покрыто, не покрыты Те, что летают и говорят: «Свят, Свят, Свят Господь Бог Саваоф, вся земля полна славы Его». Возвещается пришествие Господа моего Иисуса Христа, и ныне, действительно, *вся земля полна славой Его*. Или, наверное, еще не полна, но в будущем тогда наполнится, когда исполнена будет молитва, молиться которой Отцу приказал нам Сам Господь, говоря: «Когда будете молиться, говорите: “Отец наш, Который на небесах, да святится Имя Твое. Да придет царство Твое. Да будет воля Твоя как на небе — [так] и на земле”»^e. Сейчас на небе пребывает воля Отца, на земле воля Его еще не исполнена, как и Сам Иисус сказал, в соответствии с домостроительством [во] плоти (*iuxta dispensationem carnis*)⁹, воспринятой Им: «Он дал Мне всю власть как на небе, [так] и на земле»^f, — не потому, что не имел власти на земле Тот, Кто имел ее на небесах, и [не потому, что] принял нечто от мира [Тот], Кто к своим пришел^g, но чтобы уверовали в Бога на земле так, как веруют в Него на небе, — для того воспринял *власть* человек Христос, которой прежде не имел; и даже до настоящего [времени] Он еще не имеет на земле

^a Ис. 6, 2–3.^b Ис. 6, 3.^c Ср.: Прем. 6, 22–23.^d Ср.: Ис. 41, 22–23.^e Мф. 6, 9–10.^f Мф. 28, 18.^g Ср.: Ин. 1, 11.¹ «тайны» B.

всей власти. Ведь Он, разумеется, еще не правит в тех, кто грешит; но когда Ему дана [будет] *власть* и над ними, когда Ему *покорено будет все*, тогда достигнет полноты *власть*¹ и Он пройдет, *покоря Себе все*^а. Но некоторые еще не желают *покориться Ему*, однако они до сих пор покоряются Его врагам. Мы, в свою очередь, скажем: «Разве не Богу покорится (subdita erit^{II}) *душа моя? Ибо у Него спасение мое*»^б.

III. «И двумя летали, и взывали друг к другу: «Свят, Свят, Свят Господь^{III} Бог Саваоф: вся земля полна славой Его». И поднялась верхняя перекладина двери (superliminare) от гласа, которым они взывали»^с: гласом Иисуса Христа и гласом Святого Духа. Если кто-то из нас услышит голос *взывающих* Иисуса Христа и Святого Духа, то *поднимется верхняя перекладина двери*, и она станет выше, чем тогда (когда она была поднята [в видении Исаии]), поскольку сказано: «Поднимите ворота, князи ваши (principes vestri)^{IV}, и поднимитесь, ворота вечные, и войдет Царь славы»^д.

IV. «И дом наполнился дымом»^е. От ослабления огня весь храм наполнился дымом. Дым же есть пар огня¹⁰. И я сказал: «О несчастный я, ибо уязвлен, ибо, будучи человеком, [даже] и уста нечистыми имею»^ф. Я не могу считать поступок Исаии самоуничтожением, напротив, Писание говорит и свидетельствует, что уста его очищаются одним из *серафимов*, который послан для *отъятия* его *грехов*⁸. Один из *серафимов* есть Господь мой Иисус Христос, Который ради *оставления грехов* наших послан Отцом, и Он говорит: «Вот, Я отнял беззакония твои и грехи твои очистил». И не думай, что это унижение Природы, если Сын посылается Отцом. И ради того, чтобы ты познал единство божества в Троице, в настоящем чтении [из Писания] грехи оставляет один только Христос, хотя ясно, что грехи отпущены Троицей. Ибо уверовавший в Одного верует во Всех. Итак, да будут перенесены мне с небесного жертвенника *клещи*, и да коснутся они уст моих. Клещи Господа, если коснутся уст моих, очистят их. И если они очистят их и всячески удалят (circumciderit) от пороков, как недавно мы сказали, то *отверзу* Словом Божиим уста мои^h и не изойдет из уст моих проповедь чуждая и нечистая. Ибо, будучи человеком, я и имею уста нечистые и обитаю среди народа, также имеющего нечистые уста. Серафим, который был послан, очистил уста пророка, но не очистил уста народа. [Пророк] же исповедал, что он сам имеет нечистые уста и обитает среди народа, имеющего нечистые уста. Но тот серафим, Который был послан, не посчитал достойными для очищения уста тех, кто из народа; и потому они до сих пор поступают нечестиво,

^а Ср.: Флп. 3, 21.

^б Пс. 61, 2.

^с Ис. 6, 2–4.

^д Пс. 23, 7.

^е Ис. 6, 4.

^ф Ис. 6, 5.

^g Ср.: Ис. 6, 6–7.

^h *Ср.: Пс. 50, 17.

¹ «власть» > с.

^{II} subjecta erit B, Del.

^{III} «Господь»: > с, «Бог» е.

^{IV} attollite portas principes vestras («поднимите, ворота, верхи ваши» или «поднимите ворота, князи, ваши») B w, Del.

потому до сих пор они отвергают Господа моего Иисуса Христа, до сих пор они злословят Его нечистыми устами. Но я умоляю, чтобы пришедший серафим очистил уста мои.

V. «И глазами моими я видел Царя, Господа Саваофа». Почему бы нам сейчас не поведать некое иудейское предание — нечто правдоподобное, хотя и неистинное — и не открыть его разъяснение? Из-за этого [предания] они говорят, что Исаия отложился от народа как человек, искривляющий закон и возвещающий [нечто] не согласное с Писаниями. Писание же говорит: «Никто не увидит лица Моего и будет жив»^а. Он же [Исаия] утверждает: «Я видел Господа Саваофа». «Моисей, — говорят они, — не увидел, а ты увидел?» И из-за этого они его отвергли и осудили как нечестивого. Ведь они не знали, что серафимы двумя крылами закрывали лицо Бога. «Я видел Господа». Если Исаия увидел лицо, то и Моисей увидел¹. Моисей, как написано, увидел [Бога] *сзади*. Так вот, он увидел Господа, хотя и не увидел лица Его. И этот [Исаия] увидел, хотя и не увидел лица [Божия]. Итак, они несправедливо осудили пророка. «И глазами моими я видел Царя, Господа Саваофа, и послан был ко мне один из серафимов». То пришествие Господа моего Иисуса Христа, в которое Он сошел на землю, — не единственное: Он пришел к Исаии, Он пришел к Моисею, Он пришел к народу, пришел к каждому из пророков; и не бойся, если Он придет опять, хотя и вознесся уже [на небо]. Что Он приходил к людям и до нынешнего воплощения, о том послушай Самого Свидетеля, Который возвещает: «Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать детей твоих»^б. «Сколько раз хотел Я». Он не говорит: «Я не видел тебя, кроме как в то пришествие», — но говорит: «Сколько раз хотел Я». И, обращаясь через каждого из пророков, Он говорит: «Я, Христос, был Тем, Кто говорил через пророков». Он сказал. И ты не бойся^{II}! Иисус Христос посылается и сейчас. Он не лжет. «Я с вами, — говорит Господь, — во все дни до скончания века»^с. Он не лжет. «Где двое или трое собраны во имя Мое, там и Я посреди них»^д. Итак, поскольку здесь присутствует Иисус Христос и готов и препоясан Первосвященник, [дабы] представить Отцу наши прошения (interpellationes¹¹), то мы, восстав, да принесем чрез Него жертвы Отцу. Ибо Сам Он есть *умилостивление за грехи наши*^е, Ему слава и держава во веки веков. Аминь.

ГОМИЛИЯ ВТОРАЯ. «Се, Дева во чреве зачнет»^ф

[И продолжал Господь говорить к Ахазу и сказал: Проси себе знамения у Господа Бога твоего в глубине или в высоте. И сказал Ахаз: не вопрошу]

^а Исх. 33, 20.

^б Мф. 23, 37.

^с Мф. 28, 20.

^д Мф. 18, 20.

^е 1 Ин. 2, 2.

^ф Ис. 7, 14.

¹ «Исаия не увидел, и Моисей не увидел» B, Del.

^{II} «Я сказал, чтобы и ты не боялся» A, PG.

Научное издание

Богословские труды

Выпуск 45

Сайт журнала: <http://www.btrudy.ru>

E-mail редакции: editor@btrudy.ru

Верстка *И. А. Пичугин*

Подписано в печать 10.12.2013. Формат 70x100 1/16.

Объем 32 п. л. Тираж 500 экз. Заказ №

Издательство Московской Патриархии

Русской Православной Церкви

119435, г. Москва, ул. Погодинская, д. 18.

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

Магазин: (499) 245–30–68

E-mail: books@rop.ru